

*Integrativno mišljenje i
nova paradigma znanja*



ANTE ČOVIĆ / HRVOJE JURIĆ (ur.)

*Integrativno mišljenje i
nova paradigma znanja*

INTEGRATIVNO MIŠLJENJE I
NOVA PARADIGMA ZNANJA

Nakladnici: PERGAMENA d.o.o., Zagreb, Rozganska 18
Tel./fax: +385-(0)1-3640-942
pergamena@pergamena.hr; www.pergamena.hr

HRVATSKO FILOZOFSKO DRUŠTVO
Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu,
Zagreb, Ivana Lučića 3

ZNANSTVENI CENTAR IZVRSNOSTI
ZA INTEGRATIVNU BIOETIKU
Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu,
Zagreb, Ivana Lučića 1a

Biblioteka: BIOETIKA

Urednik
biblioteke: Ante Čović

Knjiga 41: *Integrativno mišljenje i nova paradigma znanja*

Urednici: Ante Čović i Hrvoje Jurić

Recenzenti: Dejan Donev
Mislav Kukoč
Lino Veljak

Redaktura
i korektura: Luka Janeš

Tehnički
urednik: Stjepan Ocvirk

Naslovnica: Bernardić studio

Dijelovi ove knjige, odnosno pojedini radovi u njoj, nastali su u sklopu istraživačkog programa *Znanstvenog centra izvrsnosti za integrativnu bioetiku* (proglašen Odlukom ministra znanosti, obrazovanja i sporta Republike Hrvatske od 10. studenoga 2014.), koji se ostvaruje pri Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu kao instituciji nositeljici Centra.

CIP zapis je dostupan u računalnome katalogu Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu pod brojem 001039151.

ISBN 978-953-6576-77-7

INTEGRATIVNO MIŠLJENJE I NOVA PARADIGMA ZNANJA

Urednici
Ante Čović i Hrvoje Jurić

PERGAMENA
HRVATSKO FILOZOFSKO DRUŠTVO
ZNANSTVENI CENTAR IZVRSNOSTI
ZA INTEGRATIVNU BIOETIKU

Zagreb, 2019.

Sadržaj

<i>Predgovor</i>	7
----------------------------	---

PERSPEKTIVE ZNANJA

Ante Čović , Znanje i povijest	11
Milena Žic Fuchs , Veliki izazovi »interdisciplinarnosti«: znanost, čovjek, društvo	49
Mislav Ježić , Kulturne perspektive i znanstvena metodologija	63
Ivo Lučić , Karstologija i zahtjevi holističke znanosti	81

UPORIŠTA INTEGRATIVNOG MIŠLJENJA

Igor Eterović , Traženje uporišta za integrativno mišljenje u Kantovoj teoriji spoznaje	99
Tomislav Krznar , Perspektiva kao definitivni bitak svijeta	113
Vanja Borš , Integralni aperspektivizam ili konstruktivni postmodernizam	141
Damir Smiljanić , Integrativna filozofija jezika	149
Aleksandar Fatić , Asketska etika kao integrativna etika	163
Darija Rupčić Kelam , Drugačijim glasom	183
Borut Ošlaj , Svjetski etos i njegova filozofska relevantnost	203
Ivan Supičić , Integralni humanizam »u službi čovjeka i zajednice«	215

INTEGRATIVNO MIŠLJENJE U KONTEKSTU

Slobodan Sadžakov , Apologija egoizma	225
Saša Blagus , Lažno mesijanstvo znanosti	241
Fulvio Šuran , Znanstveno-tehnički aparat i »novi« čovjek	257

Ivan Cifrić, Tijana Trako Poljak , <i>Turning point – nova socijalnoekološka paradigma</i>	273
Ivica Kelam , Patentna prava na genetički modificirane usjeve kao novi oblik kolonijalizma	287
Marko Trajković , Integracijsko skretanje prava	307

INTEGRATIVNO MIŠLJENJE I INTEGRATIVNA BIOETIKA

Luka Perušić , Narav i metoda integrativne bioetike	323
Marko Kos , Bioetika, kritička pedagogija, andragogija – prema novoj paradigmi znanja	413
Valerije Vrček , Ekološke posljedice krize identiteta sveučilišta	429
Luka Tomašević , Eubiozija: bioetika »dobrog života« kao dio integrativne bioetike	433
Ana Jeličić , Franjevačka zauzetost za očuvanje dostojanstva i integriteta stvorenog	449
Amir Muzur, Iva Rinčić , Integrativno mišljenje i njegovi neprijatelji	469
Željko Pavić , »Pluriperspektivizam« – slučaj jedne natuknice u <i>Filozofskome leksikonu</i>	475

Predgovor

Zbornik *Integrativno mišljenje i nova paradigma znanja* donosi izbor radova nastalih na temelju izlaganja koja su održana na istoimenom simpoziju, koji je od 28. do 30. studenoga 2013. održan u Zagrebu, u organizaciji Hrvatskog filozofskog društva i Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu.* Sveučilište u Zagrebu financijski je poduprlo održavanje simpozija prihvativši programsku zamisao da se simpozij organizira kao svojevrsna završna rasprava, odnosno kao »završni interakcijski i verifikacijski postupak« na crti istraživanja koja su u razdoblju 2006. do 2013. godine provedena u sklopu znanstvenog programa Ministarstva znanosti, obrazovanja i sporta »Bioetika – od pluralizma perspektiva do integrativnog znanja«. Program je obuhvaćao tri bioetička znanstvena projekta: »Zasnivanje integrativne bioetike« (voditelj: prof. dr. sc. Ante Čović), »Bioetika i kultura« (voditeljica: prof. dr. sc. Nada Gosić) i »Bioetika i filozofija povijesti« (voditelj: prof. dr. sc. Vladimir Jelkić). Temeljna hipoteza istraživanja, obuhvaćenih znanstvenim programom, bila je da za uspostavljanje novog orijentacijskog okvira u suvremenim procesima prelamanja epoha i u vremenu koje nastupa nije dostatna znanstvena interdisciplinarnost, nego je za tu zadaću nužno razviti obuhvatniju metodološku podlogu integrativnog mišljenja i integrativnog znanja. Sva povijest bioetike ili barem njezina produktivna razvojna linija može se protumačiti kao nastojanje da se uspostavi takav, integrativni orijentacijski horizont sa središtem u kategoriji života. Utoliko bi upravo integrativna bioetika trebala najpotpunije izraziti istinski karakter i orijentacijsku zadaću kako bioetike tako i integrativnog mišljenja.

Naše vrijeme obilježava prijelomnost na svim razinama individualne i kolektivne egzistencije čovjeka. Dakle, nije riječ o kriznom nego o prijelom-

* Izuzetak predstavlja članak Luke Perušića, »Narav i metoda integrativne bioetike. Rasprava«, koji nije izložen na simpoziju *Integrativno mišljenje i nova paradigma znanja*. Članci Mislava Ježića (»Kulturne perspektive i znanstvena metodologija«), Boruta Ošlaja (»Svjetski etos i njegova filozofska relevantnost«), Igora Eterovića (»Traženje uporišta za integrativno mišljenje u Kantovoj teoriji spoznaje«), Damira Smiljanića (»Integrativna filozofija jezika«), Vanje Borša (»Integralni aperspektivizam ili konstruktivni postmodernizam«), Ive Lučića (»Karstologija i zahtjevi holističke znanosti«), Ivica Kelama (»Patentna prava na genetički modificirane usjeve kao novi oblik kolonijalizma«), Ane Jeličić (»Franjevačka zauzetost za očuvanje dostojanstva i integriteta stvorenog«) i Željka Pavića (»Pluriperspektivizam« – slučaj jedne natuknice u *Filozofskome leksikonu*) prethodno su objavljeni u tematskom bloku »Integrativno mišljenje i nova paradigma znanja« u časopisu *Filozofska istraživanja*, br. 136, god. 34 (2014), sv. 4.

nom vremenu. Prijelomnost, za razliku od krize, znači gubitak temelja egzistencije, njezinu neutemeljenost i traganje za novim egzistencijalnim osloncima. No temelj se, kada je u pitanju egzistencija, ne sastoji u materijalnoj osnovici života nego u smislenom okviru, u duhovnom horizontu u kojem se odvija život u njegovim materijalnim aspektima. Praktičku svezu materijalne osnovice života i duhovnog horizonta u kojem život poprima smisao nazivamo – orijentacijom. Utoliko se vrijeme epohalnog prijeloma u kojem živimo može definirati kao vrijeme gubitka orijentacije, kao vrijeme egzistencijalne dezorijentiranosti.

Prijelomno vrijeme potencira zadaće mišljenja i traži usredotočenost mišljenja na stvaranje novog duhovnog horizonta i građenje praktičke sveze s materijalnom osnovicom života. Drugim riječima, u prijelomnom vremenu mišljenje mora uspostaviti novu orijentaciju. Ali mišljenje je difuzan pojam, koji ovdje nećemo pobliže razgraničavati, nego uz to tek pripomenuti da ono mišljenje koje uspostavlja novu orijentaciju i samo mora već biti na tom putu. Mišljenje se, kao stvaralački proces spoznavanja svijeta, opredmećuje u znanju. Karakter ili način mišljenja utoliko postaje formativnim načelom ili paradigmom koja oblikuje određeni tip znanja. Premda je mišljenje individualni akt, znanje je univerzalni fenomen koji se na razini povijesne epohe formira kao dominantno razumijevanje svijeta. Utoliko možemo reći da se epohe u povijesti svijeta ne zasnivaju na povijesnim događajima, koji se obično koriste za njihovo omeđivanje, nego na dominantnom tipu znanja i na važećoj paradigmi prema kojoj se ono stvara.

Simpozij je, u ideji i u izvedbi, slijedio zadaće mišljenja koje proizlaze iz prijelomnog karaktera našeg vremena i usredotočio se na problematiku karaktera i uloge novovjeke znanosti, odnosa uporabnog i orijentacijskog znanja, odnosa smisla i profita, dovršenosti novog vijeka kao epohe znanstveno-tehničke civilizacije, mogućnosti zasnivanja i prepoznavanja znakova nove epohe u povijesti čovječanstva itd. Široki tematski obuhvat kao i metodološka ujednačenost skupa, na kojemu je izloženo pedeset i šest referata, vidljivi su i u ovom zborniku koji sadrži dvadeset i pet članaka. Interdisciplinarnost i pluri-perspektivnost, kao glavna metodološka obilježja integrativnog mišljenja, uočljive su ne samo u cjelini ovog zbornika, u raznolikosti prisutnih pitanja i pristupa, nego su upisane i u svaki pojedini tekst, čime se s jedne strane potvrđuje sinergijski učinak integrativnosti u mišljenju i djelovanju, a s druge se strane ukazuje na širi doseg i univerzalnu ambiciju *integrativnog mišljenja*, koje nadilazi okvire *integrativne bioetike*, u kojima je ono dosad nailazilo na najveći odjek.

Ante Čović
Hrvoje Jurić

PERSPEKTIVE ZNANJA

ANTE ČOVIĆ

Hrvatski studiji Sveučilišta u Zagrebu

Znanje i povijest

Sažetak

U polazištu rada autor utvrđuje razlikovanje *historije* i *povijesti*, pri čemu historiju određuje kao dogođeni dio povijesti (*res gestae*), dok povijest uzima kao obuhvatniji pojam koji u dimenziji budućnosti uključuje i onaj još ne dogođeni, idealni, utopijski dio. Cjeline već dogođene povijesti kao i cjelinu u otvorenom tijeku povijesti autor naziva *epohama*. Na tragu polazišne teze da znanje konstituira povijest, u radu se kao kriterij za razlikovanje povijesnih epoha uzima dominantni tip znanja koji konstituira pojedinu epohu. Novovjeka znanost kao poseban oblik znanosti predstavlja dominantni tip znanja na kojem je zasnovan novi vijek kao povijesna epoha. Novovjeka je znanost nastala velikom obnovom (*instauratio magna*) stare znanosti. Obnovu znanosti inaugurirali su Francis Bacon i René Descartes, koje autor slijedom toga naziva duhovnim utemeljiteljima novog vijeka. Oni su kao opći etički cilj znanosti postavili korist ljudskog roda, što autor označava kao »generički utilitarizam«. Na podlozi tako postavljenog etičkog cilja definiran je strateški cilj novovjeka znanosti kao ovladavanje prirodom u korist čovjeka. Povijest novoga vijeka načelno se odvijala kao postupno odvajanje strateškog cilja novovjeka znanosti od njenog etičkog postamenta do završne točke u kojoj su se našli u izravnoj suprotnosti. U konkretnom pogledu, to se odvijalo kao postupno pretvaranje kategorije *generičke koristi* u kategoriju *generičke opasnosti* do završne točke u kojoj je opasnost postala očiglednom i totalnom. To je ujedno točka koja je označila slom modela znanstveno-tehničkog napretka i kraj novog vijeka kao povijesne epohe. U radu se zatim razmatra razdoblje prijeloma epoha, u kojem završava novi vijek i počinje nova epoha, te se definira vremenski okvir tog događanja kao i »*locus* epohalne promjene«, čime autor obilježava ključna znanstvena postignuća koja determiniraju epohalnu mijenu. U ovom slučaju *locus* promjene tvore dva znanstvena postignuća: oslobađanje atomske energije i uvođenje tehnologije rekombiniranja gena. U tim dostignućima čovječanstvo je, umjesto najavljivane koristi, dobilo izglednu mogućnost totalnog samouništenja, i to po dvije linije: linijom vanjskog, fizičkog razaranja i linijom unutrašnjeg, biološkog razaranja. Nova situacija u kojoj se našlo čovječanstvo osviještena je kroz pojmovnu trijadu: *opasnost, budućnost, odgovornost*. U začuđujućoj podudarnosti, ta trijada tvori kategorijalnu okosnicu u djelima Hansa Jonasa i Vana Rensselaera Pottera, koje, u povijesnoj simetriji prema Descartesu i Baconu, autor naziva duhovnim utemeljiteljima nove epohe. Nakon detaljne analize pojmovne trijade, u zaključnom dijelu rada, autor kao duhovnu zadaću vremena postulira stvaranje »treće znanosti« koja bi kao dominantni tip znanja, u sinergiji s bioetičkim senzibilitetom, stvorila duh novog vremena i uspostavila novu epohu.

Dominantni tip znanja i periodizacija povijesti

Znanje je pojam koji prati neodređenost i raznolikost jer u svojoj strukturi obuhvaća različite vrste, stupnjeve i oblike. Zajedničku crtu toj raznolikosti daje jedinstveni karakter znanja: znanje je izraz i produkt ljudske svijesti, a svjesnost u ontološkom pogledu predstavlja samosvojni sloj postojanja (bitka). Podjednako samosvojan, iako ne na isti način samostojan, kao slojevi anorganske i organske prirode.

Pojam *povijesti* prati višeznačnost. Kao filozofski pojam, povijest označava supstancijalno događanje svijeta pod vidom povezanosti, cjelovitosti i smisla. Povijest kao (uže)znanstveni pojam označava završene dionice povijesti svijeta, njegovu dogođenost (*res gestae*), pod vidom faktografske, tj. znanstvene rekonstrukcije. Da bismo terminološki razlikovali povijest kao događanje, koja uz realni moment obuhvaća i onaj idealni, od povijesti kao dogođenosti, možemo se pridržavati već postojeće distinkcije¹ da se prva povijest naziva *poviješću*, a druga *historijom*. Postoji još i opće (pučko) ili narativno razumijevanje povijesti. Izvan toga nema ništa što bi se moglo zvati poviješću u smislu nekog zbivanja po sebi. Povijest se ne može zbivati »po sebi« jer tamo gdje nema svijesti nema ni povijesti. Tako smo došli u priliku da jednoznačno odredimo odnos znanja i povijesti: znanje konstituira povijest.

Povijest kao događanje obuhvaća onaj već dogođeni dio (historija) i onaj idealni, još ne dogođeni, utopijski dio, što znači da je povijest otvorena struktura koja uključuje dimenziju budućnosti. Možda je na toj osnovi i najjednostavnije utvrditi razlikovanje povijesti i historije: povijest se odnosi na prošlost i budućnost, dok se historija odnosi samo na prošlost. Kada kažemo da je povijest otvorena struktura, onda to treba precizirati. Povijest je otvorena, ali nije rastvorena struktura, što znači da je otvorena samo u smjeru iz kojega nastupa budućnost. Istodobno povijest zaokružuje i »zatvara svoja poglavlja«, odnosno cjeline svoga već dogođenog tijeka. Cjeline već dogođene povijesti, kao i cjelinu u otvorenom tijeku povijesti, nazivamo *epohama*. Raščlanjivanje na sastavne zaokružene cjeline obično se naziva periodizacijom. Periodizacija je podjednako prisutna u povijesti i u historiji. Te periodizacije ne bi se nužno morale preklapati, ali bi bilo logično da

¹ Usp. Milan Kangrga, »Funkcija povijesne svijesti«, u: Milan Kangrga, *Misao i zbilja (Odbrana djela, sv. 4)*, Naprijed, Zagreb 1989., str. 205–216.

se historiografska periodizacija u glavnim potezima zasniva na povijesnoj. Ako na tom planu dolazi do diskrepancije, onda je to najvjerojatnije posljedica oslabljene interdisciplinarnosti filozofije (filozofije povijesti) i historije.

Kada kažemo da povijest »zatvara svoja poglavlja«, ne mislimo da bi naknadna rasprava o periodizacijama ili uopće u tematici povijesti time postala bespredmetnom, nego na činjenicu da već nastupajuća epoha u formuliranju vlastite protuteže daje mjerodavna tumačenja, razbija vladajuće samorazumljivosti te razotkriva njima prikrivene slabosti prevladane epohe.² Naknadna rasprava, što je na filozofskom planu drugi naziv za disciplinu filozofije povijesti, itekako je potrebna i opravdana jer uzima u razmatranje sve epohalne mijene i ukupnost povijesti.

Kada kažemo da je povijest »otvorena struktura«, onda smo već primijenili jedan od tri moguća modela filozofijskopovijesnih objašnjenja. Filozofija povijesti filozofska je disciplina koja, uostalom kao sve filozofske postavke, podliježe osporavanjima i raspravi. Ovdje nije mjesto za ulaženje u tu vrstu problematiziranja. Polazimo tek od pretpostavke, koju smatramo neupitnom, da je sustavno razmišljanje o povijesti svijeta, o njenim zakonjernostima, načelima i modelima, legitimna filozofska tema. Postoje tri moguća modela u kojima filozofija povijesti može tumačiti svjetsko-povijesno kretanje:

- 1) linearni model;
- 2) ciklički model;
- 3) otvoreni model.

Linearni model pretpostavlja utvrđeni ili zadani cilj prema kojem napreduje povijesno kretanje, čime se poništava autonomiju povijesnog događanja; ciklički model pretpostavlja »vječno vraćanje istoga« (Friedrich Nietzsche), što podrazumijeva fatalizam, uzaludnost i načelnu besciljnost povijesnog događanja; u oba slučaja povijest ostaje zatvorena struktura. Otvoreni model pretpostavlja i uvažava »zagonetku budućnosti«, povijesno događanje drži otvorenim za sve moguće ishode, a povijesne aktere odgovornima za ostvarene ishode.

² »Neku se epohu običava imenovati tek onda kada ju se napušta. Tek tada neko svojstvo postaje vidljivo kao karakteristika koja se prije gotovo nije primjećivala jer se smatrala nečim najvećma samorazumljivim na svijetu.« – Gernot Böhme, *Am Ende des Baconschen Zeitalters. Studien zur Wissenschaftsentwicklung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993., str. 9.

Periodizacije su također ovisne o modelu tumačenja povijesnog kretanja. Ideja napretka vezana je uz linearni model, dok se u otvorenom modelu epohe autonomno konstituiraju. Periodizacija ovisi i o tome dolazi li primarno iz horizonta povijesti ili sa stajališta historije. Periodizacija na koju smo se navikli – podjela na stari, srednji i novi vijek – obično se utvrđuje na temelju kriterija »velikih«, odnosno prekretnih historijskih događaja kojima se pridaje simboličko značenje. Tako se kao razdjelnica starog i srednjeg vijeka obično uzima godina 476., kada je germanski vojskovođa Odoakar svrgnuo zadnjeg zapadnorimskog cara i time označio kraj Zapadnog Rimskog Carstva, dok se kao razdjelnica srednjeg i novog vijeka najčešće uzima godina 1492., u kojoj je Kolumbo otkrio Ameriku. Postoje argumenti za više drugih događaja i godina kojima bi se mogao obilježiti početak novog vijeka.³ No, da bi se neki historijski događaj mogao protumačiti kao prekretni u povijesnom smislu, u njemu bi se morao očitovati duhovni identitet nastupajuće epohe:

»Periodiziranje je potraga za duhovnim jedinstvom događaja, ono je provjera forme povijesnog doba. Periodiziranje nije puka konvencija, ni puko historiografsko pomoćno sredstvo. Dobro pogođena zamisao otkriva postojeću povezanost fakata, događaja i procesa.«⁴

No koje su to duhovne značajke koje određuju duhovni identitet epohe i koje mogu poslužiti kao kriterij za periodizaciju povijesti? Pođimo najjednostavnijim putem na temelju već rečenog. Rekli smo da povijesti nema bez svijesti, zatim da je znanje izraz i produkt svijesti, ali da je ono u svojoj strukturi krajnje raznoliko. Rekli smo također da znanje konstituira povijest. Iz navedenoga možemo doći do zaključka da kriterij za razlikovanje povijesnih epoha treba tražiti u sferi znanja, odnosno da karakter pojedine epohe treba utvrđivati prema dominantnom tipu znanja koji je konstituira. Dominantni tip znanja znači dvoje: prvo, da je riječ o strukturiranom znanju (tip znanja) koje nije nasumično, nego ima svoju metodološku konzistenciju i konceptualnu zasnovanost; drugo, da ima prevladavajuću proširenost i prihvaćenost (dominantnost) izvan institucionalnih okvira u kojima se razvija, što znači da presudno utječe na formiranje opće svijesti te da u povezanosti s prevladavajućim senzibilitetom tvori »duh vremena«.

³ Usp. Rupert Lay, *Das Ende der Neuzeit. Menschsein in einer Welt ohne Götter*, ECON Verlag, Düsseldorf 1996., str. 40–41.

⁴ Radim Palouš, »Die Idee eines neuen Weltzeitalters und das Problem der Periodisierung der Geschichte«, u: Rocco Buttiglione, Radim Palouš, Josef Seifert, *Die Verantwortung des Menschen in einem globalem Weltzeitalter*, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg 1996., str. 19.

Da bismo mogli govoriti o dominantnom tipu znanja, prethodno se moramo osloboditi dviju samorazumljivosti koje možemo smatrati epohalnim predrasudama u svezi s kategorijom znanja. Prva je da je znanstveno znanje jedina mjerodavna vrsta znanja, a druga da postoji samo jedan nužni oblik znanosti. U svezi s prvom predrasudom, dat ćemo riječ autoru čija sustavna, kritička i proaktivna promišljanja idu u red najznačajnijih doprinosa u osvješćavanju epohalne mijene i stvaranju nove epohalne svijesti:

»Pritom je nužno znanost ponovno vidjeti kao jedan mogući oblik znanja u širem spektru oblika znanja. Tada će se pokazati da je znanost tip znanja svoje vrste s posebnom strukturom te da taj tip znanja ima smisla samo u određenim sklopovima i pod određenim djelatnim nakanama. Rehabilitacija neznanstvenih oblika znanja mora im otvoriti šansu da se dalje razviju i mora pokazati u kojim su djelatnim sklopovima ti oblici znanja adekvatniji od znanosti.«⁵

Neznanstveni oblici znanja nisu omiljena tema znanstvenog znanja, pa stoga nisu dovoljno istraženi ni sistematizirani, a prati ih i stigma spomenute samorazumljivosti. Neznanstveno znanje o kojem ovdje govorimo potrebno je dodatno precizirati i, u skladu s uvriježenim filozofskim razlikovanjem znanja i mijenja, razgraničiti u odnosu na mnijenje (dokska) kao proizvoljno znanje. U tom smislu, možemo govoriti o relevantnom neznanstvenom znanju koje ima logičku strukturiranost, spoznajnu vrijednost i ugrađen obzir prema mjerilu istinitosti, bez obzira na moguće sadržajne razlike u pretpostavljenom poimanju istine. Jedan od definiranih oblika relevantnog neznanstvenog znanja jest tradicionalno znanje. Tomislav Krznar taj oblik znanja definira u izravnoj protuteži prema tipu znanja novovjeke znanosti:

»Ukoliko bismo htjeli dati opći pogled na odnos znanstvenog i tradicionalnog znanja (ili možda bolje, tradicionalnih znanja!) možemo kazati da je znanstveno znanje bitno usmjereno na stvaranje moći čovjeka protiv prirode, ono ne traga za smislom nego nastoji postići što veći stupanj otkrivanja svijeta. S druge strane, tradicionalnom znanju svijet je uvijek dijelom začaran, a ono u toj začaranosti nastoji pronaći smisao za čovjeka, i to kroz povezanost ljudske zajednice, kulturnih obrazaca koje ona stvara i okoliša u kojem čovjek živi.«⁶

Doduše, u dosadašnjoj povijesti u ulozi dominantnog tipa znanja pojavljivala se samo znanost, odnosno njeni posebni oblici (stara znanost s filo-

⁵ G. Böhme, *Am Ende des Baconschen Zeitalters*, str. 28.

⁶ Tomislav Krznar, *Znanje i destrukcija. Integrativna bioetika i problemi zaštite okoliša*, Pergamena, Učiteljski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 2011., str. 293.

zofskom zasnovanošću, stara znanost s teološkom zasnovanošću, novovjeka znanost), što nipošto ne znači da tako mora nužno ostati. Treba načelno držati otvorenom mogućnost da ulogu dominantnog tipa znanja preuzme i neka druga vrsta ili oblik znanja. To bi moglo postati izglednim ako bi bila onemogućena transformacija znanosti u novi oblik, a posebice ako bi se to dovelo u vezu s ekstremnim porastom opasnosti ili s nekom dogođenom katastrofom koja ne bi imala ultimativne razmjere.

Novovjeka znanost i novovjeka epoha

Novovjeka znanost kao poseban oblik znanosti predstavlja dominantni tip znanja koji je konstituirao novi vijek kao povijesnu epohu. Velika obnova stare znanosti (*instauratio magna*), odnosno zasnivanje novovjeke znanosti počinje utvrđivanjem općeg cilja znanosti, koji se kao zahtjev vremena pred nju postavlja. Francis Bacon i René Descartes, koje možemo smatrati začetnicima novovjeke znanosti, a time i duhovnim utemeljiteljima novog vijeka kao povijesne epohe, suglasno su, s vremenskim primatom koji pripada F. Baconu, utvrdili opći cilj znanosti kao stvaranje znanja koje je korisno za život i služi cjelokupnom čovječanstvu. F. Bacon tako određuje cilj znanosti kao »službu u korist života«. ⁷ R. Descartes, koristeći istu terminologiju, govori o znanstvenim spoznajama »koje su za život veoma korisne« i služe općem dobru svih ljudi. ⁸

Opći cilj znanosti postavljen je, dakle, na etičkoj razini, gdje je formuliran u duhu etičke pozicije »generičkog utilitarizma«. ⁹ Kao takav formalne je naravi i služi za etičko utemeljenje strateškog cilja znanosti. Strateški cilj znanosti sadržajne je naravi i formuliran je kao strateška zadaća ovladavanja prirodom. U tome su oba filozofa također suglasna. Strateški cilj nadalje određuje metodološku konstituciju znanosti i njene organizacijske forme. Metodološkom rekonstrukcijom stare znanosti uspostavlja se znanje kao moć koja se koristi za postizanju strateškog cilja znanosti. Time je zatvoren konceptualni krug novovjeke znanosti i uspostavljen je model znanstveno-tehničkog napretka kao način funkcioniranja nove povijesne epohe. Model, međutim, ima konstrukcijsku grešku, odnosno ugrađenu pogrešnu pretpostavku da znanstve-

⁷ Francis Bacon, *Novi organon*, Naprijed, Zagreb 1986., str. 12.

⁸ René Descartes, *Rasprava o metodi*, Matica hrvatska, Zagreb 1951., str. 50.

⁹ Usp. Ante Čović, *Etika i bioetika. Razmišljanja na pragu bioetičke epohe*, Pergamena, Zagreb 2004., str. 48–54.

no-tehnički napredak, koji konstantno povećava moć čovjeka nad prirodom, istodobno u istoj mjeri povećava i korist za čovjeka. Model je imao i dva međusobno povezana previda; prvi je da je čovjek i sam dio prirode, tako da moć nad prirodom ujedno znači i moć nad čovjekom; drugi je da uporaba moći ne može znatnije zastraniti te da stoga ne zahtijeva posebnu regulaciju i kontrolu.¹⁰

Povijest novog vijeka načelno se odvijala kao postupno odvajanje strateškog cilja novovjeke znanosti od njenog etičkog postamenta do završne točke u kojoj su se našli u izravnoj suprotnosti. U konkretnom pogledu, to se odvijalo kao postupno pretvaranje kategorije *generičke koristi* u kategoriju *generičke opasnosti* do završne točke u kojoj je opasnost postala očiglednom i totalnom. To je ujedno bila točka koja je označila slom modela znanstveno-tehničkog napretka i kraj novog vijeka kao povijesne epohe.

Kraj novog vijeka i događanje prijeloma epoha

Prijelom epoha ne bismo trebali nazivati *događajem* nego *događanjem*. Bilo bi neprimjerno uopće zamišljati da bi se zaokret u punoj dubini i širini svjetske povijesti, koji kao vidljivi rezultat dolazi na kraju postupnih mijena, tendencija i oscilacija koje traju stojećima, zbilo u jednom danu, mjesecu ili godini. Najmanja vremenska jedinica u okviru koje bi se moglo smještati događanje prijeloma epoha jest desetljeće. No prije utvrđivanja vremenskog okvira nužno je detektirati *locus* promjene, splet činjenica i okolnosti, u kojem su prethodne tendencije i postupne mijene dosegnule ispunjenost, što podrazumijeva i konkretni poticaj i učinak na razvijanje nove epohalne svijesti i osjećajnosti na najširem planu.

Ako *locus* promjene koja je označila kraj novog vijeka i ulazak u razdoblje prijeloma epoha želimo predočiti u jednoj točki, onda je to sinergijski učinak dvaju međusobno nezavisnih znanstveno-tehnoloških postignuća:

- 1) oslobađanje atomske energije, stvaranje atomske bombe, njena uporaba, utrka u gomilanju arsenala nuklearnog oružja do razine razorne

¹⁰ Francis Bacon s omalovažavanjem pristupa problemu moguće zlorabe moći, što je donekle i razumljivo jer, dok je bio zaokupljen nastojanjima oko uspostavljanja sustava znanstvene moći, nije mu se među prioritetima moglo naći razmišljanje o ograničavanju njene uporabe: »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.« – F. Bacon, *Novi organon*, str. 118.

moći na kojoj je postalo mogućim uništenje ukupne civilizacije i života na Planetu;

- 2) rekombiniranje genetskog materijala (rekombinantna DNK tehnologija), probijanje prirodnih barijera u miješanju vrsta i stvaranje prirodno neverificiranih oblika života.

Ova dva, usporedivo dalekosežna znanstveno-tehnološka dostignuća nezavisno su ostvarena u različitim znanstvenim disciplinama i u nešto dužem vremenskom razdoblju. Njihov ključni sinergijski učinak u stvarnosti, kao i s time povezane ključne reakcije na planu epohalne svijesti, dogodio se tijekom šestog, sedmog i osmog desetljeća prošlog stoljeća. Međutim, s obzirom na okolnost da su i preostala dva desetljeća druge polovice dvadesetog stoljeća bila ispunjena u tom kontekstu relevantnim događajima, čini se logičnim i opravdanim da se druga polovica dvadesetog stoljeća uzme kao primjereni širi vremenski okvir u koji se može smjestiti faktično okončanje novog vijeka kao povijesne epohe i početak procesa izmjene epoha.

Atomske su bombe bačene na Hirošimu i Nagasaki 1945. godine, međutim, to je otpočetak bilo popraćeno s ambivalentnim stavom.¹¹ Užasavajući učinak u stotinama tisuća mrtvih bio je sediran činjenicom da je time okončan Drugi svjetski rat, premda su vojni analitičari utvrdili da za bacanje atomskih bombi u tom trenutku nije postojalo strateško opravdanje s obzirom na okolnost da je ishod rata već bio odlučan. Ambivalentni se stav održavao do prve velike krize u kojoj je zaprijetila stvarna opasnost od nuklearnog rata i šire uporabe nuklearnog oružja. Bila je to tzv. *kubanska raketna kriza* s vrhuncem napetosti u listopadu 1962. godine, kada se cijelo čovječanstvo suočilo s visokom vjerojatnošću izbijanja nuklearnog sukoba. U toj situaciji anulirani su svi taktički momenti koji su zamagljivali sliku prve uporabe nuklearnog oružja. Pojavila se opasnost samouništenja u čistom obliku, u kojoj su postali nebitni taktički momenti i strateški ciljevi sukobljenih strana, njihova obrazloženja, ideologije i politike. Bio je to neposredni doživljaj totalne opasnosti. Nuklearni arsenali bili su dostatni za uništenje ukupne civilizacije i života na Planetu.

¹¹ »Prva uporaba bombe nad Hirošimom još je proizlazila iz kalkucija modernog vođenja rata tako da je zadnji od tih ratova privela kraju. No uistinu se tom uporabom etabliralo novo stanje svijeta, početak i ishod koji je neusporediv sa svojom pretpoviješću. Ni pobjeda kao ni prevlast koja bi iz nje proizlazila, pa ni mir, onako kako su se do tada mogli razumjeti, nisu slijedili iz tog događaja.« – Dieter Henrich, *Ethik zum nuklearen Frieden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990., str. 9.

Nakon više decenija istraživanja kromosoma i genske strukture, biologima je prvi put 1973. godine uspjelo rekombinirati genetski materijal dva nesrodna organizma i stvoriti novi rekombinirani genom. Time je otpočela »revolucija genetičkog inženjerstva« koja je, tehnologijom rekombiniranja gena, uspjela zaobići prirodne barijere odnosa među vrstama živih bića i na razini stanice otvoriti područje slobodnog kreiranja životnih oblika. Dva desetljeća prije toga otkrivena je dvostruka spiralna zavojnica DNK (Francis Crick i James Watson, 1953. godine), čime je bio otvoren put za znanstveno-povijesnu avanturu uplitanja u gensku podlogu života.¹²

Ovdje se ne radi o jednom od mnoštva »revolucionarnih« postignuća, kakvima je ispunjena povijest znanosti, nego o iskoraku u višu, odnosno najvišu razinu znanstvene moći na kojoj čovjek uzurpira stvoriteljske ovlasti nad prirodom. Govorimo o »uzurpiranju«, a ne »zadobivanju« ovlasti jer u ovom je slučaju stvoriteljsko zadiranje u prirodni red omogućeno tek na tehnološkoj razini, dok nije, i ne može biti, istodobno zasnovano i na drugoj stvoriteljskoj pretpostavci – na raspolaganju apsolutnim znanjem. Piramida života, koja je milijardama godina slagana i usklađivana snagom stvaranja ili samostvaranja, u hipu je pretvorena u biološku »kulu babilonsku«, na kojoj su genetički inženjeri, s pomršenim jezicima i konfuznim vizijama, počeli raditi doslovce sve što bi im palo na um, ne obazirući se na statiku tornja i opasnosti njegova urušavanja. Kao da su se upustili u natjecanje sa starogrčkom mitologijom koja je proizvela impozantan broj najčudnovatije rekombiniranih mitoloških bića.

Kao ilustraciju navodimo tri primjera u izboru Jeremyja Rifkina: ubacivanjem gena ljudskog hormona rasta u embrij miša stvoren je 1983. godine »supermiš« koji je rastao dvostruko brže i narastao dvostruko više od primjeraka vrste koju je napustio te uredno prenio gen ljudskoga hormona rasta na svoje potomstvo; godinu dana kasnije, spajanjem stanica embrija kože i ovce u novi embrij, koji je implantiran u nadomjesnu životinju, stvorena je himera »kozy-ovce«; godine 1986. znanstvenici su gen krijesnice, koji stvara svjetlo, unijeli u genetski kod duhana i dobili su listove duhana koji svijetle.¹³ Sudeći prema zadnjem primjeru, može-

¹² O povijesti nastanka tehnologije genetičkog modificiranja te o njenim društvenim, povijesnim i etičkim aspektima usp. Ivica Kelam, *Genetički modificirani usjevi kao bioetički problem*, Pergamena, Visoko evanđeosko teološko učilište u Osijeku, Centar za integrativnu bioetiku Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, Osijek 2015., str. 29–41.

¹³ Jeremy Rifkin, *Biotehnoško stoljeće. Trgovina genima u osvjetljenju novog svijeta*, prevela Ljerka Pustišek, Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb 1999., str. 33.

mo zaključiti da su genetički inženjeri, u tom imaginarnom natjecanju, uspjeli nadmašiti mitotvornu maštu starih Grka koji su smatrali da čak ni u mitološkoj tehnologiji rekombiniranja nije moguće ni dopušteno miješanje bića iz biljnog i životinjskog svijeta.

Novu ulogu koju je čovjek ovim znanstveno-tehnološkim iznašašćem preuzeo u odnosu prema prirodi i životu Jeremy Rifkin oslikava na sljedeći način:

»Pomoću ove novootkrivene sposobnosti pronalaženja, pohranjivanja i manipuliranja svih kemijskih šablona živih organizama mi sada preuzimamo novu ulogu u prirodnom nacrtu stvari. Po prvi put u povijesti postajemo stvaratelji samog života. Počinjemo reprogramirati genetske kodove živih bića kako bismo zadovoljili svoje kulturne i gospodarske potrebe i želje. Uzimamo na sebe zadaću drugog Stvaranja, ovaj put sintetičkog i u službi zahtjeva djelotvornosti i produktivnosti.«¹⁴

Pritom je Rifkin u preuzimanju »nove uloge u prirodnom nacrtu stvari« prepoznao ostvarivanje programskog cilja Baconove velike obnove znanosti, koji se sastoji u pokoravanju prirode u službi ljudskog roda:

»Mnogi od današnjih najboljih molekularnih biologa nasljednici su baconovske tradicije. Oni svijet vide u redukcionističkom smislu, a sebe sa zadaćom velikih stvaratelja koji stalno obrađuju, rekombiniraju i reprogramiraju genetske komponente života, kako bi stvorili što pokornije, djelotvornije i korisnije organizme koji će služiti čovječanstvu.«¹⁵

Želimo li oslobađanje atomske energije i rekombiniranje genetskog materijala svesti na zajednički nazivnik, onda je to manipulativno zadiranje u jezgru osnovne jedinice materijalnog postojanja (atom) i u jezgru osnovne jedinice organskog postojanja (stanica).¹⁶ Po implikacijama i mogućim učincima to su zasigurno najdalekosežnija znanstveno-tehnološka dostignu-

¹⁴ Ibid., str. 34.

¹⁵ Ibid., str. 277.

¹⁶ Svodenje na zajednički nazivnik »zadiranja u jezgru« (života i materije) snažno se nameće ne samo linijom jezične asocijacije nego i linijom najdubljeg smisla, tako da takvo zapažanje nalazimo kod brojnih autora. Hans Jonas uspoređuje »biologiju jezgre« i »fiziku jezgre« te zaključuje: »U oba slučaja novo područje, pored teorijski uzbudljivih, ima i praktično zastrašujuće aspekte. Čini se da je to zadiranje u jezgru stvari po sebi.« – usp. Hans Jonas, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1987., str. 196. Günter Altner u uvodu knjige u kojoj u situaciji krize opstanka uspostavlja dijalog između prirodnih znanosti i teologije poručuje: »Razbijanje jezgre atoma i jezgre stanice povod je za produbljeno razmišljanje o prirodi kao procesnom događanju.« – Günter Altner, *Die Überlebenskrise in der Gegenwart. Ansätze zum Dialog mit der Natur in Naturwissenschaft und Theologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1987., str. X.

ća u ukupnoj povijesti znanosti.¹⁷ Jeremy Rifkin neopravdano ih smješta u kontekst 20. stoljeća, iako im s pravom pripisuje »neusporedivu silnu snagu promjene fizičkog i prirodnog svijeta«. ¹⁸ Međutim, pravi horizont za njihovo sagledavanje jest epohalni okvir novog vijeka jer je upravo u tim dostignućima epoha novog vijeka iscrpila svoj unutrašnji potencijal i dospjela do svog kraja, strateški cilj Baconove obnovljene znanosti doživio je svoje potpuno ostvarenje (ovladavanje prirodom), ali i potpuni raskorak s etičkim ciljem ostvarivanja koristi za ljudski rod, dok je ideja znanstveno-tehnološkog napretka, kao implicirana filozofijskopovijesna podloga novog vijeka, doživjela svoj konačni krah. U tim dostignućima čovječanstvo je, umjesto najavljujane koristi, dobilo izglednu mogućnost totalnog samouništenja, i to po dvije linije: linijom vanjskog, fizičkog razaranja i linijom unutrašnjeg, biološkog razaranja. Stanje izgledne mogućnosti samouništenja može se razložiti u tri svoja aspekta:

- 1) u objektivnom pogledu, to je stanje opasnosti (s obzirom na ostvarenu moć nad prirodom);
- 2) u subjektivnom pogledu, to je stanje strepnje pred budućnošću i stanje zabrinutosti za budućnost;
- 3) u etičkom pogledu, to je stanje povijesne odgovornosti.

Opasnost, budućnost i povijesna odgovornost postale su temeljnim kategorijama koje, razložene u subordinirane konceptualne sklopove i otvorene pojmovne nizove (znanje, moć, život, ljudska živa bića, ne-ljudska živa bića, okoliš, opstanak, održivost, preživljavanje...), tvore kategorijalni aparat kojim je moguće adekvatno sagledati i osvijestiti povijesnu situaciju događanja prijeloma epoha, u kojoj se i sami nalazimo, ali isto tako osmisliti i idejno projektirati epohu koja nastupa.

¹⁷ Ako se vratimo pokušaju tumačenja *Knjige postanka* u kontekstu okončanja znanstveno-tehničke epohe, onda se u navedenim dostignućima doista može prepoznati zabranjeni plod koji je Eva ubrala sa stabla spoznanje dobra i zla. – Usp. A. Čović, *Etika i bioetika*, str. 54–59. Zanimljivo je, u ovom kontekstu, da Van Rensselaer Potter svoju zamisao o »opasnom znanju«, za koju kaže da »nije nova, budući da se spominje u Knjizi postanka«, sadržajno, a ne tek simbolički, legitimira na biblijskoj pripovijesti o prijestupu prvih ljudi koji su jeli plodove sa stabla zabranjenog znanja«. – Usp. Van Rensselaer Potter, *Bioetika – most prema budućnosti*, prevela Iris Radinović, Medicinski fakultet Sveučilišta u Rijeci – Katedra za društvene znanosti, Hrvatsko društvo za kliničku bioetiku, Hrvatsko bioetičko društvo, Međunarodno udruženje za kliničku bioetiku, Rijeka 2007., str. 101.

¹⁸ J. Rifkin, *Biotehnološko stoljeće*, str. 281.

Pojmovna trijada u temelju nove epohe

Nema nikakve dvojbe da je osvještavanje povijesnih prilika u kojim živimo počelo od doživljaja egzistencijalne ugroženosti, podjednako na osobnoj i na generičkoj razini. Nije, dakle, riječ o opasnosti kao istraživačkoj hipotezi, nego o opasnosti kao egzistencijalnoj tezi.¹⁹ Zato nailazimo na začuđujuće podudarnosti u dijagnostičkim artikulacijama povijesne situacije, uključujući temeljne kategorije njezina teorijskog sagledavanja, koje nisu nastale kao slaganje u mišljenjima linijom autorskog utjecaja, nego kao slaganje u temeljnim reakcijama u odnosu na zadanu povijesnu situaciju.

Najbolji primjer kategorijalne podudarnosti nalazimo u djelima Hansa Jonasa i Vana Rensselaera Pottera, koje, u povijesnoj simetriji prema R. Descartesu i F. Baconu, nije pretjerano nazvati duhovnim utemeljiteljima nove epohe. Autorska interakcija među njima bila je minimalna i, čini se, jednostrana.²⁰ Potpuno nezavisno jedan od drugoga, u svojim su ključnim djelima, koja su objavili tijekom istog desetljeća, razvili identičnu pojamovnu trijadu opasnosti, budućnosti i odgovornosti te je položili u temelje nove epohe. Teorijsku intrigantnost njihova slaganja uvećava činjenica da dolaze iz posve različitih znanstvenih područja i različitih sfera profesionalne djelatnosti. Riječ je o dijagnostičkoj jednodušnosti, pri čemu se njihovi nalazi i posebice terapijski prijedlozi umnogome razlikuju.²¹ Jednodušni su u postavljanju dijagnoze vremena. To je – *opasnost*. Opasnost nije simptom nego stanje. Štoviše, to

¹⁹ »U ovom je vijeku dostignuta ta dugo pripremana točka kad opasnost postaje očigledna i kritična.« – Hans Jonas, *Princip odgovornost. Pokušaj jedne etike za tehnološku civilizaciju*, preveo Slobodan Novakov, Veselin Masleša, Sarajevo 1990., str. 195.

²⁰ Hrvoje Jurić o tome kaže da »između Jonasa i Pottera nije bilo osobnih kontakata, a što se tiče međusobne lektire, pronašli smo samo jedno mjesto koje govori o tome da je Potter bio upoznat s Jonasovim djelom«. – Hrvoje Jurić, *Etika odgovornosti Hansa Jonasa*, Pergamena, Zagreb 2010., str. 256.

²¹ U osnovi komplementarni odnos njihovih teorijskih pozicija i doprinosa od iznimne je važnosti u širem kontekstu rasprave o aktualnom povijesnom prijelomu, ali je ovdje donekle izvan fokusa, pa upućujemo na iscrpnu elaboraciju Hrvoja Jurića u već navedenoj knjizi (ibid., str. 232–261). Navodimo tek zanimljivu poantu kojom Jurić zaokružuje usporednu analizu: »Iz dijagnoze vremena, te uvida u (ne)mogućnost postojećih etičkih koncepcija da ponude odgovore na zamašna pitanja koja se s obzirom na to postavljaju, i kod Jonasa i kod Pottera proizlazi zaključak kako nove okolnosti ljudskoga djelovanja, odnosno izmijenjena bit ljudskog djelovanja zahtijevaju jednu 'novu etiku'. Program jedne takve nove etike Jonas nudi u svojoj etici odgovornosti kao 'etici za tehnološku civilizaciju', a Potter u svojoj bioetici kao 'mostovnoj', a kasnije i 'globalnoj bioetici'. Da bismo naglasili srodnost ovih dviju namjera, reći ćemo kako bi Jonasovoj etici budućnosti kao makroetici za tehnološku civilizaciju potpuno pristajao naziv 'globalna bioetika', jednako kao što bi Potterovoj budućnosno orijentiranoj globalnoj bioetici pristajao naziv 'etika za tehnološku civilizaciju'.« – Ibid., str. 257.

je postalo stanje svijeta koje (više) nije prolazno, nego ima trajni – ontološki status. Opasnost o kojoj govorimo nije djelomična nego potpuna, totalna, ultimativna. Opasnost je postala eshatološkom kategorijom. Svijet je stao na put samouništenja s mogućnostima odgađanja, ali, u naravnom redu stvari, bez mogućnosti konačnoga spasa.

Pojam opasnosti u dosadašnjoj filozofiji, čak ni onaj egzistencijalističke provenijencije, nije prešao iz obično-jezičnog u kategorijalni status. Najdalje je u tom smjeru otišao Martin Heidegger koji, osebujnim misaono-jezičnim poigravanjem tehniku prepliće i izjednačava s opasnošću, da bi opet u opasnosti samoj naznačio mogući put spasa (obrat, *die Kehre*).²² Opasnost je postala filozofskom i etičkom kategorijom tek u kontekstu osvještavanja krajnjih konzekvencija novovjeke znanosti i u kontekstu rasprave o kraju novog vijeka. Stoga je razumljivo da je njemački teolog Romano Guardini, koji je među prvima otvorio tu raspravu te u dobro pogodaenom trenutku (1950. godine) obznanio kraj novoga vijeka, pojmu opasnosti pridao dramatičnu važnost i njime obilježio početak nove povijesne epohe:

»Sa svim tim je konstitutivna opasnost, koja leži u slobodi, poprimila urgentni oblik. Znanost i tehnika učinile su energije prirode i samog čovjeka tako raspoloživim da mogu nastupiti opća razaranja nesagledivih razmjera, akutna kao i kronična. S najpotpunijim pravom može se reći da od sada počinje novi odsječak povijesti. Od sada pa zauvijek čovjek će živjeti na rubu opasnosti koja se odnosi na cjelinu njegova bića i koja će se stalno povećavati.«²³

Van Rensselaer Potter: opasno znanje

Van Rensselaer Potter kategoriju opasnosti povezuje sa znanjem kao njenim izvorištem, tako da se opasnost pojavljuje u formi pridjeva, a ne imenice. On govori o »opasnom znanju«. Pridjevski status pojma opasnosti nije kod Pottera proizišao iz konceptualne slabosti, nego je rezultat njegove vizionarske snage. Inače, kada se upuštamo u analizu Potterova djela, treba

²² Usp. Heideggerove spise »Pitanje o tehnici« i »Okret« u: Martin Heidegger, *Uvod u Heideggera*, preveo Josip Brkić, Centar za društvene djelatnosti omladine RK SOH, Zagreb 1972., str. 89–134.

²³ Romano Guardini, »Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung«, u: Romano Guardini, *Das Ende der Neuzeit / Die Macht*, Matthias-Grünwald-Verlag, Verlag Ferdinand Schöningh, Mainz, Paderborn 1995., str. 76. Spis »Das Ende der Neuzeit« sadrži predavanja koja je Guardini držao u razdoblju od 1947. do 1949. na Sveučilištu u Tübingenu i na Sveučilištu u Münchenu, a prvi je put objavljen 1950. godine (Hess Verlag, Basel).

imati u vidu da je njegov pristup i njegov način mišljenja vizionarski, a u nekim dionicama prerasta u proročki govor. Osim proročkog govora Potter je imao i proročku sudbinu kojom je zadovoljio evendeoski obrnuti kriterij da nitko nije prorok u svojoj domovini (*nemo propheta in patria sua*). Amir Muzur i Iva Rinčić, europski istraživači Potterova života i djela te autori prve monografije o Potteru, o tome kažu: »Jedno od najintrigantnijih pitanja povijesti bioetike je zašto je Potter bio i ostao toliko sustavno i dugotrajno marginaliziran u SAD-u.«²⁴ Proroštvo je jedna od najstarijih institucija kolektivnog orijentiranja u povijesti čovječanstva, ali je izgubila vjerodostojnost zbog uvjerljive prevage protuinstitucije »lažnog proroka«. Zato, u slučaju Pottera, ostanimo na vizionarstvu. Njegove vizionarske intuicije, oslonjene na bogato istraživačko iskustvo znanstvenika, biokemičara i onkologa, te na znanstveno utvrđenu faktografiju, prodiru mnogo dublje od standardnoga znanstveno-analitičkog aparata. Prodiru do srži problema. Kao dokaz za to neka nam posluži Potterovo povezivanje pojma opasnosti s pojmom znanja.

Situiranjem opasnosti u znanje Potter je postavio fokus na srž problema suvremene znanstveno-tehničke civilizacije, što je nužna pretpostavka za pravilno osvještavanje i moguće razrješavanje aktualne povijesne krize koja u scenarijima svoga raspleta, među ostalim, ima ucrtanu i mogućnost samouništenja čovječanstva. To je ujedno važna protumjera protiv zaborava i zamagljivanja ishodišta problema čije opasne posljedice eksponencijalno rastu, tako da ih je, tehnički gledano, nemoguće suzbiti na razini producirane opasnosti jer znanstveno-tehnički pogon, koji je i sam upregnut u njihovo suzbijanje, proizvodi više novih opasnih posljedica nego što može otkloniti starih.

Potter, doduše, razmatra fenomenologiju opasnog znanja na većem broju primjera, od onih s najočitijim značajkama opasnosti, kao što je razvijanje ratnih sredstava (bojni plinovi, kemikalije za uništavanje usjeva, atomska bomba i sl.), preko primjera naknadno otkrivenih štetnih nuspojava (DDT, talidomid, insekticidi i sredstva za uništavanje korova), do riskantnih sredstava za kontrolu životnih procesa. To je opasno znanje na razini posljedica koje su inače općepoznate i šire priznate, često *post festum*, čak i od strane onih koji su doprinijeli njihovom nastanku. No mnogo je važnije utvrditi genezu i konstituciju opasnog znanja te tako doći do samog izvorišta opasnosti.

²⁴ Amir Muzur, Iva Rinčić, *Van Rennselaer Potter i njegovo mjesto u povijesti bioetike*, Pergamena, Zagreb 2015., str. 155. U nastavku na navedeno mjesto autori donose bogatu faktografiju domovinskog ignoriranja V. R. Pottera (usp. *ibid.*, str. 155–161).

Najsazetija definicija opasnog znanja glasi da je to »nedovoljno znanje«. ²⁵ Oznaka »nedovoljnosti« nije sadržajna, nego strukturna oznaka, što znači da se ne odnosi na razinu istraženosti ili poznavanja sadržaja znanja. Naravno da se u stvarnosti i to može pojaviti kao problem, ali to ovdje nije predmet razmatranja. Oznaka »nedovoljnosti« odnosi se na strukturu ili konstituciju znanja, što znači da je opasno znanje konstitucijski nepotpuno znanje te da mu nedostaje strukturni ili konstitutivni moment koji može biti samo neka druga vrsta znanja. Tu drugu vrstu znanja Potter naziva *mudročću* i definira je kao »znanje kako upotrijebiti znanje za društvenu dobrobit«. ²⁶ Time smo došli smo u priliku da početnu sažetu definiciju možemo proširiti i donekle varirati:

»Opasno znanje definirano je kao znanje koje se nakupilo brže nego ga je mudrost mogla svladati.« ²⁷

Oznaka opasnog znanja ne odnosi se na neko posebno znanje ili dio znanja koji može imati opasnu posljedicu, pa mu stoga treba pridružiti mudrost kako bi se ta posljedica spriječila. Oznaka opasnog znanja odnosi se na ukupnost znanja, na znanje kao takvo, dakako, ako je konstitucijski nepotpuno. Potter izrijeком tvrdi da znanje »samo po sebi ne može biti bitno dobro ili loše« te da ga njegove primjene »čine opasnim ili korisnim«. ²⁸

Potter pritom ne ispušta iz vida novovjeko (baconovsko) određenje znanja kao moći te naglašava kako je upravo linijom tog određenja i došao do dijagnostičke ideje o opasnom znanju: »Ono što je potaklo vjerovanje u koncept opasnog znanja je znanje koje predstavlja moć, a kada je znanje jednom dostupno, iskoristit će se kao moć kada god je to moguće. Jednom stečeno znanje nikada se ne može ostaviti u knjižnici da skuplja prašinu ili zaključati u trezor.« ²⁹ Na drugom mjestu još jednom naglašava činjenicu nepovrativosti stečenog znanja i njegovih implikacija: »Opasno znanje nikada se ne može vratiti u laboratorije iz kojih je poteklo.« ³⁰ Osim toga, tvrdi Potter, opasno znanje se »često ne prepoznaje kao takvo u trenutku njegova otkrića«. ³¹ Sve to upućuje na zaključak da znanje svoju konstitucionalnu potpunost mora postići u procesu nastanka, a ne u fazi primjene.

²⁵ V. R. Potter, *Bioetika – most prema budućnosti*, str. 105.

²⁶ Ibid., str. 29.

²⁷ Ibid., str. 109.

²⁸ Ibid., str. 102.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid., str. 93.

³¹ Ibid., str. 102.

U nepotpunoj konstituciji opasnog znanja odslikava se metodološka konstitucija novovjeke znanosti koja ga proizvodi. Riječ je o metodološkom redukcionizmu koji znanstveno znanje svodi isključivo na njegovu uporabnu dimenziju. Takvo znanje, bez orijentacijske dimenzije, kao nepotpuno i nedovršeno postaje – opasno znanje.³² Time se razmjerno sužava i cjelina znanstvenog znanja, dok se na institucionalnoj razini sustav znanosti sužava na prirodne i tehničke znanosti. Društveno-humanističko znanje gubi konstitutivnu ulogu u tvorenju znanstvenog znanja, a društveno-humanističke znanosti bivaju znanstveno delegitimirane, što ima izravne reperkusije na njihov društveni i financijski položaj.

Proces izopćavanja društveno-humanističkog znanja iz univerzuma znanstvenog znanja doveden je do kraja u proklamaciji o konačnoj, vakuumski ojačanoj razdvojenosti »dviju kultura«. Proklamaciju je obznanio C. P. Snow 1959. godine u svom poznatom predavanju o »dvjema kulturama«. U podlozi razdvojenih kultura stoje, s jedne strane, prirodne znanosti i, s druge strane, humanističko-društvene znanosti. Teza nije izražena tim riječima jer je knjiga nastala u jezičnoj kulturi u kojoj je (ne)znanstveni status društveno-humanističkih znanosti preliminarno riješen već na leksičkoj razini. Autor ne zagovara razdvajanje nego (sa žaljenjem) konstatira razdvojenost kao završen proces. Teza o dvjema kulturama izazvala je žustru i široku raspravu koja traje do danas. Rasprava je, među ostalim, iznjedrila i teorijski konstrukt tzv. »treće kulture«, koji je nastavio svoju samostalnu kulturnu egzistenciju. Proklamacija o dvjema kulturama izvan međusobne komunikacije razotkrila je neuralgičnu točku aktualnog procesa prelamanja svjetsko-povijesnih epoha i utoliko je možemo smatrati pouzdanom mrtvozorničkom potvrdom kraja novog vijeka, koje je predočena u vremenskom okviru koji smo već utvrdili kao razdoblje okončanja te povijesne epohe:

»Točka u kojoj se sudaraju dvije teme, dvije discipline, dvije kulture – dvije galaksije, ako se može tako reći – trebala bi stvoriti kreativne šanse. U povijesti duhovne djelatnosti to je uvijek bilo mjesto gdje je dolazilo do nekih proboja. Sada postoje šanse. Ali one su, takoreći, u vakuumu jer oni koji pripadaju dvjema kulturama ne mogu razgovarati jedni s drugima.«³³

Na tu proklamaciju nadovezuje Potter svoj životni projekt izgradnje bioetike kao nove discipline s povijesno-epohalnom zadaćom, što u punoj jasnoći

³² Podjela znanja na uporabno i orijentacijsko znanje, koja je inače ušla u standardni pojmovnik integrativne bioetike, potječe od njemačkoga filozofa Jürgena Mittelstraßa. Mittelstraßova podjela po smislu je podudarna s Potterovim razlikovanjem opasnog znanja i mudrosti, pa smo ovdje iskoristili heurističke prednosti kombiniranja njihovih različitih terminoloških rješenja. – Usp. Jürgen Mittelstraß, *Wissenschaft als Lebensform. Reden über philosophische Orientierungen in Wissenschaft und Univeristät*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1982., str. 7, 20, 28, 50, 58.

³³ C. P. Snow, »The Rede Lecture (1959)«, u: C. P. Snow, *The Two Cultures*, Cambridge University Press, Cambridge 2012., str. 16.

daje do znanja u uvodnom pasusu predgovora knjizi *Bioetika – most prema budućnosti*:

»Svrha ove knjige je doprinijeti budućnosti ljudske vrste promicanjem oblikovanja nove discipline, discipline Bioetike. Ukoliko postoje ‘dvije kulture’ za koje se čini kako ne mogu razgovarati jedna s drugom – prirodne i humanističke znanosti – te ako je ovo dijelom razloga zašto se budućnost čini upitnom, tada bismo možda mogli izgraditi ‘most za budućnost’ izgradnjom discipline Bioetike kao mosta između ove dvije kulture.«³⁴

Tako je nastala ideja »mostovne bioetike«, kako se često naziva Potterov bioetički projekt. Metafora mosta vrlo jasno otkriva povijesnu misiju bioetike, i to najviše preko dvoznačnog određenja uloge mosta. Riječ je, s jedne strane, o mostu između prirodnih i humanističkih znanosti te, s druge strane, o mostu prema budućnosti. Most prema budućnosti jednoznačan je metaforički iskaz za omogućavanje da budućnosti bude, odnosno za omogućavanje opstanaka čovjeka. U tom aspektu, Potter će bioetiku pobliže odrediti kao »znanost opstanka« i dodijeliti joj zadaću razvijanja mudrosti:

»Čovječanstvu je hitno potrebna nova mudrost koja će pružiti ‘znanje kako koristiti znanje’ za čovjekov opstanak te poboljšanje kvalitete života. Ovakav koncept znanja kao smjernice za djelovanje – znanje kako koristiti znanje za društvenu dobrobit – mogao bi se nazvati *Znanost opstanka* (...).«³⁵

Zaključak koji možemo izvesti iz Potterova povezivanja tih dviju mostovnih namjena bioetike glasi da je uspostavljanje veze između prirodnih i humanističkih znanosti, među kojima je komunikacija prekinuta, preduvjet za opstanak čovjeka, odnosno da prekinuta povezanost prirodnih i humanističkih znanosti dovodi u pitanje budućnost (opstanak) ljudske vrste. Na koji način? Pa tako što bez interakcije prirodnih i humanističkih znanosti nastaje opasno znanje. A opasno znanje donosi za opstanak opasna znanstveno-tehnička postignuća, među njima i ona najdalekosežnija, koja smo označili kao »*locus* epohalne promjene«. Time postaje razvidnom opravdanost Potterova povezivanja pojma opasnosti s pojmom znanja.

Hans Jonas: opasne posljedice

Za razliku od Pottera, Hans Jonas će kategoriju opasnosti situirati u budućnost i povezati je ne sa znanjem, nego izravno s izglednim posljedicama

³⁴ V. R. Potter, *Bioetika – most prema budućnosti*, str. 23.

³⁵ Ibid. str. 29.

Baconova koncepta znanja kao moći. Razliku u načelu možemo smatrati perceptivnom, odnosno perspektivnom, s time što u jednom aspektu ona ipak prerasta u razliku supstancijalne naravi. Potter kategoriju opasnosti sagledava i definira na uzročnoj razini, a Jonas na posljedičnoj. Ako njihov odnos nastavimo objašnjavati uz pomoć medicinske metaforike, kao što smo već krenuli, onda možemo kazati da će, na temelju podudarne povijesne dijagnostike, terapijsko rješenje Potter ponuditi na uzročnoj, a Potter na posljedičnoj razini. Tu se otvara supstancijalni aspekt njihove različitosti, koji medicinskim rječnikom možemo objasniti kao razliku etiološkog (uzročnog) i simptomatskog liječenja. No i ta se razlika daje »familijarizirati« ako se pozovemo na već iskazanu ocjenu o komplementarnosti njihovih djela.

Tražeci orijentir u situaciji »etičkog vakuuma«, koji je nastao uslijed kategorijalne nedoraslosti tradicionalne etike da se suoči s izazovima znanstveno-tehničke civilizacije, Jonas će ga naći u opasnosti i pritom će kategoriji opasnosti doznačiti sistemsko mjesto u budućnosti:

»Ovdje predočeno istraživanje zauzima svoj stav prema ovom vakuumu (...). Što da posluži kao kompas? Opasnost koju unaprijed zamišljamo! U njezinu odsjevu iz budućnosti, u pomolu njezina planetarnog obuhvata i utona onog humanog što će ga ona prouzrokovati, moći ćemo najprije otkriti one etičke principe iz kojih se mogu izvesti nove obveze nove moći. To je ono što ja nazivam 'heuristikom straha': samo ako predvidimo mogućnost razaranja čovjeka, moći ćemo doći do onog pojma čovjeka koji treba sačuvati od toga.«³⁶

Jonas, naravno, ne tvrdi da opasnost dolazi iz budućnosti nego da transmisijom straha djeluje iz budućnosti. Nastanak opasnosti objašnjava u dijagnostičkom okviru Baconova programa ovladavanja prirodom, ali tek u razini realiziranih posljedica, pri čemu razmjere opasnosti mjeri prema razmjerima uspjeha u realizaciji programa.

»Opasnost dolazi od predimenzioniranosti prirodno-znanstveno-tehničko-industrijske civilizacije. Ono što možemo nazvati Baconovim programom, naime, da se znanje usmjeri na gospodstvo nad prirodom, a gospodstvo nad prirodom da se iskoristi za poboljšanje sudbina ljudi. (...) Baconov ideal o gospodstvu nad prirodom putem znanstvene tehnike prijeti, dakle, katastrofom zbog veličine njegova uspjeha.«³⁷

Problem opasnosti Jonas, dakle, zahvaća tek na razini »prekomjernosti uspjeha«,³⁸ a ne na razini koncepta znanja kao moći na kojoj je »prekomjernost uspjeha« načelno omogućena i metodološki pripremljena. U analizi pre-

³⁶ H. Jonas, *Princip odgovornost*, str. 7–8.

³⁷ *Ibid.*, str. 197.

³⁸ *Ibid.*, str. 7.

komjernog uspjeha u podčinjavanju prirode Jonas pokazuje slabost, koja će se ispostaviti kao konstanta u njegovu promišljanju aktualnog stanja znanstveno-tehničke civilizacije, a to je zanemarivanje neposrednih učinaka novovjeke znanosti. Tako će »prekomjernost uspjeha« reducirati do neprepoznatljivosti samo na ekonomski i biološki aspekt:

»Baconov ideal o gospodstvu nad prirodom putem znanstvene tehnike prijeti, dakle, katastrofom zbog veličine njegova uspjeha. Uspjeh je, uglavnom, dvojak, ekonomski i biološki: danas je jasno da njihov međusobni odnos nužno dovodi do krize.«³⁹

Istina je da neobuzdani ekonomski rast vodi izravno, premda postupno, u ekološku katastrofu, ali to bi na ljestvici opasnosti za budućnost čovječanstva i prirode došlo eventualno tek na treće mjesto. Najopasnija znanstveno-tehnička dostignuća u ukupnoj povijesti znanosti, koja smo ovdje objedinili pod nazivom »locus epohalne promjene«, nisu se našla na popisu prekomjernih uspjeha, niti ih u knjizi *Princip odgovornost* Jonas uopće razmatra. O genetičkim manipulacijama govori malo i uopćeno, ponajviše na crti kritike marksističke utopije koja ga dovodi i do bizarnog »slučaja Lisenko«. Međutim, o recentnoj tehnologiji rekombiniranja gena ovdje nema spomena. Doduše, Jonas je o tome zauzeo stajalište u duhu etike odgovornosti u radu koji je prvi put objavljen 1974. godine pod naslovom »Biological Engineering – A Preview«. ⁴⁰ U radu se na tehnologiju rekombiniranja gena osvrće uzgredno u kontekstu rasprave o kloniranju. Tu tehnologiju naziva »genskom kirurgijom« i upozorava da bi se njena primjena s mikrobâ uskoro mogla prenijeti na ljude, najprije korektivno u liječenju nasljednih bolesti, a potom i kreativno kao »novo ispisivanje genetskog teksta«, odnosno kao »promjena danog DNK-obrasca dodavanjem, izrezivanjem i prestrukturiranjem elemenata«, što u konačnici »vodi do novog tipa živih bića«. ⁴¹ Ali to stajalište nije vidljivo u knjizi *Princip odgovornost*, gdje nedostaje u ulozi jedne od najvažnijih premisa za zaključke na kojima Jonas gradi svoju etiku budućnosti.

Ako bi se taj »propust« i mogao nekako objasniti pod vidom rečenog i činjenicom da se opasnost zadiranja u gensku strukturu života u to vrijeme tek pojavila, Jonasovo ignoriranje atomske opasnosti gotovo je nemoguće opravdati, naravno, u kontekstu stvaranja etike odgovornosti za budućnost,

³⁹ Ibid., str. 197.

⁴⁰ Rad je objavljen u knjizi Hans Jonas, *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1974.

⁴¹ Citirano prema njemačkoj verziji rada, koji je pod naslovom »Laßt uns einen Menschen klonieren: Von der Eugenik zur Gentechnologie« objavljen u: H. Jonas, *Technik, Medizin und Ethik*, str. 196. Na temu rekombinantne DNK tehnologije dolazi i u drugim radovima koji se nalaze u ovoj knjizi: »Mikroben, Gameten und Zygoten: Weiteres zur neuen Schöpferrolle des Menschen« (ibid., str. 204–218) te »Aus öffentlichen Gesprächen über das Prinzip Verantwortung« (ibid., str. 269–321).

gdje atomska opasnost također nedostaje kao jedna od najvažnijih premisa. Atomska bomba izravno je iz znanstvenog laboratorija sručena na Hirošimu i Nagasaki, da bi kao Damoklov mač ultimativne opasnosti ostala trajno visjeti nad sudbinom čovječanstva. Međutim, Jonas o atomskoj energiji raspravlja stidljivo, gotovo se ispričava za neke iznesene primjedbe, pa čak i podgrijava atomski optimizam polajući nadu u kontroliranu fuziju atoma.⁴² Ta neugodna tematska praznina snažno »zjapi« u »etici opsadnog stanja za ugroženu budućnost«,⁴³ kako Jonas na jednom mjestu varira naziv svoje etike. Do dirljivosti je zanimljiv način na koji je Hrvoje Jurić u monografiji o Jonasovoj etici premostio tu prazninu. Pozivajući se na »heuristiku straha«, u trećem dijelu svoje knjige, koji nosi naslov »Jonasova etika odgovornosti«, jednostavno je interpolirao ekskurs pod naslovom »Nuklearna tehnologija i mogućnost uništenja života«,⁴⁴ u kojem na impresivan način ocrtava tu najzorniju i najrazorniju opasnost tehnološke civilizacije. Čitatelj koji slijedi logičku nit izlaganja i ne obraća pozornost na fusnote neće ni primijetiti da se Jurić u ovom odjeljku uopće ne poziva na autora čije djelo istražuje.

Paradoksalno je da Jonas, s jedne strane, u »prekomjerni uspjeh« Baconova programa nije upisao dva njegova najveća postignuća, da bi mu, s druge strane, sasvim nezasluženo pripisao veliki (biološki) uspjeh svjetske populacijske eksplozije.⁴⁵ Nedvojbeno je da je Baconov program, uz mnoge pogodnosti, čovječanstvu priskrbio mnoge nedaće i opasnosti, ali za eksponencijalni rast svjetskog pučanstva ne bi ga trebalo okrivljavati. Znanstveno-tehnički napredak zacijelo je doprinio podizanju stupnja ekonomske razvijenosti i s time povezanog životnog standarda, ali ti faktori nisu presudno utjecali na povećanje svjetske populacije.

Prekomjernost uspjeha nastupa u momentu kada se moć čovjeka nad prirodom protegne i na prirodu samog čovjeka. U tom se momentu moć osamostaljuje, prerasta u »moć drugog stupnja« i postaje prijetnja (opasnost) za opstanak čovjeka i prirode. U odgovoru na opasnost javlja se potreba za »novom moći« koju Jonas gradira kao »moć trećeg stupnja« i pobliže određuje kao »moć nad moći«. Navedeno stupnjevanje moći, smatra Jonas, nužno proizlazi iz »dijalektike moći koja računa samo sa slijedećim stupnjem moći, ne i sa kvijetivnim odustajanjem od moći«. ⁴⁶ Stupnjevanje moći u sažetom prikazu:

⁴² Usp. *ibid.*, str. 172, 264–265.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Usp. H. Jurić, *Etika odgovornosti Hansa Jonasa*, str. 184–192.

⁴⁵ Usp. H. Jonas, *Princip odgovornost*, str. 197–198.

⁴⁶ *Ibid.*, str. 198.

»Nakon što je moć prvog stupnja, moć koja je bila direktno usmjerena na naizgled neiscrpnu prirodu, prerasla u moć drugog stupnja, onu koja je oduzela moć kontrole korisnika, sada je ograničavanje tog gospodarstva koje za sobom vuče gospodara, prije nego što ono udari u granice prirode, postalo stvar jedne moći trećeg stupnja: moći, dakle, nad onom moći drugog stupnja, koja već više nije čovjekova moć, nego moć same moći da svom navodnom posjedniku diktira svoju upotrebu, da ga učini nevoljnim izvršiocem svoje sposobnosti, umjesto da čovjeka oslobodi, da ga podčini.«⁴⁷

Glavni je cilj Jonasove etike za tehnološku civilizaciju upravo definiranje te »nove moći«, kao i »novih obveza« koje ona treba preuzeti u skladu s novom situacijom u koju nas je dovelo uspješno ostvarivanje Baconova programa podčinjavanja prirode, u kojoj je »sve novo i nema nikakve sličnosti s bilo čim dosadašnjim, kako po vrsti tako i po poretku veličina: tome što čovjek može danas učiniti, a onda, u neodoljivom vršenju toga što može, biva prisiljen da to i dalje čini, tome nema ničeg sličnog u prošlom iskustvu«. ⁴⁸

Novu moć i s njome povezane nove obveze treba zadobiti kolektivni moralni subjekt, inače nepoznata kategorija u tradicionalnoj etici, pokretan pogonskom energijom straha kojom će ga napajati opasnost svojim »odsjevom iz budućnosti«.

Budućnost i odgovornost: princip obvezatnost

Kada je Jonas u svojim izvođenjima došao do pitanja »Od koga očekivati ovu moć trećeg stupnja koja će čovjeku opet – i to pravovremeno – vratiti kontrolu nad ‘svojom’ moći i slomiti njezinu tiransku vlastitu moć?« – dao je tek naznaku odgovora da »ona mora proizići iz društva«, ⁴⁹ što je drugi naziv za kolektivni moralni i povijesni subjekt, da bi potom ušao u pogrešan smjer razmišljanja i pitanje, zapravo, ostavio neodgovorenim. Pod »pogrešnim smjerom razmišljanja« mislimo na Jonasovo razračunavanje s utopijom i utopijskim mišljenjem, čemu je posvetio završni, znatan dio knjige *Princip odgovornost*. Pritom doseg epiteta »pogrešan« ograničavamo na kontekst stvaranja etike odgovornost za budućnost. Pogrešan smjer istraživanja, zapravo je bio zadan u istom kontekstu pogrešno postavljenim ciljem koji Jonas otkriva u završnim pasusima knjige:

»Kritika utopije, kao ekstremnog modela, poslužila je, dakle, ne toliko opovrgavanju jedne svejedno kako utjecajne zablude mišljenja koliko zasnivanju na njoj nama oba-

⁴⁷ Ibid., str. 199.

⁴⁸ Ibid., str. 7.

⁴⁹ Ibid., str. 199..

vezne *alternative*: etike odgovornosti koja danas, nakon više vjekova postbaconske, prometejske euforije (odakle potječe i marksizam) mora da stavi uzde galopirajućem napredovanju.«⁵⁰

Kritika utopije, odnosno utopija sama po sebi uopće nije alternativa etici odgovornosti za budućnost i predstavlja loše odabranu kontrastnu podlogu za formuliranje etike odgovornosti. Ne samo to nego kritika utopije, kojom je bio opsjednut, nanijela je Jonasovim povijesnim analizama konceptualnu štetu jer mu je zaklonila pogled na istinsku alternativu i najoštriju kontrastnu podlogu njegovoj etici odgovornosti, a to je kritika novovjeka znanosti. Ideal napretka, koji Jonas naziva »utopijskim«, prvenstveno je zasnovan na novovjekoju znanosti, pa se stoga u opovrgavanju tog ideala trebalo fokusirati na kritiku njegove znanstvene zasnovanosti. Čak je i diskutabilna ideja »pretpovijesti«, na kojoj Jonas poantira svoju kritiku utopizma, samo sastavni dio obuhvatnije ideje napretka. Možda ideji pretpovijesti ne bi ni trebalo pridavati supstancijalnu važnost jer se, u linearnom razumijevanju povijesti, može tumačiti tek kao transakcijski pojam u vođenju knjigovodstva povijesti kojim se zbivanja razvrstavaju na već-obavljeni i još-ne-obavljeni dio. Ideja napretka povijest dijeli na pretpovijest i na pravu povijest. Napredak postojećeg čovjeka i postojeći svijet stavlja u heteronomnu poziciju sredstva za ostvarivanje još nerealiziranog čovjeka i svijeta. Zato prava protuteža ideji napretka, odnosno linearnom shvaćanju povijesti nije suprotstavljanje onog »već-tu« čovjeka i svijeta onom »još-ne« čovjeka i svijeta, kao što to čini Jonas, nego njihovo povezivanje u jedinstveni povijesni entitet u otvorenom modelu razumijevanja povijesti u kojem ishodi nisu predodređeni i u kojem, uostalom, etika budućnosti jedino i može imati smisla.

Jonas doduše kritizira Baconov ideal ovladavanja prirodom i ideju znanstveno-tehnološkog napretka, ali to čini kroz prizmu kritike marksističkog utopizma, što je metodološki pogrešno i vodi prema pogrešnom zaključku da je problem u marksističkom utopizmu ili, još gore, u utopizmu kao takvom, a ne u onom već realiziranom dijelu Baconova programa kojem marksistički utopizam nije dao baš neki zamjetljiv doprinos. U tom kontekstu kontraproduktivno je i Jonasovo inzistiranje na »već-tu« pravog čovjeka, gdje je i nastala planetarna opasnost koja nas iz utopijske dimenzije budućnosti heuristikom straha poziva na otpor.

K tome, Jonasova etika odgovornosti kao etika budućnosti, kojoj je osnovni cilj osigurati da budućnosti bude, i sama je ukorijenjena u budućnosti i kao takva s obje noge stoji na utopijskom tlu. Budućnost je sinonim za uto-

⁵⁰ Ibid., str. 309–310.

piju u najširem smislu riječi, unatoč svim mogućim distinkcijama. Ne mogu konkretni utopijski projekti poput marksizma iscrpiti niti dezavuirati pojam utopije. Utopija, za razliku od stvarnosti koja je osuđena na jednu mogućnost, obuhvaća beskrajno mnoštvo mogućnosti, sve ono čega nema u stvarnosti i sve ono u povijesti što se nije dogodilo. Već smo rekli da se povijest razlikuje od historije upravo po toj crti što obuhvaća i budućnost, onaj još-ne-dogođeni dio povijesti u punoj paleti sadržanih mogućnosti.

Jonas je na utopijskoj sličnosti koju i sam uviđa,⁵¹ a sličnosti često izazivaju snažnije rivalitete od neupitnih različitosti, želio izgraditi kontrast i u tome, unatoč nastojanjima i proklamacijama, nije uspio. Nije uspio pokazati ni dokazati da bi njegova etika budućnosti bila antiutopijska, jer zahtijeva ograničavanje napretka, dok bi marksistička etika budućnosti nasuprot tome bila utopijska, jer zahtijeva ostvarivanje ideala napretka. Čak da je to i dokazao, dokazivanje ne bi bilo vrijedno truda jer je nejasno što bi u tome bilo pozitivno. Ideal napretka i ideal ograničavanja ili zaustavljanja napretka jesu oprečni, ali ne po crti utopizma. Oba su ideala utopijska i ishod njihove sukobljenosti može se razriješiti jedino u budućnosti, na tlu utopije. Svi sukobi koji su vođeni u prošlosti već su odlučeni. Ishodi se mogu mijenjati samo u budućnosti. Ako prihvatimo tezu da su oba ideala prema karakteru utopijska, prema izglednosti njihova ostvarivanja ideal napretka je u očiglednoj prednosti jer mu u prilog ide inercija stvarnosti. To bi, logički gledano, značilo da je ideal napretka »manje« utopijski, što će se, uostalom, ispostaviti kao krucijalni problem aktualnog procesa prelamanja epoha.

Etika odgovornosti za budućnost nije ništa drugo do utopijska etika još-ne-bitka, odnosno etika sprečavanja još-ne-nebitka, stvorena u metodološkom obrascu Blochove ontologije još-ne-bitka, koju Jonas tako iscrpno pobija. Predstavlja jedinstven primjer ontoetike s neobičnom relacijom trebanja i bitka (*Sein – Sollen*) u čijem je trebanju (*Sollen*) zadaća da spriječi nastup povijesne i ontološke mogućnosti još-ne-nebitka. Bitak je sadržaj trebanja etike budućnosti. Jonas se čak ni u terminološkom pogledu ne uspijeva odvojiti od Blocha, pa tako, u sklopu obrazlaganja da se njegova etika budućnosti ne zasniva na načelu recipročnosti, kaže: »A etika koju mi tražimo bavi se upravo s onim još-ne-bivstvujućim« (*das noch-nicht-Seiende*).⁵² Na drugom mjes-

⁵¹ Jonas u marksizmu vidi jednog vjerodostojnog sugovornika na temu etike budućnosti: »Međutim, samo se marksistički program, koji naivni Baconov program ovladavanja prirodom integrira s programom preobražaja društva, i od tog preobražaja očekuje konačnog čovjeka, može danas ozbiljno smatrati izvorom jedne etike koja djelovanje pretežno usmjerava na budućnost i otuda sadašnjosti postavlja njezine norme.« – Ibid., str. 201.

⁵² Ibid., str. 62–63.

tu, obrazlažući kako dva privida koja nudi marksizam, ideal utopije i privid egalitarne pravičnosti, mogu biti korisni jer ih ljudi, unatoč njihovoj lažnosti, oduševljeno prihvaćaju, u poanti dodaje: »No možda time podcjenjujemo ‘ljudi’ – možda i surova istina može oduševiti, i to ne samo manjinu nego, na koncu, i većinu. To je naša nada za mračno doba.«⁵³ Kad smo već kod »nade«, možemo dodati da »princip strah«, bez kojega Jonas ne bi mogao zatvoriti konstrukciju etike budućnosti, u osnovi nije ništa drugo nego »princip nada« s negativnim predznakom. Strah je zapravo nada na kojoj se zasniva etika još-ne-bitka, nada da neće nastupiti još-ne-nebitak.

Budućnost je nedvojbeno ishodišna i središnja kategorija u pojmovnoj trijadi koja duhovno utemeljuje novu epohu, a isto tako, što se podrazumijeva, u mišljenju i ostvarenom djelu Vana Rensselaera Pottera i Hansa Jonasa, koje smo već nazvali duhovnim utemeljiteljima nove epohe. U povijesnoj situaciji koja se pretvorila u čekaonicu povijesne katastrofe razvili su u novim oblicima etike, koji jedva da se mogu dovesti u vezu s tradicionalnom etikom, normativnu obvezu prema budućnosti kao preduvjet opstanka.

Novouspostavljeni normativni odnos prema budućnosti dobio je u najširoj uporabi, ponajviše zahvaljujući naslovu Jonasove knjige, sasvim neadekvatan naziv – *odgovornost*. Teško je objasniti kako je Jonas, koji je tvrdio da je u povijesnoj situaciji u kojoj smo se našli »sve novo i nema sličnosti s bilo čim dosadašnjim«, novu relaciju prema budućnosti u naslovu knjige krajnje neoprezno označio terminom pretežito moralističkog, a općenito izlisanog značenja. U najboljem slučaju odgovornost može značiti moralnu odgovornost u smislu tradicionalne etike. Jonas je bio svjestan da uzima standardni pojam stare etike za ključnu novost nove etike. Zato mu, u predgovoru knjizi, proširuje značenje:

»A prava tema je sama ova nova obaveza koja je obuhvaćena pojmom odgovornost. To sigurno nije neki novi fenomen u ćudoređu, ali odgovornost još nikad nije imala objekt takve vrste, pa se i etička teorija njime dosad malo bavila. Znanje i moć su bili ograničeni, te zato nisu uključivali daljnju budućnost u svoje predviđanje, a pogotovo nisu zemaljsku kuglu uključivali u svijest o vlastitom kauzalitetu.«⁵⁴

Ovdje, dakle, nije riječ o moralnoj nego o povijesnoj odgovornosti, a u krajnjoj liniji i o ontološkoj odgovornosti, pa bi stoga termin »odgovornost«, kada se koristi u smislu novih etika, bilo nužno precizirati pomoću atributa.

⁵³ Ibid., str. 212. Treba dodati da je Jonas zaoštreno rivalstvo *principa nada* i *principa odgovornost* u konačnici ublažio i donekle relativizirao ne samo terminološkom nedosljednošću nego i konceptualnim popuštanjem. Usp. o tome: H. Jurić, *Etika odgovornosti Hansa Jonasa*, str. 228–229.

⁵⁴ Ibid., str. 8.

Inače, u sadržaju knjige *Princip odgovornost* uglavnom je jasno što Jonas misli pod (proširenim) pojmom odgovornosti, odnosno pod pojmom etike odgovornosti. Tim više što na par mjesta svoju etiku naziva »etikom povijesne odgovornosti«, a koristi i više drugih rješenja kao npr. »etika odgovornosti za budućnost«, »etika daleke odgovornosti«, »etika dalekosežne odgovornosti« i sl. Izdvajamo formulaciju »etika obvezivanja prema budućnosti« (*die Ethik der Zukunftsverpflichtung*),⁵⁵ jer najbolje odgovara smislu i sadržaju Jonasove etike budućnosti i podjednako dobro pokriva smisao i sadržaj Potterove bioetike kao »mosta prema budućnosti«.

Kad поближе pogledamo sadržaj novih etika budućnosti, postaje razvidno da ni Potter ni Jonas nemaju namjeru apelirati ili upozoravati na odgovornost za povijesnu sudbinu čovjeka i prirode, nego dionike povijesne situacije žele opteretiti veličinom uloga (opstanak) i obvezati na djelovanje sukladno povijesnoj situaciji (opasnost, heuristika straha), te da to čine s onu stranu kategorije moralne odgovornosti i izvan mehanizma moralnog apela. Zato je primjerenije intenciji i sadržaju njihovih novoetičkih projekta govoriti o »obvezatnosti prema budućnosti« negoli o »odgovornosti za budućnost«. Potter je ionako bio formativno udaljen od tradicionalne etike i izvan domašaja njezinih kategorija, tako da uglavnom govori o obvezama. Normativni odnos prema budućim ljudskim generacijama izražava kategorijom obvezatnosti.⁵⁶ Želeći iskoristiti senzibilni potencijal religijskih uvjerenja za gradnju mosta prema budućnosti, Potter na kraju knjige *Bioetika – most prema budućnosti* u otvorenoj, nedogmatskoj formulaciji donosi »Bioetičko vjerovanje za pojedince«, u kojem je uz svaku stavku »uvjerenja« precizno definirana i pripadajuća »obveza«.⁵⁷

Jonas je u svojim izvođenjima pripremio sve elemente da nasuprot kategorije moralne odgovornosti u smislu stare etike izgradi kategorijalni pandan nove etike s vlastitim imenom – obvezatnosti. Da je tu kategorijalnu obvezu nove etike stigao obaviti do kraja, imali bismo njegovo glavno djelo pod nazivom *Princip obvezatnost (Das Prinzip Verpflichtung)* i znatno sužene mogućnosti zabune.

Novu etiku kao etiku budućnosti Jonas stvara na premisama da se čovječanstvo nalazi u povijesnoj situaciji u kojoj je »sve novo« te da u njoj djeluje »nova moć« čiji su razmjeri takvi da je u stanju uništiti budućnost čovjeka

⁵⁵ Usp. *ibid.*, str. 200.

⁵⁶ »Opstanak svjetske civilizacije bit će nemoguć ukoliko se ne donese neki dogovor o zajedničkom sustavu vrijednosti, posebno o konceptu obveza koje imamo prema budućim ljudskim generacijama.« – V. R. Potter, *Bioetika – most prema budućnosti*, str. 236.

⁵⁷ Usp. *ibid.*, str. 239.

i prirode. Zadaća je nove etike »otkriti one etičke principe iz kojih se mogu izvesti nove obaveze nove moći«. ⁵⁸ »Nova obveza« proizlazi iz nove moći i rađa se u stanju opasnosti koja nastaje nastupom nove moći:

»Odjednom se u svjetlu prijetnje zbog onoga što čini čovjek našlo ono apsolutno dano, ono što se smatralo samo po sebi razumljivim, ono što se nikad nije zamišljalo predmetom pregovaranja: da postoje ljudi, da postoji život, da zato postoji jedan svijet. Upravo u ovom svjetlu pojavljuje se i nova obaveza. Rođena u tom užasu, ona kao neophodno nalaže prije svega jednu etiku održanja, zaštite, očuvanja, a ne etiku napretka i usavršavanja.« ⁵⁹

»Nova obveza« je svakako i moralna obveza jer uključuje moralnu odgovornost. Ali to je po rangu i mogućem učinku najmanje važna sastavnica u kontekstu njene cjelovitosti, koja obuhvaća i njenu povijesnu i, u konačnici, metafizičku obvezatnost. ⁶⁰ Moralna odgovornost odnosi se na druge ljude, povijesna obvezatnost odnosi se na druge ljude i na cjelinu života i prirode, dok se metafizička obvezatnost odnosi na zajednički supstrat postojanja (bitka).

Jonasu se očigledno osvijestila okolnost da pojam odgovornosti ne može nositi sve dimenzije i uloge »nove obveze«, pa je na razini pojma, ali ne i na razini termina, stvorio pretpostavke za razlikovanje odgovornosti i obvezatnosti. Tome je posvetio manji odjeljak u četvrtom poglavlju *Principa odgovornost* pod naslovom »Odgovornost za ono što treba učiniti: obveza moći«. Uvodna rečenica u ovaj važni odjeljak, kao i u sam problem, glasi:

»Postoji, međutim, još jedan sasvim drugačiji pojam odgovornosti, koji se tiče ne onog *ex post facto* računa za učinjeno, nego determiniranja onoga što treba učiniti; prema tom pojmu ja se, dakle, osjećam odgovornim ne primarno za svoje ponašanje i njegove posljedice, nego za *stvar* koja polaže pravo na moje djelovanje.« ⁶¹

U nastavku Jonas na kontroverzan način objašnjava mehanizam pretvaranje polaganja prava objekta djelovanja u obvezu subjekta djelovanja. Kao primjer uzima »dobrobit drugih« te obvezu djelovanja za dobrobit drugih izvodi iz činjenice da se ona (dobrobit) nalazi »u djelatnom području moje moći«, pa je u tom smislu dobrobit drugih, s jedne strane, upućena na moju moć i, s druge strane, od nje je ugrožena. Dobrobit drugih svoje pravo na postojanje suprotstavlja mojoj moći »iz onoga što jest i što može biti« i »putem čudored-

⁵⁸ H. Jonas, *Princip odgovornost*, str. 8.

⁵⁹ Ibid., str. 195.

⁶⁰ »Moć i opasnost čine očiglednom jednu obavezu koja se, zbog od svakog izbora izuzete solidarnosti sa svim ostalim i bez posebne suglasnosti vlastitog bitka, proteže na sveopći bitak.« – Ibid., str. 195.

⁶¹ Ibid., str. 133.

ne volje« tu svoju moć preuzima kao svoju obvezu. Prijenos obveze na »moju moć« Jonas u nastavku objašnjava na sljedeći način:

»Stvar postaje moja zato što je moja moć i zato što ima uzročni odnos prema upravo ovoj stvari. To ovisno, zahvaljujući svom pravu na sebe, postaje ono što zapovijeda, moćno, zahvaljujući svojoj uzročnosti, postaje obvezatno. Moć postaje objektivno odgovorna za ono što joj je tako povjereno (...).«⁶²

Ovdje ćemo privremeno zastati i osvrnuti se na Jonasovu argumentaciju. Treba odmah kazati da je argumentacija u potpunosti promašena, ako je uzmemo na razini moralne odgovornosti, ali može postati relevantnom ako je, uz određenu dopunu, uzmemo na razini povijesne i metafizičke obvezatnosti. Na razini moralne odgovornosti naprosto bi bilo besmisleno reći da moć da se nešto učini postaje obveza da se to i učini. Tu nedostaje element koji tvori bit morala – kriterij kojim se razgraničava ono što treba činiti od onoga što se ne smije učiniti.

Nakon što je tako utvrdio objektivnu obvezatnost, Jonas u drugom koraku uvodi subjektivnu odgovornost kao »osjećaj odgovornosti« na koji moć pristaje kako bi preko tog osjećaja bila afektivno poduprta i našla svoju vezu sa subjektivnom voljom. Pritom Jonas napominje:

»Pristajanje uz taj osjećaj, međutim, svoje pravo porijeklo ima ne u ideji odgovornosti uopće, nego u spoznatoj samosvojstvenoj dobroti stvari, u onom kako ona aficira osjećanje i kako postiđuje puku sebičnost moći.«⁶³

Prvu će odgovornost nazvati »trebanje bitka objekta«, a drugu »trebanje činjenja subjekta«. Potom će, pokušavajući napraviti sintezu dviju odgovornosti, završiti u ispraznoj frazeologiji kojoj je teško dokučiti smisao:

»Zahtjev stvari, zato što joj nije osigurana njezina egzistencija, s jedne strane, i savjestnost moći zbog obaveze koju nameće njezin kauzalitet, s druge strane, objedinjuju se u afirmativnom osjećaju odgovornosti aktivnog sebstva koje uvijek već preseže u bitak stvari. Ako uz to još dođe i ljubav, odgovornost dobiva krila zahvaljujući ličnosti koja je naučila da drhti zbog sudbine onoga što je dostojno i što je voljeno.«⁶⁴

Jonas je stekao pogrešan dojam da je sintezom dviju odgovornosti riješio problem neadekvatnog odabira pojma odgovornosti u ulozi ključne kategorije nove etike, koji ga je očigledno mučio. Konačno je i sam mogao kritizirati onaj prvi pojam odgovornosti, pa u zaključku odjeljka slavodobitno konstatira:

⁶² Ibid., str. 134.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ibid.

»Na ovu vrstu odgovornosti i osjećaja odgovornosti, ne na onu formalno praznu 'odgovornost' svakog počinioaca za svoj čin, mislimo kad govorimo o danas aktualnoj etici odgovornosti za budućnost.«⁶⁵

Premda je u prvom koraku prošao pored gotovog rješenja u obliku objektivne odgovornosti koju je trebalo samo adekvatno preimenovati, želio je u drugom koraku postići neko impozantnije rješenje pa je razvio dijalektiku odgovornosti koju je doveo do neupotrebljive sinteze. Sintezom odgovornosti zapravo je poništio prvenstvo povijesne obvezatnosti pred moralnom odgovornošću, što bi trebala biti osnovna prednost nove etike pred tradicionalnom.

Zanimljivo je da je Jonas sintezu pojma odgovornosti, koja nastaje objedinjavanjem subjektivne i objektivne odgovornosti, izveo vjerno prema nacrtu Kantove konstrukcije pojma moraliteta,⁶⁶ koji nastaje kao sinteza objektivnog i subjektivnog određivanja volje moralnim zakonom. Pritom je preuzimao, gotovo prepisivao, Kantove formulacije sve do pikantnih detalja kao što je tvrdnja da objektivna odgovornost (koja u Jonasovoj preslici funkcionira kao Kantov moralni zakon koji u sudu uma objektivno određuje volju), preko osjećaja odgovornosti (koji u Jonasovoj preslici poprima ulogu Kantova moralnog osjećaja) »postiduje puku sebičnost moći«.⁶⁷ Kant je to izrazio formulacijom da moralni zakon preko proizvedenoga moralnog osjećaja »ponižava sebeljublje«. Kant u ovom kontekstu raspravlja također i o ljubavi, što predstavlja moguće objašnjenje kako se ta poprilično disparatna kategorija pojavila u frazeološkom finalu Jonasovih izvoda na ovu temu.

No vratimo se tzv. »objektivnoj odgovornosti« jer u njoj moramo pronaći onaj »sasvim drugačiji pojam odgovornosti« koji u izdvojenom obliku nedostaje u sustavu Jonasova mišljenja i koji bismo s opravdanjem i dobrom svrhom mogli nazvati – obvezatnošću. Obvezatnost proizlazi iz predmeta djelovanja, ne iz volje subjekta djelovanja, ali da bi s predmeta prešla na moć subjekta, bio on kolektivni ili individualni, mora ispuniti nezaobilazan uvjet da se predmet djelovanja nalazi u opasnosti od moći koja u sklopu predmeta djelovanja (povijesno i ontološki) ugrožava subjekt djelovanja. Bez tog uvjeta našli bismo se u istoj onoj aporiji koju smo već utvrdili na razini moralne odgovornosti da bi uporaba moći postala sama sebi kriterij uporabe. S tim uvjetom subjekt je obvezan upotrijebiti svoju moć i suprotstaviti se moći koja ga u sklopu predmeta djelovanja ugrožava.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Usp. Immanuel Kant, *Kritika praktičkog uma*, Naprijed, Zagreb 1974., str. 112–131.

⁶⁷ H. Jonas, *Princip odgovornost*, str. 134.

Obveza subjekta legitimira se na zadanosti postojanja povijesne i metafizičke cjeline u sklopu koje subjekt nastupa. Iz zadanosti postojanja proizlazi opravdanost postojanja. Ako je predmet djelovanja povijesna cjelina čovjeka, života i prirode, onda je riječ o povijesnoj obvezatnosti. Ako isti predmet djelovanja sagledamo u drugačijoj optici, kao svedenost na metafizički supstrat te povijesne cjeline, odnosno kao »golo« postojanje ili bitak, onda je posrijedi metafizička (ontološka) obvezatnost. Treba napomenuti da subjekt u tim predmetima djelovanja nije samo moralni subjekt nego, prije svega, povijesni i metafizički subjekt.

S navedenim razgraničenjima rješava se glavnina interpretativnih dubioza u Jonasovu djelu. Među njima i dubioza Jonasova obrtanja Kantova stava »možeš, jer trebaš«⁶⁸ ili šire i razumljivije »možeš nešto napraviti, jer to po moralnom nalogu trebaš napraviti«. Pravi filozofski smisao te glasovite Kantove rečenice, koji nam ovdje ne može biti od pomoći, sastoji se u poruci da moralni nalog otvara mogućnost moralnog djelovanja. Na podlozi razlikovanja odgovornosti kao moralne kategorije i obvezatnosti kao povijesne i metafizičke kategorije lako je utvrditi što je Jonas obrtanjem Kantova stava htio reći ili, preciznije, što je je jedino mogao htjeti reći. Poruka je jednostavna: *obvezatnost ima primat pred odgovornošću*. Drugim riječima, povijesna i metafizička obveza je prvotnija i snažnija od moralnog trebanja, pa njezino izvršavanje ne mora čekati⁶⁹ moralnu verifikaciju koja je, uostalom, generalno implicirana u odnosu obvezatnosti i odgovornosti. To znači da povijesna i metafizička obvezatnost nisu u sukobu s moralnom odgovornošću, nego samo da nisu pod njenom jurisdikcijom.⁷⁰ Zato Jonas kaže: »moraš činiti jer možeš«. Moć obvezuje. Tvoja obveza proizlazi iz tvoje moći. Naravno, uz prethodno navedeni nezaobilazni uvjet.

Stvaranje »treće znanosti« kao duhovna zadaća vremena

Kada smo Vana Rensselaera Pottera i Hansa Jonasa nazvali utemeljiteljima nove epohe, to je učinjeno prema istom mjerilu prema kojem se Franci-

⁶⁸ Ibid., str. 182.

⁶⁹ H. Jurić, u tom smislu, interpretira Jonasovu intenciju kao protivljenje da se iz moralnih razloga odgoda izvršavanje onoga što se može napraviti: »Naravno da je 'trebaš' etička poanta, ali ono što 'možeš' ne smije biti ostavljeno u implicitnosti, dakle, ne smije više biti samo *pretpostavljeno* ili, bolje rečeno, *odgođeno*.« – H. Jurić, *Etika odgovornosti Hansa Jonasa*, str. 163.

⁷⁰ U tome se zrcali i odnos stare i nove etike: nije nova etika poništila ili stavila izvan snage tradicionalnu etiku, nego je na višoj, tj. povijesnoj i metafizičkoj razini normativno uredila novo-otvorena područja djelovanja za koja tradicionalna etika nije bila metodološki osposobljena, pri čemu je u svoja rješenja uklopila i moguće doprinose tradicionalne etike.

sa Bacona i Renéa Descartesa uzima kao utemeljitelje novog vijeka. Mjerilo je uloga koju su imali u zasnivanju novovjeke znanosti, a pretpostavka je da je novovjeka znanost imala odlučujuću ulogu u zasnivanju novog vijeka kao povijesne epohe. U toj se pretpostavci potvrđuje kriterij »dominantnog tipa znanja« kao kriterij za periodizaciju povijesti. U tom se smislu Francis Bacon i René Descartes kao začetnici novovjeke znanosti smatraju utemeljiteljima novog vijeka. Uloga »začetnika novovjeke znanosti« odnosi se na tri njihova doprinosa:

- 1) utvrđivanje etičkog cilja znanosti, koji bismo mogli nazvati također povijesnim smislom znanosti;
- 2) utvrđivanje strateškog cilja znanosti sukladno postavljenom etičkom cilju, odnosno cilju povijesnog smisla;
- 3) utvrđivanje metodološke konstitucije znanosti sukladno postavljenom strateškom cilju.

Ako navedene doprinose preslikamo u suvremenost i usporedimo ih s promišljanjima i elaboracijama aktualne povijesne situacije, koje nalazimo u komplementarnim djelima V. R. Pottera i H. Jonasa, otkrivamo punu simetriju uspoređenih doprinosa prema svim elementima. Doprinosi V. R. Pottera i H. Jonasa navodimo u krajnje sažetom, što znači i pojednostavljenom obliku:

- 1) utvrdili su da se etički cilj znanosti, odnosno povijesni smisao znanosti u suvremenoj situaciji sastoji u koristi čovjeka, prirode i postojanja kao takvog što bismo, radi usporedbe s etičkim ciljem »generičkog utilitarizma«, mogli, bez obzira na moguću besmislenost sintagme, privremeno nazvati »holističkim utilitarizmom«. Jasnije je da pojam koristi ili pojam interesa gube polazišni smisao kada se povežu s nekom cjelinom koristi ili interesa. Korist i interes po definiciji su parcijalni, ali se mogu legitimirati na univerzalnoj razini kao korist ili interes cjeline koristi ili interesa. U tom bi se smislu donekle mogla opravdati sintagma »holistički utilitarizam«. Ali ne bismo se trebali time zamarati jer je taj dvojbena izraz ovdje uzet tek privremeno i isključivo u funkciji usporedbe. Na razini cjeline ili holizma korist se ionako pretvara u dužnost, a utilitarizam u deontologiju;
- 2) utvrdili su strateški cilj znanosti kao opstanak (postojanje, preživljavanje) cjeline čovjeka i prirode;
- 3) utvrdili su niz novih metodoloških načela i zasada koji se odnose na metodološku konstituciju znanosti; jedino što to nije učinjeno u sistematičnom obliku koji bi bio usporediv s Baconovim djelom *Novi*

organon. No to je ostalo kao intelektualna zadaća onih koji u sferi znanosti nastavljaju istraživati i povijesnu situaciju prijeloma epoha promišljati u njihovu duhu.

Utoliko bismo sustavno uobličenje novog *organona* za novu znanost kao i stvarnu reformu zatečene znanosti na metodološkom, institucionalnom i programskom planu (*instauratio magna nova*) mogli definirati kao duhovnu zadaću vremena. Zadaća se, s obzirom na povijesne okolnosti, može označiti »urgentnom«. Kako naziv »nove znanosti« više nije funkcionalan, jer bi dobio smisao »još jedna nova znanost«, u jednoj drugoj tekstualnoj prilici predložen je za novu znanost u temeljima nove epohe naziv »treća znanost«. Ponavljamo izneseno obrazloženje:

»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 metodologiju te uspostaviti tako novu paradigmu – treće znanosti.«⁷¹

Radanje duha novog vremena ili kraj ljudskog vremena

»Treća znanost« trebala bi postati dominantni tip znanja na kojem bi se utemeljila nova epoha, ako se ta određujuća povijesna uloga ne želi prepustiti nekoj drugoj vrsti znanja s nepovoljnijim ishodom epohalnog prijeloma. No dominantni tip znanja, kao što je već rečeno, samo je jedan od čimbenika stvaranja opće svijesti epohe koju nazivamo »duhom vremena«. »Duh vremena« rađa se u objedinjenom učinku epohalne svijesti i epohalne osjećajnosti. U tom pogledu možemo konstatirati da se duh nove epohe u kategorijalno omeđenom vremenu prijeloma epoha nije uspio u obje svoje sastavnice razviti do razine dominantnosti, što znači da je usporeno ili zaustavljeno nastupanje nove epohe kao kompaktne povijesne formacije. To nadalje znači da se nastavlja prijelomno vrijeme s neizvjesnim konačnim ishodom, što u slučaju dužeg trajanja na razini kolektivne egzistencije čovječanstva dovodi do podvajanja povijesnog toka i civilizacijske shizofrenije.

Na planu osjećajnosti razvijen je novi oblik senzibiliteta koji smo, s obzirom na presudnu ulogu bioetike u njegovu nastanku i rasprostranji-

⁷¹ A. Čović, *Etika i bioetika*, str. 65.

vanju, nazvali *bioetičkim senzibilitetom*,⁷² s nizom značajki koje se mogu odčitavati kao znakovi nove epohe jer svjedoče o epohalnoj promjeni ili na nju upućuju. Na prvom mjestu u poretku važnosti promjenâ u temeljnim raspoloženjima, to je značajka odbojnosti prema svim zamislama i praksama ovladavanja prirodom; nasuprot tome razvijen je stav brižnosti prema prirodi, koji je uzdignut do imperativa njezina očuvanja. Radikalno izmijenjeno raspoloženje prema prirodi obuhvatilo je odnose prema drugim, ne-ljudskim oblicima života i uvjetima održanja života uopće (okoliš). Na drugom mjestu, to je značajka rastućeg nepovjerenja prema znanosti i odbacivanje vjere u znanstveno-tehnički napredak; znanost se od gotovo eshatološkog utočišta pred nepoznanicama i opasnostima života u prevladavajućem doživljaju preobrazila u ishodište strepnji, uključujući i onu ultimativnu, o propasti čovjeka i svijeta. Od institucije neutralnog i nepotkupljivog služenja istini znanost se preobrazila u sofisticirano sredstvo manipulacije u službi komercijalnih, vojnih i općenito porobljivačkih interesa. Na trećem mjestu, što treba sagledavati u tijesnoj povezanosti s prethodnim, kao postulat opstanka i ograničavanja opasne i dijabolične moći nad sudbinom čovjeka i svijeta, razvijena je naglašena potreba za nadinstancijskim autoritetom. Potreba se ne iskazuje nužno kroz religijske institucije koje, zbog krize vlastite vjerodostojnosti, često nisu u stanju adekvatno, što znači povijesno odgovorno, udovoljiti toj potrebi. Potreba za instancijom koja čovjeka s razvijenim demonskim moćima samouništenja želi dovesti u podređeni položaj podjednako dolazi do izražaja kroz neinstitucionalne, pa čak i one pervertirane iskaze vjerovanja u nadnaravni ili znanstvenim proklamacijama zakulisni red stvari. No, na razini »znaka vremena«, tj. na razini ukazivanja na promjenu temeljnog raspoloženja, te razlike i nisu od važnosti.

Dominantna razvijenost bioetičkog senzibiliteta nije istraživačka hipoteza, ni teorijska projekcija, nego očigledno činjenično stanje koje ostaje istraživački zahtjevna tema u posebnim aspektima njegova razvojnog tijeka, puteva širenja te detektiranja i sistematiziranja nepregledne pojavne raznovrsnosti. Za dokumentirano praćenje razvoja i pojavnih varijacija bioetičkoga raspoloženja u društvu posebno su važna medijska istraživanja, jer u medijima, unatoč čimbenicima njihove nepouzdanosti, tijekom vremena ostavlja svoj upotrebljivi

⁷² Usp. ibid. Ovdje upućujemo na zaokruženu elaboraciju, u sustavnom i povijesnom aspektu, pojma senzibiliteta u knjizi Ivane Zagorac *Bioetički senzibilitet* (Pergamena, Znanstveni centar izvrsnosti za integrativnu bioetiku, Zagreb 2018.), koju možemo smatrati uspješnim pothvatom rehabilitacije ove zapostavljene filozofske i etičke kategorije, posebice u uvjetima dominacije »racionalne« novovjeke znanosti.

dinamički otisak.⁷³ Nova osjećajnost na osobito relevantan i uvjerljiv način dolazi do izražaja u području umjetnosti, a prisutna je i u svim kulturnim djelatnostima i segmentima javnog i društvenog života.

Razlikovanje epohalne svijesti i epohalne osjećajnosti sadrži elemente problematičnosti, pa ga stoga treba uzeti s rezervom koja uvažava neke prigovore. Prvi je da i osjećajnost na svoj način ulazi u svjesnost i da ima određenu ulogu i u formiranju racionalnih oblika svjesnosti. Prigovor bez daljnjega stoji, ali ne dovodi u pitanje distinktivnu namjenu kojom smo unutar šireg pojma svjesnosti htjeli razgraničiti one oblike svjesnosti koji se izražavaju u određenoj vrsti znanja od oblika svjesnosti koji se izražavaju na neki drugi način i drugim sredstvima. Da granicu između osjećajne i racionalne svjesnosti nije moguće oštro povući dokazuje i činjenica da se raspoloženja i znanja u sklopu nove epohalne osjećajnosti i nove epohalne racionalnosti uglavnom tematski podudaraju. Drugim riječima, ono što dolazi do izražaja u raspoloženjima biva također racionalno artikulirano u nekom obliku znanja. Nerijetko na istom mjestu i u istom mediju.

U novu epohalnu svijest u užem i širem smislu ulazi i uvažavanje osjećajne sfere ljudske prirode sa svim onim vitalnim snagama i energijama koje obuhvaća zbog nezaobilaznog orijentacijskog potencijala kojim ona raspolaže. U tome je sadržana jedna od važnih protuteža nove epohalne svijesti u odnosu na novovjeki redukcionizam u njegova dva aspekta, najprije na razini »duha vremena« u odnosu na jednostrano razumijevanje ljudske prirode, a potom na razini znanstvene metodologije u odnosu na zapostavljanje orijentacijske uloge znanja.

⁷³ U znanstveno-istraživačkim projektima i programima, u sklopu kojih je u Hrvatskoj razvijan koncept integrativne bioetike kao paradigme orijentacijskog znanja, posebna je pažnja bila posvećivana istraživanju bioetičke tematike u medijima, što je uzimano »kao mjera bioetičkog senzibiliteta u hrvatskom društvu« (usp. Prijedlog znanstvenog projekta »Zasnivanje integrativne bioetike« od 8. 3. 2006., Obrazac za prijavu, str. 2). U prijavnim obrascu taj je istraživački zadatak obrazložen na sljedeći način: »Bioetika je od svog nastanka bila ne samo akademsko područje, nego i društveni pokret, svjetonazorska nastojanost i kolektivna osjećajnost. Svi ti aspekti objedinjuju se u pojmu bioetičkog senzibiliteta. Bioetička osjećajnost uspostavlja se upravo kao osjećajnost nove epohe i posebno se očituje u promjeni općeg stava prema znanosti, prema ne-ljudskim živim bićima i prema Nad-instanciji, u čemu se mogu prepoznati znakovi novog vremena. To vrijedi i za bioetiku u hrvatskim okvirima. Stoga je potrebno istražiti razvoj bioetičkog senzibiliteta u hrvatskom društvu, te utvrditi njegovu rasprostranjenost i pomake u njegovu očitovanju, i to prvenstveno u javnosti, odnosno u medijima.« Projekt »Zasnivanje integrativne bioetike« realiziran je uz potporu Ministarstva znanosti, obrazovanja i sporta u razdoblju 2006. do 2012. Na istim istraživačkim zasadama stvaraju se odgovarajuće dokumentacijske cjeline i kontinuirano provode medijska istraživanja u institucionalnim okvirima Referalnog centra za bioetiku u Jugoistočnoj Europi te Znanstvenog centra izvrsnosti za integrativnu bioetiku.

Dok je dominantnost senzibiliteta nove epohe nesporna i neosporna, postizanje dominantnosti nove epohalne svijesti u prethodno preciziranom značenju suočeno je s naslijeđenim problemom razrušenog univerzuma znanstvenog znanja. Znanost je u dosad realiziranim povijesnim oblicima imala različitu disciplinarnu usredotočenost; stari vijek je, tako, bio usredotočen u filozofiji, srednji vijek u teologiji, a novi vijek u prirodnim i tehničkim znanostima. Pritom su znanstvene discipline s margine znanstvenog univerzuma bile u zapostavljenom položaju koji je »duh vremena« dodatno učvršćivao. No, barem na razini postulata o cjelovitosti znanstvenog znanja, zapostavljene znanstvene discipline bile su tolerirane i donekle uzimane u obzir. Tako je počeo i novi vijek.

Međutim, vrijeme prijeloma iznijelo je u punoj jasnoći na vidjelo porazne učinke novog vijeka u tom pogledu. Kompleks društveno-humanističkih znanosti održao se zahvaljujući »institucionalnom oklopu«, odnosno inertnosti uspostavljenih institucija. U supstancijalnom pogledu, uporno se iz sfere pervertiranog »duha vremena« nameće teza o neznanstvenosti društveno-humanističkih znanosti, o njihovoj suvišnosti, pa i štetnosti. Najnovija idolatrija tzv. STEM-područja producira se upravo s tom nakanom, premda je, povijesno gledano, riječ o opasnom anakronizmu. »Opasnom« u smislu u kojem se u ovom tekstu govori o toj kategoriji. Metodološko reduciranje znanstvenog znanja na dimenziju njegove upotrebljivosti u sklopu novovjekove znanosti podrazumijevalo je, na metodološkom planu, eliminiranje orijentacijske dimenzije znanja, na institucionalnom planu obezvrjeđivanje društveno-humanističkih znanosti i, na programskoj razini, napuštanje postulata o jedinstvenosti sustava i sadržajnoj cjelovitosti znanstvenog znanja.

Institucionalni oklop zaštitio je, doduše, društveno-humanistički kompleks znanosti od iščeznuća, ali ga nije uspio zaštititi od očigledne, brutalne i rastuće diskriminacije te mu osigurati institucionalnu ravnopravnost. Utoliko je institucionalna i vrijednosna rehabilitacija društveno-humanističkih znanosti nužna pretpostavka za provedbu reforme znanosti koja, u prvom i najvažnijem koraku, podrazumijeva uspostavljanje mosta između prirodno-tehničkog i društveno-humanističkog sklopa znanosti. *Conditio sine qua non*. U Potterovoj viziji premošćivanje jaza između prirodnih i kulturno-povijesnih znanosti podignuto je do najvišeg, epohalnog i gotovo eshatološkog ranga važnosti, jer je postalo ključ za razrješenje ultimativne dileme opstanka ili propasti čovječanstva. Most između rastuđenih sfera znanosti, kojim opasno znanje prelazi u spasonosno znanje ili mudrost, ujedno je i most prema budućnosti kao otvorenoj mogućnosti opstanka čovječanstva. Stoga ne začuđuje činjenica da je strategija otpora prema reformi znanosti usredotočena na taj

najuži prolaz kroz koji mora proći proces prelamanja epoha na putu prema uspostavljanju treće znanosti kao dominantnog tipa znanja, odnosno prema konačnom konstituiranju duha novog vremena.

Otpori prema nužnoj reformi postojeće znanosti, nužnoj u smislu preživljavanja čovječanstva i života na Planetu, strukturiraju se u mnogo širem zahvatu od navedenog fokusa, a odvijaju se u dvostrukoj liniji osviještenog i neosviještenog protivljenja. Osviješteno protivljenje ima svoju strategiju, dok se neosviješteno protivljenje zasniva na zastrašujućoj snazi inercije zahuktalog znanstveno-tehničkog pogona. Znanstveno-tehnički napredak, koji je u suvremenosti dobio obrnuti predznak (napredak u smjeru propasti), kao da nikad nije bio snažniji i ubrzaniji, a hrani se opasnostima koje sam proizvodi. Od točke epohalnog prijeloma, u kojoj je znanost otkrila tajne »dviiju jezgri«, znanstveno-tehnički pogon proizvodi znatno više problema i opasnosti nego što ih uspijeva riješiti ili otkloniti, pri čemu se taj negativni saldo u današnje vrijeme povećava u dinamici eksponencijalnog rasta.

Na crti osviještenog protivljenja razvijene su strategije koje premještaju težište i potenciraju učinke otuđene, delegitimirane znanstvene moći. Moguće je u načelu rekonstruirati dvije takve strategije ovladavanja s pomaknutim težištem:

- strategija s težištem na ovladavanju prirodnom (biološkom) prirodom čovjeka;
- strategija s težištem na ovladavanju društvenom prirodom čovjeka.

Začetnici novovjeka znanosti ne samo da su bili usmjereni na metodološko popravljavanje spoznajne moći čovjeka nego su razmišljali i o poboljšanju drugih ljudskih sposobnosti u okvirima zadane ljudske prirode.⁷⁴ Međutim, generalni njihov stav o ovladavanju prirodom u korist čovjeka nije uzimao u obzir implikaciju da je ljudska priroda sastavni dio opće prirode kojom je, u interesu čovjeka, trebalo ovladati. Taj je previd na apsurdan način nadoknađen u naše, prijelomno vrijeme, nakon što je novi vijek supstancijalno dovršen. Od sedamdesetih godina prošlog stoljeća razvijen je idejni projekt i ujedno društveni pokret transhumanizma, koji proklamira tehnološko »poboljšavanje« ljudske vrste (prirode) do točke u kojoj bi bila uspostavljena nova vrsta (priroda) post-čovjeka. Drugim riječima, transhumanizam ovladavanje ljudskom prirodom dovodi do apsurdna u obliku prevladavanja ljudske prirode. Marija

⁷⁴ Descartes je u tom pogledu nadu polagao u medicinu: »... 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.« – usp. René Descartes, *Rasprava o metodi*, Matica hrvatska, Zagreb 1951., str. 50.

Selak u knjizi *Ljudska priroda i nova epoha*, u kojoj je filozofska elaboracija problematike prijeloma epoha dovedena do kanonske mjerodavnosti i jasnoće, projekt transhumanizma sagledava kao alternativno otvaranje mogućnosti »prijeloma« unutar ljudske prirode, čime se proširuje repertoar mogućih ishoda povijesnog prijeloma. Autorica o tome kaže:

»U tom smislu možemo reći da se proces prelamanja povijesnih epoha u suvremenim prilikama prvi put odvija pod vidom alternativno otvorene mogućnosti 'prijeloma' unutar ljudske prirode. Biomedicinski omogućeno 'poboljšavanje' čovjeka iznjedrilo je nova bioetička pitanja i potenciralo prijelomnost suvremene svjetsko povijesne situacije u kojoj se oslikavaju dva moguća ishoda: zasnivanje epohe unutar ljudske povijesti ili objavljivanje kraja ljudske povijesti te zasnivanje transpovijesti i ulazak u transhumano doba.«⁷⁵

Premda transhumanizam na prvi dojam djeluje opasno i zastrašujuće, ipak je riječ tek o zakašnjelom ekstraktu opasnog znanja, koji je specijalno pripravljen za onaj dio prirode nad kojim novi vijek inače nije iskaljivao moć znanja i to nakon isteka »roka valjanosti«, nakon što je taj tip znanja izgubio povijesni legitimitet. Stvarana opasnost leži negdje drugdje i sastoji se u sinergijskom učinku inercije znanstveno-tehničkog pogona i strategije ovladavanja društvenom prirodom čovjeka. Ta sinergija ima dostatnu snagu za razbijanje jedinstvenog povijesnog toka i njegovo podvajanje na inertno perpetuiranje prevladane epohe i uspostavljanje novog doba u naznakama, što bi u slučaju konačnog ishoda na razini epohalne svijesti (duha vremena) proizvelo stanje povijesne shizofrenije.

Strategija ovladavanja društvenom prirodom čovjeka razvijena je iz centara otuđene znanstvene moći, a usmjerena je na očuvanje mita o znanstveno-tehničkom napretku i svih onih odrednica opasnog znanja koje su dovele do povijesnog preokreta i potrebe za uspostavljanjem nove paradigme znanja i za zasnivanjem nove epohe u povijesti čovječanstva. Strategija je usmjerena na ostvarivanje širokog utjecaja u društvu kako bi se tim putem održala inercija političkog i javnog odlučivanja kojim su građene sprege znanstvene moći i drugih oblika moći (politička, vojna, korporacijska, medijska) i kojim bi one mogle biti zaštićene. Njeni se učinci očituju kao pokušaji blokiranja povijesne mijene. Krajnji je pak cilj ometanje i onemogućavanje reforme znanosti koja zatečeni poredak moći s velikim ulogom opstojnosti čovječanstva temeljito dovodi u pitanje. Strategija idejno, akcijski i agitacijski objedinjuje mnoštvo projekta, postupaka, akcija, platformi i

⁷⁵ Usp. Marija Selak, *Ljudska priroda i nova epoha*, Naklada Breza, Zagreb 2013., str. 11–12. Temi transhumanizma posvećeno je posebno poglavlje, usp. str. 99–150.

alata te utoliko predstavlja znanstveno zahtjevan, a povijesno urgentan istraživački zadatak.

Povijest je »otvorena struktura« u kojoj nema nužnih i zajamčenih ishoda. Samo sfinga budućnosti zna tajnu hoće li se čovječanstvo preusmjeriti na novu paradigmu znanja i vođeno znanjem, koje sadrži mudrost i obvezatnost prema budućnosti, nastaviti egzistenciju u sklopu nove, bioetičke epohe ili će nestati u kataklizmi u koju ga nezaustavljivo vodi opasno znanje i ustrajavanje u uporabi njegove moći. Zagonetna sfinga budućnosti pojavljuje se i u zaključnoj poanti »kanonske« knjige Marije Selak:

»Hoćemo li zaista zakoračiti u novu epohu, kakva će ona biti, i što ćemo i u kojem obliku prenijeti iz sadašnje epohe, najviše ovisi o tome kakvog će duha biti čovjek.«⁷⁶

⁷⁶ Ibid., str. 240.

MILENA ŽIC FUCHS
Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu

Veliki izazovi »interdisciplinarnosti«: znanost, čovjek, društvo

Sažetak

Na pragu novog europskoga okvira za znanstvena istraživanja i inovacije, *Obzora 2020.*, točnije onog njegova dijela koji u najnovijim inačicama dokumenata Europske komisije nosi naslov »Društveni izazovi« (prethodno tzv. »Veliki izazovi«) – pitanja povezana s inter/multi/transdisciplinarnošću dospjela su u žarište pozornosti europske akademske javnosti. Društveni izazovi (klimatske promjene; zdravlje; demografske promjene; sigurna, zdrava i održiva energija, itd.) svojom složenošću nameću nužnost inter/multi/transdisciplinarnih istraživanja s posebnim naglaskom na nužnost uključivanja humanističkih i društvenih znanosti. Istraživanja ovakve širine otvaraju pitanja o interpretaciji i integraciji »tradicionalno« viđenih »podataka« i »rezultata« u okvirima daleko širih mreža znanja koje su po definiciji kulturno određene i imaju za cilj društvenu primjenjivost.

Kako postići ovakvo poimanje znanosti s izraženom društvenom ulogom i naglaskom na čovjeku u njegovu kulturnom kontekstu vjerojatno je i najveći izazov današnjeg trenutka u Europskom istraživačkom prostoru. Nove »kulture znanja« koje bi trebale proizaći iz »interdisciplinarnosti« utjelovljene u postavkama *Obzora 2020.* nose u sebi mnoge prepreke i zahtijevaju promjene stavova, načina mišljenja i nadasve međusobno uvažavanje znanstvenika iz svih područja znanosti. Na nekoliko primjera pokazat će se složenost ovakva pristupa, te naznačiti putovi mogućih rješenja.

1. Uvod

Godina 2014. obilježava početak novog europskog Okvira za znanstvena istraživanja – Obzor 2020. (*The Framework Program for Research and Innovation – Horizon 2020 [2014–2020]*), okvirnog programa na koji se u nekim europskim akademskim krugovima gleda kao na zaokret u znanstvenim istraživanjima te ga se percipira kao korak u smjeru preobrazbe Europskog istraživačkog prostora (ERA – *European Research Area*). Preobrazba se po tom kriteriju ogleda u temeljnim ciljevima Obzora 2020:

»Misao vodilja novog okvirnog programa je nudišenje rješenja i odgovora na gospodarsku krizu, investiranje u buduće poslove i razvoj, rješavanje pitanja građana EU o njihovoj materijalnoj sigurnosti, općoj sigurnosti i okolišu, kao i jačanje globalne pozicije EU u istraživanjima, inovacijama i tehnologijama.«¹

¹ <http://www.obzor2020.hr/>.

Temeljna struktura Obzora 2020. sazdana je od tri glavna prioriteta: *Izvršna znanost (Excellent Science)*, *Industrijsko vodstvo (Industrial Leadership)* te *Društveni izazovi (Societal Challenges)*. No navedeni ciljevi poglavito se odnose na tzv. *Društvene izazove* kojima i posvećujemo pozornost u ovome radu.

Stotine stranica službenih dokumenata Europske komisije detaljno razlažu složenost Okvirnog programa i tri navedena prioriteta. Osim *Društvenih izazova* valja svakako istaknuti ERC (*European Research Council*), odnosno Europsko istraživačko vijeće, i to iz razloga što se ERC smatra polugom tzv. »izvrsnosti«. Točnije, ERC podupire vrhunske istraživače i njihove radne skupine u pionirskim istraživačkim projektima, projekte koji su *curiosity-driven* i koji se mogu svrstati i pod pojam projekata visokog rizika (*high-risk*). Velika se važnost pridaje projektima ERC-a, što se ogleda u bitno pojačanom financiranju ove stavke Obzora 2020. Od ukupno gotovo 80 milijardi eura koje je Europski parlament odobrio za Obzor 2020., 31,73 % dodijeljeno je prioritetu Izvršne znanosti, od čega je 17 % namijenjeno ERC-u. U apsolutnim iznosima riječ je o bitno povećanim sredstvima u usporedbi s onima koja je ERC imao na raspolaganju u Sedmom okvirnom programu.

Međutim, valja ukazati na »problematičnost« financiranja projekata koji prolaze rigorozne prosudbe ERC-a, a to je vrlo nizak postotak prolaznosti odnosno broja projekata koji su na kraju doista i financirani.²

Mnogi »izvršni« projekti tako ostaju bez sredstava, ne zbog razine »izvrsnosti« nego isključivo zbog financijskih ograničenja. Stoga ne čudi da su bogatije europske države uvele praksu da iz nacionalnih sredstava predviđenih za znanost podupiru visoko rangirane projekte na listama ERC-a.³

ERC uživa veliki ugled u europskim akademskim krugovima, no unatoč tome nameću se otvorena pitanja. Kao prvo, uvodi se načelo nepravednosti u smislu da bogatije države mogu preuzeti i financirati projekte koji su prošli ERC prosudbu, dok one siromašnije to ne mogu, i to bez obzira koliko »izvrstan« određeni projekt stvarno jest. No daleko je važnije pitanje je li ERC sam po sebi dovoljan pokretač svega onoga što potpada pod *curiosity-driven* istraživanja, tj. svih projekata koji bi doista pokretali europsku znanost, pogotovo kad je riječ o temeljnim, fundamentalnim istraživanjima. Možda bi jedna osmišljena znanstvena politika izgrađena između Europske komisije i nacionalnih izvora financiranja mogla u budućnosti stvoriti čvršću podlogu za sustavno podupiranje znanosti u njenom izvornom obliku.

² Govori se o otprilike 10 % prolaznosti od ukupnog broja prijavljenih projekata. Postotak može varirati s obzirom na »temu« u okviru koje je projekt prijavljen. Vidi <https://erc.europa.eu/about-erc/thematic-working-groups>.

³ Nerijetko je riječ doista o nijansama u samom postupku prosuđivanja, koje su rezultat vrlo složenih prosudbenih procedura.

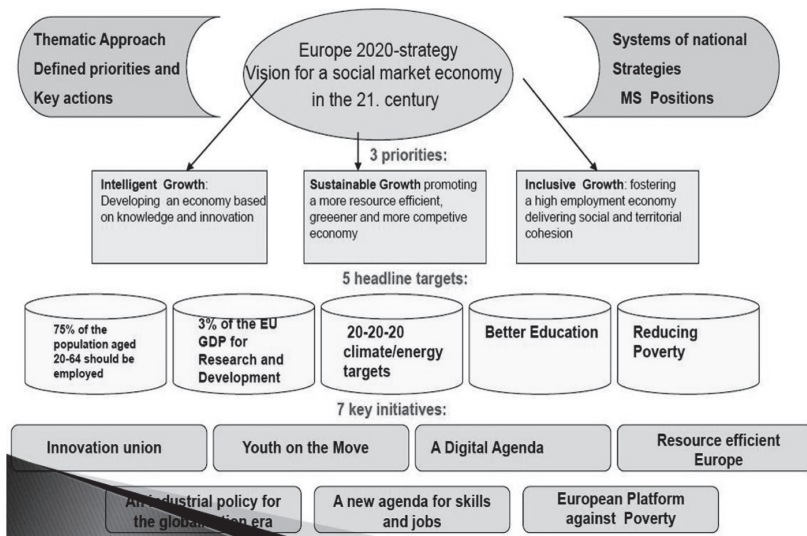
2. Položaj humanističkih i društvenih znanosti u Obzoru 2020.

2.1. Kratka povijest

Kad danas pogledamo treći prioritet Obzora 2020., po mnogima najizazovnijeg Okvirnog programa, teško je i zamisliti same početke njegova osmišljavanja. Kratki osvrt na povijest osmišljavanja tzv. *Društvenih izazova* nema za cilj pružanje pukog uvida u zbivanja koja su uslijedila još u prosincu 2010., kad se (doduše, još uvijek neslužbeno) pojavila tzv. Zelena knjiga (*Green Paper*), već oslikavanje uloge, odnosno njezina potpunog izostavljanja humanističkih i društvenih znanosti u, po sadašnjoj terminologiji, *Društvenim izazovima*. Točnije rečeno, izostavljanje bilo kakvog udjela humanističkih i društvenih znanosti u promišljanju inter/multi/transdisciplinarnosti dovelo je u pitanje misao vodilju Obzora 2020.

Zelena je knjiga službeno obznanjena 9. veljače 2011. godine, a cilj joj je bio ispuniti ciljeve strateškog dokumenta Europske komisije – *Europa 2020.*, dokumenta koji zacrtava smjernice i određuje prioritete za poboljšanje života građana Europe, kao i društva u cjelini. Dokument je usmjeren na iznalaženje rješenja za goruće probleme, od siromaštva i nezaposlenosti do klimatskih promjena i daljeg razvitka obrazovanja.⁴

Europe-2020-Strategy: Architecture and objectives



⁴ Zahvaljujem Angeli Schindler-Daniels, predsjednici NET4SOCIETY na dopuštenju za korištenje dijagramskog prikaza *Europa 2020.*, prikaza koji je izradio njezin ured u njemačkom Ministarstvu obrazovanja i istraživanja.

Reakcije na Zelenu knjigu, pogotovo na tzv. *Velike izazove* (*Grand Challenges*) slile su se na Europsku komisiju kao lavina kritika, i to od znanstvenika i znanstvenih institucija iz svih područja znanosti. Na sastanku u Kraljevskom društvu (*Royal Society*), održanom u Londonu već u veljači 2011., tadašnja se povjerenica za znanost, Máire Geoghegan-Quinn, prvi put susrela sa znanstvenicima, i to poglavito onima koji dolaze iz prirodnih i biomedicinskih znanosti. Njihove mnogobrojne i oštre kritike dadu se svesti na sljedeće osnovne: kao prvo, izostanak *curiosity-driven* istraživanja u okviru *Velikih izazova*, kao drugo, nedorečenost, pogotovo multi- i transdisciplinarnosti u postizanju ciljeva i strategije *Europa 2020*. s obzirom na potpuno izostavljanje humanističkih i društvenih znanosti, te treće – neodređenost i nedorečenost u definiranju pojma *inovacije* i pogotovo pojma *društvene inovacije* (*social innovation*).

Kako u Zelenoj knjizi nije bilo ni spomena humanističkih i društvenih znanosti, taj dio europske akademske zajednice još je u prosincu 2010. organizirao Skupinu s posebnom zadaćom (*SSH Task Force*) koja je vrlo brzo prerasla u čvršće osmišljenu organizaciju poznatu kao EASSH (*European Alliance for Social Sciences and Humanities*). U jesen 2011., EASSH upućuje Otvoreno pismo povjerenici za znanost, koje je u relativno kratkom roku potpisalo više od 26 000 znanstvenika iz Europe i cijelog svijeta.⁵

Socio-economic Sciences and Humanities for the Future of Europe



Home
Open Letter
Sign the Open Letter
Who has signed?
Background
Who we are
Links

Collected signatures since 28 October 2011

Signatures Total	25655
Albania	19
Andorra	3
Armenia	5
Argentina	19
Austria	42
Austria	998
Azerbajdžan	4
Belarus	9
Belgium	810
Bosnia-Herzegovina	12
Brasil	30
Bulgaria	473
Cambodia	4
Canada	81
China	13
Chile	5
Croatia	551
Cyprus	77
Czech Republic	278
Denmark	676
Egypt	7
Estonia	151
Finland	888
France	1334

Europe needs a large Social Sciences and Humanities -centered research programme to tackle its "Grand Societal Challenges"!

An Open Letter to the European Commissioner for Research and Innovation, **Máire Geoghegan-Quinn**.

A sustained and substantial European investment in cutting-edge Socio-economic Sciences and the Humanities (SSH) can unlock new knowledge and insights that are necessary for Europe

- to overcome inequality, exclusion and poverty and to adapt to demographic change (migration, ageing, gender relations etc.);
- to develop resilient institutions that can strengthen sustainable growth, innovation processes, and social and political participation;
- to exploit cultural diversity as a source for creativity, adaptive capabilities and social innovation;
- to advance our understanding of cognitive processes and create educational opportunities in inclusive and democratic societies;
- to understand the complexity of value systems, worldviews and behavioural patterns, and address issues of openness or resistance to change and
- to move towards successful intercultural dialogue and global diplomacy.

If you agree with the need for SSH to produce policy-oriented research for Europe, and if you wish to see a strong SSH-programme under the new European Framework Programme Horizon 2020 (2014-2020) we invite you to read the Open Letter to the Commissioner and sign it!

The voice of SSH researchers must be heard in the design of the new framework programme. Join your name to the list of colleagues from across Europe and beyond!

Background information: The Open Letter to the European Commissioner for Research and Innovation, Máire Geoghegan-Quinn, is available in English, French, German, Italian, Polish, Portuguese, Spanish and Swedish. The Open Letter is available in all EU languages. The Open Letter is available in all EU languages. The Open Letter is available in all EU languages.

Click picture above to view the Open Letter

⁵ Nažalost, originalni dokument koji su znanstvenici potpisivali nemoguće je pronaći na Internetu. Međutim, sadržaj pisma vidljiv je iz teksta na sljedećoj poveznici: <https://blog.americananthro.org/2011/12/01/an-open-letter-to-the-european-commissioner-for-research-and-innovation/>.

Valja zamijetiti da se već u naslovu Otvorenog pisma zagovara jaki istraživački program za *Velike društvene izazove*, temeljen na humanističkim i društvenim znanostima. Upravo se taj naslov smatra prekretnicom, odnosno točkom iz koje je krenulo preimenovanje *Velikih izazova* u *Društvene izazove*.

Brojne kritike sveukupne europske akademske zajednice, i to ne samo onog dijela koji sačinjavaju humanističke i društvene znanosti, dovele su do korjenitih promjena u tom trenutku osmišljavanja *Obzora 2020*.

Nakon niza sastanaka, radionica te razgovora u Europskoj komisiji, Britanska akademija organizira susret s povjerenicom za znanost Máire Geoghegan-Quinn. Tom je prilikom povjerenica održala vrlo zapažen govor u kojem naglašava važnost i nezaobilaznost humanističkih i društvenih istraživanja, pogotovo u tzv. *Velikim izazovima*, pri čemu posebno naglašava da humanističke i društvene znanosti čine temeljnu potku u multi- i transdisciplinarnim istraživanjima te navješćuje uvođenje tzv. *Šestog izazova* posvećenog temama svojstvenim upravo tim dvama velikim područjima znanosti. Tako se prvotni popis od pet *Velikih izazova* širi na šest:

- zdravlje, demografske promjene, blagostanje,
- sigurnost, hrana, održiva poljoprivreda, istraživanje mora i bioekonomija,
- sigurna, zdrava i održiva energija,
- ekonomičan, zeleni i integrirani prijevoz,
- klimatske promjene, racionalno trošenje prirodnih resursa,
- **cjelovita, inovativna i sigurna društva.**

[30. studeni 2011.]

No ono što proizlazi iz dokumenta Europske komisije iz toga vremena nije samo novi, šesti *Veliki izazov* posvećen istraživanjima u humanističkim i društvenim znanostima, nego artikuliran stav o nužnosti njihove vertikalne uključenosti u svim *Velikim izazovima*. Ne ulazeći u detalje daljnjih, ali manje važnih prijepora, dovoljno je reći da se šest izazova pretvara u sedam, tj. sigurnost postaje poseban izazov:

- zdravlje, demografske promjene, blagostanje,
- sigurnost, hrana, održiva poljoprivreda, istraživanje mora i bioekonomija,
- sigurna, zdrava i održiva energija,
- ekonomičan, zeleni i integrirani prijevoz,
- klimatske promjene, racionalno trošenje prirodnih resursa,
- **Europa u svijetu koji se mijenja: inkluzivna, inovativna i društva s mogućnošću samosučeljavanja,**
- **sigurna društva: zaštita sloboda i sigurnost Europe te njenih građana.**

No što je još važnije, dolazi do preimenovanja *Velikih izazova* u *Društvene izazove*. Ta je promjena trebala navijestiti bitno drugačije strategije i viđenje istraživanja u trećem prioritetu Okvirnog programa – Obzor 2020.

3. Izazovi »interdisciplinarnosti«

Prvi natječaji za treći prioritet Obzora 2020. raspisani su u prosincu 2013. te siječnju 2014. godine. Uvod u same natječaje, kao i u Radne programe koji su im podlogom, u najmanju ruku ukazuje da nije nimalo lako obuhvatiti složenost koju nameću inter/multi/transdisciplinarna istraživanja s posebnim naglaskom na nužnost uključivanja humanističkih i društvenih znanosti. Sasvim precizno rečeno, raspisani natječaji ne odražavaju ranije deklarirane postavke i proklamirane ideje o *Društvenim izazovima*. Tako riječi povjerenice za znanost, Máire Geoghegan-Quinn, izrečene na velikoj konferenciji *Horizons for Social Sciences and Humanities (Obzori za društvene i humanističke znanosti)*, održanoj u Vilniusu u rujnu 2013., netom prije samog početka Obzora 2020. – »društvene i humanističke znanosti usidrene su u samom srcu Obzora 2020.«⁶ – nisu našle svoje mjesto u početcima trećeg prioriteta Obzora 2020., u štoviše, po novom, *Društvenim izazovima*.

Europska se akademska zajednica ponovno okuplja i organizira kritizirajući taj bitan nedostatak nemalog broja objavljenih natječaja, dakako, u nadi da će doći do promjene u budućnosti i da će doći do zaokreta prema već ranije zacrtanim ciljevima.⁷

No, unatoč ne tako optimističnim zbivanjima oko početaka Obzora 2020., europski znanstvenici već neko vrijeme ulažu veliki trud u promišljanje kako ostvariti što cjelovitija inter/multi/transdisciplinarna istraživanja, i to ne zbog samog Obzora 2020., nego zbog nužnosti takvoga pristupa, pogotovo u višeslojnim temama istraživanja, kao što su klimatske promjene, personalizirana medicina itd. Europska je znanstvena zaklada (ESF – *European Science Foundation*) kroz stalne odbore (za sva područja znanosti) učinila zamjetne korake u identificiranju puteva i načina kako ostvariti specifične oblike suradnje u istraživanjima koja bi trebali zajedno provoditi istraživači iz različitih područja znanosti. U takvim je pothvatima presudnu ulogu odigrao upravo Stalni odbor za humanističke znanosti ESF-a. Mnogo je rada i napora bilo uloženo ne samo u promišljanje razvoja tradicionalnih humanističkih discipli-

⁶ <http://europa.eu/rapid/pressReleasesAction.do?reference=SPEECH/11/741&format=HTML&aged=0&language=EN&guiLanguage=en>.

⁷ *Vilnius Declaration – Horizons for Social Sciences and Humanities*. http://lms.lt/archyvas/files/active/0/Vilnius_SSH_declaration_2013.pdf.

na nego i u artikuliranje položaja humanističkih znanosti u kontekstu novih kretanja, novih područja istraživanja, koja danas nisu samo dio neke »službene znanstvene politike« nego predstavljaju prirodni razvoj znanosti same, i to u najširem smislu, što se ogleda u jednom od temeljnih dokumenata Stalnog odbora za humanističke znanosti ESF-a:

»Humanističke znanosti usredotočene su na *ljudski element* u fizičkim, biološkim, mentalnim, društvenim i kulturnim aspektima života. Zadaća im je proniknuti u to kako se stvara znanje, i to u stalnoj interakciji pojedinaca i društva.«⁸

Slijedom ovakva promišljanja, stalni odbori Europske znanstvene zaklade (ESF), odbori koji su pokrivali sva znanstvena područja, zajedničkim su naporima te sudjelovanjem mnogobrojnih znanstvenika iz cijele Europe, izradili cijeli niz dokumenata koji su bili podlogom za iznalaženje odgovora na pitanja povezana s inter/multi/transdisciplinarnošću. Osnovni je cilj tih publikacija bio istaknuti (u okviru vremena u kojem su nastajale, od 2009. do 2013. godine) kako pristupiti istraživanjima velike širine, poput klimatskih promjena, demografskih kretanja, zdravlja, zdravstvene skrbi, itd., jer projekti takve širine otvaraju pitanja o interpretaciji i integraciji »tradicionalno« viđenih podataka i rezultata u okvirima širih mreža znanja koje su već po definiciji kulturno određene u smislu usmjerenosti prema čovjeku te društvu.

Kako postići ovakvo poimanje znanosti, odnosno znanja s izraženom društvenom ulogom i naglaskom na čovjeka u njegovu kulturnom kontekstu – još uvijek je najvjerojatnije jedan od većih izazova europskog istraživačkog prostora.

Nove »kulture znanja« koje bi trebale proizaći iz »interdisciplinarnosti« (barem djelomično utjelovljene u postavkama Obzora 2020.) nose u sebi mnoge prepreke i izazove koji zahtijevaju promjene stavova, načina promišljanja i nadasve međusobnog uvažavanja znanstvenika iz različitih područja znanosti.

Više su puta istaknuti mogući prinosi humanističkih znanosti – kao što je njihova uloga u kritičkom promišljanju naizgled uvriježenih vjerovanja i pojmova kao što je, primjerice, »održivi razvoj«. Novi pogledi na takve pojmove donose nova tumačenja i ističu »relativnost« tog i drugih pojmova, pogotovo s gledišta svijeta koji se mijenja nevjerojatnom brzinom te pojavnosti koje ne poznaju uže granice, već su globalnog karaktera.

Dakako, postoje primjeri multidisciplinarnih istraživanja koja imaju dulju povijest, primjerice, kognitivna znanost, čija povijest pokriva više od pedeset

⁸ Stalni odbor za humanističke znanosti ESF-a, *SCH Position Paper*, 2007. <http://archives.esf.org/publications/science-position-papers.html>; http://archives.esf.org/fileadmin/Public_documents/Publications/SCH%20Position%20paper_01.pdf.

godina uzajamne suradnje različitih područja i disciplina. U kognitivnoj su znanosti tradicionalno združene (i to u različitim kombinacijama) filozofija, neuroznanost, lingvistika, umjetna inteligencija, psihologija, antropologija. Ta suradnja gradila se dugo i postupno te se oblikovala prema specifičnoj prirodi tema koje su se nametale prvenstveno kroz uzajamno djelovanje. Međutim, danas – pogotovo zbog velikih i često vrlo brzih promjena u svijetu oko nas – sve je manje vremena za gradnju mostova nužnih za »interdisciplinarna« istraživanja. Stoga se ne treba čuditi različitim pritiscima (koji nerijetko uključuju i brzinu) koji dolaze iz službenih izvora financiranja kao što je Europska komisija i njezin Obzor 2020., koji je upravo u tijeku.

Europska znanstvena zaklada (ESF) je stoga objavila niz dokumenata pod nazivom *Forward Looks (Pogledi unaprijed)* kao putokaze čiji je cilj bio što bolje i što brže graditi podlogu novih »kultura znanja« – širokih podloga za što sveobuhvatnije rasvjetljavanje mnogobrojnih problema današnjice.

Kao primjer takvog pristupa navodimo publikaciju ESF-a pod naslovom *Personalized Medicine for the European Citizen: Towards a More Precise Medicine for the Diagnosis, Treatment and Prevention of Disease (iPM) (Personalizirana medicina za europskoga građanina: k preciznijoj medicini za dijagnosticiranje, liječenje i preveniranje bolesti /iPM/)*.⁹ U stvaranju ovoga dokumenta sudjelovali su svi stalni odbori ESF-a, a posebno se isticala suradnja s Odborom za humanističke znanosti.

Kao što sam naslov govori, personalizirana je medicina korak u smjeru odgovora na pitanje kako postignuća iz biomedicinskih znanosti, u dijagnostici te u liječenju bolesti prilagoditi fiziološkim posebnostima pojedinca te okruženju u kojemu živi. Dosadašnja iskustva ukazuju na činjenicu da nerijetko određene terapije (lijekovi) ne poboljšavaju nužno stanje bolesnika ili pak izazivaju neželjene nuspojave. Napredak koji je učinjen u smislu preciznijeg određivanja fiziološkog/biološkog »ustroja« organizma pojedinca dovela je do spoznaje da se mnogi navedeni problemi mogu objasniti pa i otkloniti različitostima na koje liječnici nailaze od jednog do drugog organizma. Ne ulazeći detaljnije u izazove inherentne biomedicinskom dijelu tzv. personalizirane medicine, odnosno liječenju i zdravstvenoj skrbi – od samih medicinskih istraživanja, pa do uspostave tzv. *biobanaka*, međugranične razmjene podataka, evidencije o prehrani pojedinaca, okolišu u kojemu žive – ovakav je pristup otvorio i druga brojna pitanja, odnosno potaknuta je nužnost jednog šireg sagledavanja ovakva pristupa, pogotovo u smislu promišljanja o čovjeku u novim okolnostima življenja, pa tako i liječenja.

⁹ http://archives.esf.org/fileadmin/Public_documents/Publications/Personalised_Medicine.pdf.

Iz temeljnih pitanja koja nadilaze uže shvaćenu zdravstvenu skrb proizašla su zahtjevna etička/bioetička pitanja, i to od razine pojedinca do razine pojedinca u različitim društvenim okruženjima. Otvorila su se pitanja različitih razina odgovora, od odgovornosti pojedinca do odgovornosti institucija te odgovornosti nacionalnih zdravstvenih sustava. Posebno se ističe odgovornost medija i zahtjev da se na prihvatljiv način predstave nove znanstvene spoznaje široj javnosti. Ništa manje važnom pokazala se potreba proučavanja ovakva pristupa u kontekstu psihološkog ustrojstva pojedinca, sve do problema koji proistječu iz različitih vjera, odnosno religijskih vjerovanja.

Upravo suradnjom stručnjaka iz različitih područja znanosti, kroz intenzivnu suradnju, došlo se do novih paradigmi znanja, a kroz njih do novih pristupa koji bi trebali ne samo pridonijeti učinkovitijem liječenju nego i smanjiti troškove samog liječenja, kako se navodi u dokumentu:

»Za nekoliko godina očekuje se da će izradba cjelovitog genoma pojedinca stajati svega 1000 eura.«¹⁰

Iz ukratko prikazanog primjera proizlazi potreba razlikovanja tzv. *empirijskog* od *orijentacijskog* znanja, što su pojmovi i termini koje je još 1982. godine uveo Jürgen Mittelstraß.¹¹ Njegova je temeljna postavka da bi empirijsko znanje trebalo biti podlogom za stvaranje orijentacijskog znanja koje je po definiciji kulturno određeno i društveno primijenjeno. Stoga slijedi da humanističke i društvene znanosti ne bi smjele biti puki dodatak istraživanjima iz primjerice medicinskih znanosti, već bi trebale biti uključene u multi- i transdisciplinarne projekte i to od samih početaka, kako bi doista došlo do orijentacijskoga znanja, i to prije nego što se znanstveni podatci i rezultati počnu prenositi i iznositi izvan uže znanstvene zajednice.

Personalizirana medicina, kao i druga područja istraživanja, kako bi doista bila na korist i pojedincu i društvu, mora se temeljiti na mrežama odnosno novim »kulturama znanja« jer upravo kroz multi- i transdisciplinarne projekte i pristupe, s naglaskom na orijentacijskom znanju, mogle bi se spriječiti predrasude i zlouporabe te spriječiti diskriminacije pojedinca ili društvenih skupina. Ovakvim pristupom personalizirana medicina mogla bi biti jedna od poluga za utiranje puta »znanosti o čovjeku«.

Drugi primjer koji navodimo pokazuje kako i odlične ideje i jednostavni zahvati i metode mogu imati manju učinkovitost ako izostaju multi- i transdisciplinarni pristupi ili ako nisu zastupljeni u svojoj potrebnoj širini. Tako je

¹⁰ Vidi str. 5 na poveznici: http://archives.esf.org/fileadmin/Public_documents/Publications/Personalised_Medicine.pdf.

¹¹ Jürgen Mittelstraß, *Wissenschaft als Lebensform. Reden über philosophische Orientierungen in Wissenschaft und Universität*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1982.

švicarski Savezni zavod za vodoopskrbu, pročišćavanje otpadnih voda i zaštitu voda (*Eidgenössische Anstalt für Wasserversorgung, Abwasserreinigung und Gewässerschutz – EAWAG*), potaknut činjenicom da više od 4000 djece dnevno umire od dijareje, pogotovo u zemljama Afrike i Azije, istraživanjima došao do u stvari jednostavne metode pročišćavanja vode poznate pod imenom SODIS (*Solar Water Disinfection*).

SODIS METHOD



Water can be disinfected and in this way made drinkable using the rays of the sun. "Solar water disinfection" - SODIS for short - thus offers a solution for preventing diarrhoea, one of the most common causes of death among people in developing countries.

Clean drinking water in 6 hours

The SODIS method is ideal for treating water for drinking in developing countries. All it requires is sunlight and PET bottles. How does it work? Clear PET bottles are filled with the water and set out in the sun for 6 hours. The UV-A rays in sunlight kill germs such as viruses, bacteria and parasites (giardia and cryptosporidia). The method also works when air and water temperatures are low.

Metoda SODIS vrlo je jednostavna: voda se stavlja u prozirne PET-boce i izlaže suncu šest sati. UV zrake ubijaju razne viruse, bakterije i parazite te to tako znatno smanjuje broj oboljelih od dijareje, a slijedom toga smanjuje se i smrtnost. Ovu metodu rabi više od pet milijuna ljudi u 30 zemalja u razvoju. Samo primjeni metode SODIS prethodile su socio-psihološke studije, analizirale su se strategije za učinkovito i uspješno podučavanje korisnika. Međutim, unatoč svim naporima, uočeni su različiti stupnjevi uspješnosti u različitim zemljama ili regijama. Dakako da se nametnulo pitanje – zašto? Uključivanjem antropologa, religijskih stručnjaka, pa čak i stručnjaka za umjetnost, došlo se do spoznaje da je nužno uzeti u obzir kulturna i religijska vjerovanja pri predstavljanju metode pročišćavanja vode kako bi pojedine zajednice mogle bolje razumjeti i prihvatiti ovu metodu u sklopu inherentnih im kulturnih vrijednosti i svjetonazora, pa čak i onih vizualnih, simboličkih vrijednosti.

Dakle, veliki je izazov, i gotovo u pravilu nimalo lak zadatak, osmisliti i postaviti projekt koji uključuje i pomno promišljanje tzv. orijentacijskog znanja. Upravo je to još uvijek najveći izazov Europskog istraživačkog prostora.

4. Umjesto zaključka¹²

Stavovi o procesima razdvajanja ili zblžavanja različitih područja znanosti bilježe podulju povijest. Iako cilj ovoga rada nije prikazati brojne stavove o inter/multi/transdisciplinarnosti, valja makar u kratkim crtama spomenuti neka važnija imena koja su rasvijetlila pojavnosti vezane uz mnogoslojnost širokog pojma »znanja«, pogotovo s obzirom na utjecaje današnjih viđenja razvoja znanstvenih istraživanja u EU.

Vjerojatno jedan od najkontroverznijih pogleda na razdvojenost svijeta prirodnih i humanističkih znanosti, točnije, razdvojenost i nepremostivost tih »kultura znanja« jest poznato »Rede predavanje« C. P. Snowa pod naslovom *The Two Cultures and the Scientific Revolution (Dvije kulture i znanstvena revolucija)*, održano u Cambridgeu 1959. godine.¹³ Stroga razdvojenost, u smislu odvojenih kultura prirodnih znanosti i onih humanističkih, u njegovu viđenju naglašava dualnost koja je podlogom stvaranja različitih znanja, ali dijeli i akademsku zajednicu, i to ne samo u sadržajnom smislu nego i načinu i jeziku artikulacije odvojenih postavki, postavki koje postoje i razvijaju se u smjeru dvaju odvojenih svjetova znanja.

Reakcije na njegovo predavanje, a potom i objavljeni tekst,¹⁴ brojne su. Međutim, zanimljivo je uočiti da, iako je prošlo već sedamdeset godina od slavnog predavanja, ono još i danas figurira kao polazište raspravama pogotovo na temu kako spojiti te, po C. P. Snowu različite »kulture«.

No u proteklih se dvadesetak godina humanističke i društvene znanosti sve više ističu kao spoj, prenosnice za spajanje na prvi pogled nespojivih »kultura znanja«. Stvaraju se nove »mreže znanja« kao poveznice različitih kulturnih okruženja u kojima se istraživanja (a i akademske zajednice) nalaze i razvijaju. To se ne odnosi samo na u užem smislu shvaćenih kulturnih okruženja već i u smislu tradicije razvoja znanstvenih disciplina te njihove povijesti razvoja.

Suvremena nastojanja koja vode prema inter/multi/transdisciplinarnosti još se uvijek suočavaju s velikim izazovima, pogotovo u kontekstu tema inherentnih tzv. *Velikim izazovima*, koje su obilježile Obzor 2020.

¹² Zahvaljujem urednicima ovog zbornika što su mi omogućili promjenu dijela teksta prvotnog »Zaključka«. Promjena je bila nužna s obzirom na bitne događaje i nove smjernice za znanost, posebice u pripremi Okvirnog programa 9 (*Framework Program 9, FP9*), a promjene su se događale od predaje prvotnog teksta pa do 2019. godine.

¹³ C. P. Snow, *The Two Cultures*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

¹⁴ Osobito žustra reakcija i kritika pojavljuje se u Leavisovom radu: F. R. Leavis, *Two Cultures? The Significance of C. P. Snow*, Spectator, London 1962.

»Veliki izazovi« kao što su već spomenute klimatske promjene, očuvanje vodnih resursa, održiva energija, migracije itd., ne mogu se rješavati isključivo u disciplinarnim okvirima bilo koje pojedinačne discipline ili subdiscipline.

Složenost koja ih prožima upravo zahtijeva premošćivanje tradicionalnih disciplinskih granica i ovakvi su dosadašnji uspješni projekti rezultirali »novim kulturama znanja« koje proizlaze iz bliske suradnje znanstvenika koji tradicionalno pripadaju različitim područjima znanosti. U tom kontekstu dominiraju pitanja o istinskoj prirodi i strukturi znanja, za koga i s kojom svrhom se dolazi do novih spoznaja i kakvu korist imaju društvo i pojedinac od takvih novih pristupa.

Osim već spomenutog nezaobilaznog rada Jürgena Mittelstraßa, iz goleme literature o novim paradigmatima znanja spomenut ćemo neke koje nas vode k novim promišljanjima koja se postupno ugrađuju u novi Okvirni program 9 (FP9). Tako primjerice Michael Gibbons i Helga Nowotny¹⁵ govore o *Mode 2 Knowledge Production (Drugi modus produkcije znanja)*, tj. o procesu u kojem se znanstvenici okupljaju u tzv. *privremenim mrežama suradnje*, na projektu povezanom s određenim pitanjem/problemom u stvarnome svijetu. No valja istaknuti sljedeće:

»*Modus 2* čini više od okupljanja raznolikog spektra znanstvenika kako bi oni u skupinama radili na problemima u kompleksnoj sredini usmjerenoj na aplikaciju. Da bi se nešto kvalificiralo kao specifična forma produkcije znanja nužno je da istraživanje bude vođeno konsenzusom oko odgovarajućih kognitivnih i socijalnih praksi, koji se može specificirati.«¹⁶

Robert Frodeman vrlo jezgrovito i jasno ističe prirodu i nužnost »interdisciplinarnosti« u mnogim svojim radovima,¹⁷ a pogotovo u uvodu *The Oxford Handbook of Interdisciplinarity (Oksfordski priručnik interdisciplinarnosti)*:

»(...) *rješenje* za naše društvene, političke, intelektualne i ekonomske probleme *ne nalazi se u akumulaciji sve više znanja*. Ono što je danas potrebno jest bolje razumijevanje odnosa između polja znanja, bolje shvaćanje načina na koje se znanje pro-

¹⁵ Michael Gibbons, Camille Limoges, Helga Nowotny, Simon Schwartzman, Peter Scott, Martin Trow, *The New Production of Knowledge. The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies*, Sage Publications, London et al. 1994. Također vidi: Helga Nowotny, Peter Scott, Michael Gibbons, »'Mode 2' Revisited: The New Production of Knowledge«, *Minerva*, god. 41 (2003), sv. 3, str. 179–194.

¹⁶ M. Gibbons, C. Limoges, H. Nowotny, S. Schwartzman, P. Scott, M. Trow, *The New Production of Knowledge*, str. 4.

¹⁷ Vidi npr.: Robert Frodeman, Julie Thompson Klein, Carl Mitcham (ur.), *The Oxford Handbook of Interdisciplinarity*, Oxford University Press, Oxford 2010. Također vidi: Robert Frodeman, Carl Mitcham, »New Directions in Interdisciplinarity: Broad, Deep, and Critical«, *Bulletin of Science, Technology and Society*, god. 27 (2007), sv. 6, str. 506–514.

izvedeno u akademskoj sferi prenosi u društvo te bolja svijest o opasnostima, kao i mogućnostima kontinuirane proizvodnje znanja.«¹⁸

Filozofska rasvjetljavanja mnogoslojne prirode inter/multi/transdisciplinarnosti bez sumnje ukazuju na bitne pojmovne inovacije nužne za ostvarenje takvih projekata, ali svaki novi projekt i svaka nova tema ujedno otvaraju i nova pitanja te pokazuju nužnost novih rješenja. U tom smislu ranije navedeni primjeri potvrđuju Krohnovu tvrdnju:

»Najsloženiji problemi su tzv. problemi stvarnoga svijeta.«¹⁹

I upravo nas navedeni citat uvodi u svijet priprema za novi Okvirni program Europske Komisije (FP9).

Godine 2016. Europska Komisija osniva *The Independent High Level Group on Maximising the Impact of EU Research and Innovation Programmes* (Neovisna visoka skupina za maksimiziranje učinaka programa EU-a za istraživanja i inovacije), koju vodi profesor emeritus Pascal Lamy. Osnovna je zadaća ove skupine dvanaestero stručnjaka²⁰ iz vrlo različitih područja (od industrije, preko menadžmenta, do znanosti) bila proizvesti izvješće koje je trebalo poslužiti kao analiza dosad postignutog u okviru Obzora 2020.,²¹ te artikulirati konkretne smjernice za razdoblje nakon 2020. godine.

U srpnju 2017. godine javno je predstavljeno izvješće pod naslovom: *Lab – Fab – App. Investing in the European Future We Want (Lab – Fab – App. Ulaganje u europsku budućnost kakvu želimo)*.

Ovo kratko izvješće vrlo jezgrovito artikulira jedanaest preporuka koje imaju nekoliko osnovnih ciljeva od kojih izdvajamo sljedeće: 1) bitno povećati financijska izdvajanja za inovacije i znanstvena istraživanja; 2) u Europi potaknuti pojavu što većeg broja inovacija, i to ne samo onih koje potpadaju pod široki pojam »gospodarstva« nego i onih tzv. »društvenih«; 3) učiniti daljnje korake u osmišljavanju inter/multi/transdisciplinarnosti, ali ovoga puta s jakim naglaskom na društvenim i humanističkim znanostima.²² Štoviše, je-

¹⁸ Robert Frodeman, »Introduction«, u: R. Frodeman, J. Thompson Klein, C. Mitcham (ur.), *The Oxford Handbook of Interdisciplinarity*, str. xxx (istaknula M. Ž. F.).

¹⁹ Vidi: Wolfgang Krohn, »Interdisciplinary Cases and Disciplinary Knowledge«, u: R. Frodeman, J. Thompson Klein, C. Mitcham (ur.), *The Oxford Handbook of Interdisciplinarity*, str. 34.

²⁰ Autorica ovoga rada članicom je navedenog tijela, popularno zvanog »Lamyjeva skupina«, dakako, po Pascalu Lamyju.

²¹ *Interim Evaluation of Horizon 2020*, https://ec.europa.eu/research/evaluations/pdf/book_interim_evaluation_horizon_2020.pdf#view=fit&pagemode=none.

²² Samo podsjećam da su u inicijalnim prijedlozima Obzora 2020. u potpunosti izostavljene društvene i humanističke znanosti.

dina dva područja znanosti koja se imenom spominju u navedenom izvješću upravo su one društvene i humanističke znanosti.²³

Dakako, nemoguće je u okviru ovoga rada ne samo prenijeti sve preporuke nego i dati uvid u mnogobrojne sate razgovora s dionicima iz najrazličitijih područja gospodarstva i ekonomije, društvenog života te »svijeta inovacija«.²⁴

Međutim, po mome sudu, dva naglasaka valja prenijeti, jer bez njih teško da će doći do pomaka kakve Europa želi, i to u svim vidovima života pojedinaca i građana, odnosno društva. Vrijedno je citirati riječi Povjerenika za financije i ljudske resurse Günthera Oettingera koji je u više navrata naglasio da one članice EU koje neće izdvajati najmanje 1 % za istraživanja neće imati budućnost. Dakako da se ovo odnosi i na nacionalne razine izdvajanja za znanost te njihov odraz na europsku razinu. Još preciznije rečeno, u nekim EU članicama izostaje artikulirana svijest o povezanosti znanosti i gospodarskog napretka o kojem se stalno govori.

Druga točka vrijedna spomena, koja je povezana s osnovnom temom ovoga rada, a u »Lamyjevu izvješću« nalazi se u više preporuka, odnosi se na inovacije i buduća znanstvena istraživanja. Valja znati da europski znanstvenici prednjače u svijetu po kvantiteti i kvaliteti svojih radova, ali zaostaju, i to bitno, u sferi inovacija, pogotovo ako se Europa uspoređuje s Korejom, Kinom, SAD-om, itd.

U razgovorima s predstavnicima koji dolaze iz »svijeta inovacija« glavno je pitanje uvijek bilo – što je glavni pokretač inovacija? Odgovor je isto tako uvijek bio jednoznačan – multidisciplinarnost. Iz toga slijedi da inter/multi/transdisciplinarnost nije ključna samo u istraživanjima koja pokušavaju riješiti »probleme stvarnog svijeta« nego i u osmišljavanju inovacija nužnih za gospodarski, ali i društveni napredak.

Stoga ne treba čuditi da se društvene i humanističke znanosti pojavljuju u žarištu pozornosti. Uključene su već u dokumente Europske komisije pod nazivom *Horizon Europe*,²⁵ kako će se najvjerojatnije zvati novi FP9, te je njihova važnost i nezaobilaznost već više puta isticana u raspravama u Europskom parlamentu. Ostaje nam nadati se da će se doista iznaći putevi koji će donijeti boljitak čovjeku i društvu, i to ne samo u Europi, već i na globalnoj razini.

²³ http://ec.europa.eu/research/evaluations/pdf/archive/other_reports_studies_and_documents/hlg_2017_report.pdf.

²⁴ Popisi svih predstavnika institucija ili pojedinaca s kojima je »Lamyjeva skupina« vodila razgovore nalaze se na kraju izvješća.

²⁵ Za uvid u temeljne smjernice *Horizon Europe* vidi govor povjerenika za znanost i inovacije Carlosa Moedasa održanom u Toulouseu na ESOF-u 2018. godine: https://ec.europa.eu/info/news/commissioner-moedas-presents-horizon-europe-largest-science-meeting-continent-2018-jul-09_en.

Kulturne perspektive i znanstvena metodologija

Sažetak

U pluriperspektivnoj integrativnoj bioetici povezuju se, interdisciplinarno, multidisciplinarno i čak transdisciplinarno, ne samo razne pojedine znanosti nego i njihove grane, polja, pa čak i sva područja znanosti. Filozofska bioetika, dakle humanistička struka, može se tako povezati s biomedicinskim kliničkim slučajevima koji postavljaju etičke probleme, s biotehničkim rješenjima u proizvodnji hrane koja mogu otvarati etička pitanja, s tehničkim rješenjima koja se pri tome primjenjuju (npr. u intenzivnome stočarstvu ili poljoprivredi), s matematičkim, dakle općeznanstvenim, i prirodoznanstvenim znanjima koja su pretpostavka tih biomedicinskih prosudaba, kao i biotehničkih i tehničkih rješenja, kao i s društvenoznanstvenim i humanističkim istraživanjima o društvenim, gospodarskim, ekološkim i moralnim posljedicama kršenja nekih etičkih ili bioetičkih načela.

No kako integrativna bioetika uključuje i pluriperspektivan pristup, ona uza znanstvene metode uzima u obzir i kulturne perspektive u kojima znanstvena djelatnost dobiva širi, nerijetko i različit, životni smisao. Ako samo natuknemo

- da je spoznaja u staroj Helladi za Platōna imala smisao da se postane »bolji i ljepši« etičkim usavršavanjem u pravednosti u odnosu prema drugima u društvu, pa i usklađivanjem gibanja uma s gibanjima nebeskih pojava, te spoznajom samoga sebe; a da je za Aristotela imala uzrok u našem divljenju (*thaumázein*) i težnji svakoga čovjeka za znanjem, bilo da se radi o području spoznaje prirode (fizika, zoologija i dr.) ili društva (politika, pravo i dr.) ili prvih načela (prva filozofija), ili pak o praktičkoj vrlini (etika) i poietičkome stvaralaštvu (poetika, retorika),
- da je u Indiji za dio brahmanista mogla značiti znanje kako točno očuvati jezik i smisao svetih spisa Veda, a za dio njih kako spoznati logičke, matematičke, astronomske ili medicinske zakonitosti, da je za buddhiste spoznaja značila put napredovanja u znanju, ćudoređu i unutrašnjem iskustvu, a za jedne i druge put k postizanju obuhvatnije svijesti, dobra i oslobođenja od zla i patnje za ljude i sva bića te konačnoga duhovnog oslobođenja, – da je u Kini u konfucijanizmu smisao istraživanja svih stvari imao korijen i krajnju svrhu u oplemenjivanju vlastite osobe (počev od Sina Neba do obična puka) koje je onda imalo za posljedicu uređenje država i mir u svijetu,
- a da je u novovjekovnoj Europi od 17. stoljeća istraživanje dobilo zadatak da ostvari korist za ljude, bilo u empirističkoj varijanti u Francisa Bacona, ili u racionalističkoj u Renéa Descartesa, čime je pridonosilo razvoju empirijskih znanosti, tehnike i tehnologije, kojim je Zapad prestigao Kinu negdje u 18. stoljeću i nastavio s do tada

neviđenim i sve bržim tehnološkim napretkom do danas koji se sada opet širi i u sve druge dijelove svijeta,

- te da je takav znanstveni, osobito prirodnoznanstveni, i tehnološki napredak sprva dobio teološko i teleološko tumačenje, a potom ga dijelom i odbacio (zamijenivši ulogu Božje providnosti ljudskim napretkom), a danas se stavlja u društvenoznanstveni, i to gospodarskoznanstveni, ekonomistički, kontekst kojim sve više dominira managerski način upravljanja i interes financijskoga kapitala kao društvene »energije« koja sve potpunije regulira znanost i ljudsku uporabu svih prirodnih energija i izvora,
- pa, iako je još razmjerno nedavno na Zapadu, u 19. stoljeću, u duhu klasične nje-mačke filozofije poduzeta obuhvatna reforma sveučilišne naobrazbe i znanstvenoga, pa i empirijskoga istraživanja, koja je još objedinjavala spoznajnu, koristi i razvoj ljudske osobe i njena odgovorna odnosa prema svijetu, i ona se još poštuje na najboljim američkim sveučilištima, da je ipak na drugima, pa tako i na većini europskih, nametnuta nova reforma krajem 20. i početkom 21. stoljeća koja znanstveno istraživanje podvrgava spomenutomu managerskomu upravljanju i interesu financijskoga kapitala,

onda možemo s jedne strane vidjeti da se neće u sve te kulturne kontekste jednako uklapati svaka znanstvena metodologija, pa tako ni u moderni kontekst, bez obzira na njenu spoznajnu točnost i vrijednost. S druge strane, bez toga kulturnoga (ili duhovnoga – kako bi se reklo u njemačkoj tradiciji) konteksta ne može se odrediti smisao znanstvenoga istraživanja u pojedinoj kulturi, ni u pojedinome, pa tako ni u modernome razdoblju, kao ni u bioetičkome kontekstu koji se nazire kao jedina mogućnost budućega opstanka. Štoviše, bez kulturne se perspektive iz same znanstvene metodologije ne bi ni moglo doći do ikakva odgovora o životnome smislu i svrsi znanosti uopće, pa tako ni o bioetičkome vrjednovanju posebnih znanstvenih metoda i pristupa za opće dobro i dobro života na našem planetu.

Pluriperspektivna integrativna bioetika

U pluriperspektivnoj integrativnoj bioetici povezuju se interdisciplinarno, multidisciplinarno i čak transdisciplinarno ne samo razne pojedine znanosti nego i njihove grane, polja, pa čak i sva područja znanosti. Filozofska etika, dakle humanistička struka, može se tako povezati s biomedicinskim kliničkim slučajevima (npr. pojava neuroloških, mentalnih, ili smrtonosnih i drugih bolesti) koji postavljaju etičke probleme, s biotehničkim rješenjima u proizvodnji hrane koja mogu imati posljedice po zdravlje ili dobrobit ljudi ili životinja (npr. »kravlje ludilo«), s tehničkim rješenjima koja se primjenjuju na živa bića ili imaju posljedice po njih (npr. u intenzivnome stočarstvu ili poljoprivredi, u kemijskoj industriji itd.), s matematičkim, dakle općeznanstvenim, i s prirodnoznanstvenim znanjima koja su pretpostavka tih biomedicinskih prosudaba, kao i biotehničkih i tehničkih rješenja, a i sama se mogu temeljiti na etički upitnim metodama (npr. pokusima na životinjama), kao i s društvenoznanstvenim istraživanjima o društvenim posljedicama kršenja nekih etičkih

ili bioetičkih načela u politici, gospodarstvu, ekologiji ili čak znanosti (do kojih može doći npr. uslijed specifično shvaćene slobode znanstvenih istraživanja u prirodnim znanostima i drugima koje se iz njih izvode).¹¹

No kako tako zacrtana integrativna bioetika uključuje i pluriperspektivan pristup, ona uza znanstvene metode uzima u obzir i kulturne perspektive u kojima znanstvena djelatnost dobiva širi, pa i različit, životni smisao.

Kako se u moderno doba poimlje znanost?

Znanošću se danas naziva skup područja znanja u kojima se do spoznaja dolazi znanstvenom metodom kojom se pojedine pojave s nekoga od tih područja podvode pod racionalno formulirane opće zakone, ili sustav takvih formula ili formulacija, koji čini hipotezu ili objasnidbeni model. Tako formulirani opći zakoni omogućavaju objašnjenje pojava i predviđanje njihova pojavljivanja. Ako se predviđanja ostvaruju pri promatranju ili, gdje je moguće time ubrzati promatranje, pri pokusima, time se formulacije racionalno pretpostavljenih zakona potvrđuju, verificiraju. Ako se predviđanja ne potvrđuju, formulacije se zakona opovrgavaju, falsificiraju. U iskustvenoj je znanosti nemoguće doći do iscrpna i konačna potvrđivanja pretpostavljena zakona, odnosno hipoteze ili modela, ali ponavljana potvrđivanja kumulativno povećavaju vjerojatnost točnosti objašnjenja pretpostavljenim zakonom, odnosno hipotezom ili modelom. Objasnidbeni modeli višega stupnja složenosti i višega stupnja potvrđenosti (koja u iskustvenoj znanosti nikada nije konačna) smiju se zvati teorijama. S druge je strane, opovrgnuće formulirana zakona, odnosno hipoteze ili modela, može biti i konačno. Znanost je dakle po naravi svoje metode traženje najvjerojatnijega, najjednostavnijega i najobuhvatnijega zakona, hipoteze ili modela, koji se nikada ne može konačno potvrditi, a gdjekada se može konačno pobiti.²

Zato dobra suvremena znanost počiva na kritičnosti i sumnji, a ne na vjeri, još manje lakovjernosti ili praznovjerju. Tko pak vjeruje u znanost, ne shvaća

¹ Usp. Čović, Ante (2004.), *Etika i bioetika. Razmišljanja na pragu bioetičke epohe*, Zagreb, Pergamena; Čović, Ante (2006.), Pluralizam i pluriperspektivizam, *Filozofska istraživanja* 26 (1/2006) 101, 7–12; Čović, Ante (2007.), Integrativna etika i pluriperspektivizam, u: *Integrativna etika i izazovi suvremene civilizacije. Zbornik radova prvog međunarodnog bioetičkog simpozija u BiH*, Sarajevo, Bioetičko društvo u BiH, 65–75; Krznar, Tomislav (2011.), *Znanje i destrukcija. Integrativna bioetika i problemi zaštite okoliša*, Zagreb, Pergamena.

² Ovo se pojednostavljeno objašnjenje može provjeriti ili u enciklopedijama kao što su *Hrvatska enciklopedija*, *Encyclopedia Britannica* itd., ili na internetu, npr. na *Wikipediji*, ili u priručnicima o znanstvenoj metodologiji, npr. Popper, Karl R. (2002.) [1959.], *The Logic of Scientific Discovery*, New York, NY, Routledge Classics; Godfrey-Smith, Peter (2003.), *Theory and Reality*, Chicago, University of Chicago.

njenu bit, lakovjeran je, a ako od nje pravi aspolutnu istinu, praznovjeran je. Prije nego nastavim, treba napomenuti da se od takve slike empirijske znanosti, u kojoj se traže najbolja racionalna objašnjenja pojava, razlikuju dvije znanosti koje nisu empirijske, ni prirodne ni društvene, nego opće, a to su logika i matematika. One ne podliježu potvrđivanju i opovrgavanju iskustvom, nego samo razumom: moraju iz svojih pretpostavaka, aksioma i postulata, dokazivati svoje teoreme ili pobijati krive tvrdnje. (Za njih ne vrijedi da se ne mogu konačno potvrditi, ni da je uvijek moguće da se jednom opovrgnu.) Moglo bi se reći da su upravo zato one poslužile kao umski instrumenti ili metode u empirijskim znanostima. No tu postoji i neka razlika: dok npr. u biologiji sistematika biljaka i životinja koju je proveo metodom binarne nomenklature Carl von Linné sredinom 18. stoljeća, pa i ona koju je omogućila evolucijska teorija Charlesa Darwina u 19. stoljeću, počiva na aristotelovskoj logici kojom se pojmovi, sudovi i zaključci temelje na razlikovanju rodova i vrsta (razlika), dotle se u fizici i astronomiji u Galilea Galileia, Johannesu Keplera i Isaaca Newtona već u 17. stoljeću, u Boškovića u 18. i nadalje do Maxa Plancka, Alberta Einsteina, pa i Petera Higgsa u 20. stoljeću, za objašnjenje fizikalnih pojava i sila, uz promatranje i pokuse, rabi matematička metoda formuliranja zakona. Može se reći da je u humanističkim znanostima logička metoda ušla uglavnom prije u uporabu od matematičke, a da strukturalističko modeliranje objasnidbenih modela u jezikoslovlju, filologiji, semiotici, antropologiji i dr. ima logičkih srodnosti npr. s razmjerima, matricama i algoritmima u matematici. Tako je de Saussureovo postuliranje triju sonantnih koeficijenata (laringala) u praindoeuropskome samoglasničkome sustavu iz logike strukturnih razmjera čekalo pola stoljeća na empirijsku potvrdu u novootkrivenim anatolijskim jezicima.

Zapravo se može reći da se svemu tomu mogu naći preteče već u antiki. Prvi sistematičari životinja i biljaka bili su upravo Aristotel i Theophrast, a među istraživačima matematičkih proporcija i zakona gibanja nebeskih tijela svakako se mogu spomenuti Aristarkh sa Sama, Eratosthen i Ptolemaj. Oni su to naravno mogli zahvaljujući i matematičarima kakvi su bili Pythagora, Eukleid ili Arkhimēd. U antiki se mogu spomenuti i prvi znanstvenici u području humanističkih i društvenih znanosti, npr. u politologiji ili u znanosti o književnosti Aristotel, u povijesti Hērodot, Thukydid, Polybij ili Pompeij Trog, u jezikoslovlju grčki gramatičari Dionysij Thračanin i Apollōnij Dyskol, ili rimski Varron, Donat i Priscian.

U kojoj kulturnoj perspektivi moderna znanost stoji?

Sada se vratimo temi. Usprkos nepotpunoj izvjesnosti znanstvenih objašnjenja, formuliranih zakona ili objasnidbenih modela, jedna je od svrha koji-

ma znanost teži ta da pojave koje objašnjava racionalno formuliranim zakonima mogne i predviđati, a gdje je to moguće i poželjno, da ih mogne i izazivati, odnosno proizvoditi. U tome se vidi korisnost znanosti i njena upotrjebljivost, odnosno primjena, u proizvodnji.

Time ulazimo u kulturnu perspektivu novoga vijeka koja se doduše još nije razvila u preporodu ili renesansi, nego tek u empirizmu i u racionalizmu 17. stoljeća, i od tada se burno razvija do naših dana. I Francis Bacon i René Descartes izražuju u 17. stoljeću očekivanje da znanost posluži ne samo spoznaji nego i koristi. Znanost koja služi samo spoznaji ne služi koristi, a ona koja služi proizvodnji služi koristi.

Ipak, prije no što prijeđemo na tu perspektivu, treba reći da su i racionalizam i empirizam ipak bitno pridonosili i spoznaji. Sam Descartes je kao tvorac analitičke geometrije povezo geometriju s aritmetikom i algebrom tako da je time stvorio nov instrument i matematičku metodu za precizno, jasno i razgovijetno, formuliranje niza matematičkih zaključaka, a onda i niza prirodnih zakona. Leibniz je potom razvio matematičku analizu (koju je svojatao i Isaac Newton), a matematička je analiza, dakle diferencijalni i infinitezimalni račun, omogućila opet niz formulacija dalekosežnih spoznaja u kasnijoj empirijskoj znanosti. Empirijskom su se pak znanošću bavili³ i već spomenuti znanstvenici Galilei, Kepler, Newton, Bošković, Planck, Einstein i svi potomnji prirodoslovci do danas. Ne leži stoga problem ni u racionalizmu, ni u empirizmu općenito, nego u njima pridodatoj novovjekoj zadaći stjecanja koristi.

Korist za ljude općenito bila bi prvjenstveno u upotrebnoj vrijednosti proizvedenih proizvoda. No znanost djeluje u kulturnome i društvenome kontekstu svojega vremena pa stoga vlasnički odnosi u modernome društvu određuju u čiju se korist treba upotrijebiti znanost u proizvodnji. Kako vlasnik proizvodne tvornice ili tvrtke ne može upotrijebiti sve proizvode u njihovoj upotrebnoj vrijednosti, za njega je prava korist od proizvodnje gotovo svih ili baš svih proizvoda leži u prometnoj vrijednosti proizvoda kao robe, naime u dobiti, profitu koji mu donose. Kako će se njegova dobit regulirati ili deregulirati državnim ili međunarodnim propisima, zakonima, dogovorima

³ Francisa Bacona samoga tu baš ne možemo istaći kao znanstvenika. On je pisao o pravu, politici, povijesti, književnosti, a o prirodnim znanostima, na koje bi se njegova filozofija morala primijeniti, imao je alkemijske i magijske predodžbe. Stoga nije toliko znatan ni kao filozof ni kao znanstvenik, koliko kao poticatelj organiziranoga znanstvenoga rada u znanstvenim ustanovama i društvima, empirijskih istraživanja i mehaničkih izuma, osnivanja botaničkih i zooloških parkova, dakle kao javni djelatnik sa širokim praktičnim vizijama. Uspeo se čak do položaja lorda kancelara za kralja Jamesa I. Bacon je nažalost bio na kraju otpušten iz parlamenta zbog koristoljubivosti, naime korupcije. Od njega se ustoličila dvoznačna krilatica »Znanje je moć.« O filozofsko-znanstvenome prinosu usp. npr. Kutleša, Stipe (1996.), Francis Bacon, u: *Filozofija renesanse*, ur. Erna Banić-Pajnić, *Hrestomatija filozofije*, sv. 3, Zagreb, Školska knjiga.

ili odlukama, kako će se postaviti odnos između privatne dobiti industrijskoga i financijskoga kapitala i dobrobiti svih članova društva, koliko će tržište biti slobodno, individualizirano ili monopolizirano, bez ograničenja tržišnih mehanizama ili u okvirima prihvatljive socijalne i ekološke politike, o tome ovisi opće dobro društva i svijeta. Danas su te dileme nadsvođene i dvojbama oko realnosti proizvodne ekonomije i prividnosti financijskih »proizvoda« i »derivata«. U svijetu financija, uz privatne i državne banke, 20. je stoljeće stvorilo i međunarodne i globalne financijske institucije poput Banke za međunarodna poravnanja, Svjetske banke i Međunarodnoga monetarnoga fonda. Tu uvidi Adama Smitha, Karla Marxa, Johna Maynarda Keynesa ili Amartye Sena i drugih mnogo kažu o proizvodnji i raspodjeli bogatstava, o zakonima tržišta i državnoj odgovornosti, ili o ekonomiji blagostanja i mehanizmima siromaštva. No, čini se da nam trebaju i novi uvidi da se snađemo u novim okolnostima moći, bogatstava, zlouporaba, neutraliziranih mehanizama nadzora, otkrića i prikrivanja financijskih transakcija koje stoje u pozadini nove svjetske krize od 2008. godine koja je opet osjetno povećala jaz između bogatih i siromašnih.

Ne mogući ući u sve te teme, spomenimo samo elementarno zapažanje da zakon ponude i potražnje na tržištu ima doduše za pretpostavku ljudske potrebe zbog kojih će oni kupovati robu, ali tržište može robu najviše upotrebne vrijednosti učiniti jeftinom, a robu najmanje upotrebne vrijednosti dati najveću prometnu vrijednost. Donekle je to i poželjno da ljudima najpotrebniji proizvodi budu dostupni, npr. voda i hrana, ali se s druge strane time javlja opasnost da ljudi kao radnici također u nekim okolnostima postanu jeftina roba ako ih je dovoljno ili previše na ponudi, pa da to bude i poželjno stanje za poslodavce. Druga je opasnost za normalnost životnih vrijednosti da se prava potreba i vrijednost onoga što ju zadovoljava više ni ne zna cijeliti i jasno razlikovati od cijene onoga što se kupuje. A treća je opasnost da vlasnicima proizvodnih sredstava najvećom opsjednutošću postane uvjeriti moguće kupce da im baš njihova najskuplja roba, iako možda ima vrlo malu ili ništavnu upotrebnu vrijednost, najviše treba. Staju se društvenim običajima, simbolima društvenoga položaja, i neumornom propagandom i reklamom proizvoditi i nametati prividne potrebe. To proizvodi i nove struke, kao što su reklamni agenti i agencije, pa i znanosti, kao što su neke discipline ekonomije, poslovni studiji, proučavanje tržišta, a to znači i proučavanje mogućega psihološkoga i sociološkoga utjecaja na nj. Uz proučavanje istine u znanosti, pa i proizvodnju stvarnih roba, razvijaju se i »znanosti« ili umijeća proizvodnje privida. Financijski »proizvodi« pripadaju u vrhunce proizvodnje privida iako su mnogi odavno izmišljeni u jednostavnijim verzijama u kockarnicama ili u lihvarskoj praksi. Kako je u takvu društvu politika uvezana u gospodarstvo, i prima od

njega nerijetko narudžbe uz obećanja i prijetnje, u njoj se osobito snažno, a baš danas sve snažnije, razvija metodologija proizvodnje privida. Postoji tendencija da političari posve prestanu voditi politiku i boriti se za političke ciljeve te se pretvore u provoditelje naručaba regionalnih i globalnih moćnika i proizvođače privida demokracije, i u svojim kampanjama posve prestanu iznositi političke programe i prepuste se svojim stručnjacima za *public relations* da ih savjetuju što sve da obećavaju, posve bez pokrića, radi pobjede na izborima. Ili kako da, mijenjajući značenja pojmovima i imena pojavama, građanima govore točno suprotno onomu što čine po narudžbi svojih nalogo-davaca. Naravno, izlaz je iz moralnoga i egzistencijalnoga ponora upravo u suprotnome smjeru.

Nije sve to znanost, ali sve je to društvena perspektiva, a u potrošačkome društvu – jer su za vlasnike proizvodnih pogona ostali ljudi ili građani samo potrošači njihovih roba – razvija se i potrošačka kultura, kultura u kojoj je najveća korist ako potrošači odlaze u *shopping* onako kako bi vjernici odlazili na sv. misu. Time se, naravno, kulturna perspektiva bitno promijenila. A s njome i položaj znanosti.

Utječe li to na metodologiju u znanosti? To prvo utječe na ocjenjivanje znanosti. Ona se više ne ocjenjuje po svojim rezultatima, objasnidbenim dose-zima, pravim otkrićima i novim sintezama znanja, što bi sve mogli ocjenjivati samo znanstvenici sustručnjaci sami, već se traži metoda kojom će poslodavci i njihovi zajmodavci, bankari, moći pomoću svojih činovnika i zaposlenika procjenjivati znanstvenike. I ona je nađena u scientometriji ili bibliometriji. To je metoda u nečem slična stvaranju »zvijezda« u »show business-u«: o kome se više piše i govori, o tome više znamo, pa je taj bolji! No ima ona ipak i ozbiljniju stranu. Naravno da je poželjno da nečiji znanstveni rad ima više odjeka: za to je, prvo, važan odabir jezika koji razumije šire čitateljstvo, drugo, izbor publikacije koja privlači širu znanstvenu publiku – to doduše može značiti da ona toj publici i nudi dobre sadržaje, a da bi to mogla, mora ih strože probirati, i u tome je vjerodostojnija strana scientometrije – i, treće, razvijanje mreže suradnika ili sustručnjaka koji će se uzajamno čitati i citirati – što također može biti znak zajedničkih interesa, poticanja zajedničkoga istraživanja istih pojava, i time uvećavati izgleda uspjeha toga istraživanja – ali se može lako i zlorabiti i dovoditi – da citiram DFG, Deutsche Forschungsgemeinschaft – do »snalaženja« stvaranjem »citiranih kartela«. Napokon, ako se razvijanje baza podataka radi na komercijalnoj bazi, čudno je da se slabo uočava da tu može lako doći do »sukoba interesa« jer će poslodavci i njihovi zajmodavci nastojati preko baza podataka umrežiti one čiji je znanstveni rad zanimljiv za njihovu proizvodnju, trgovinu i stvaranje profita. Ulazeći u nečije komercijal-

ne baze podataka vođene prema interesima komercijalno zainteresiranih sponzora, znanstvenici ne pridonose razvoju znanosti, pa ni razvoju gospodarstva vlastite zemlje ili sredine, nego one koja razvija takve baze podataka, a koja želi imati najjače gospodarstvo na svijetu.

Svakako, takva znanost mnogo će teže imati udjela u kulturi vlastite zemlje ili naroda, a potom i u njihovu gospodarstvu, a nekoć je upravo to znanosti, a time i organizaciji i vrjednovanju znanosti, bila prva zadaća. Naravno da su sve znanosti i znanstveni rezultati potom trebali postajati i dijelom međunarodne kulture i predstavljati i opće dobro čovječanstva. Današnja »globalizirana« znanost, preskačući u manjim sredinama korist vlastite sredine, postaje možda još izravnije dijelom međunarodne kulture i općim dobrom čovječanstva (doduše – naročito njegova gospodarski najснаžnijega dijela) ako se stvara na sveučilištima i u javnim institutima. Ali, ako se stvara u privatnim institutima kompanija i korporacija, može postati baš suprotno, ne samo skupim patentom nego i – poslovnom tajnom. Ništo nije suprotnije moralnomu idealu znanstvenoga rada za opće dobro.

Kada se pak ispituju npr. posljedice uzimanja novih lijekova ili uporabe hrane proizvedene novim agrotehničkim ili biotehničkim procesima, ispituje se prvo na životinjama i ispituje se razmjerno kratkoročno. Što se odmah ne pokaže, ne postoji. A kada se otkrije da se je zbog posve neprirodne prehrane krava, pojavilo nakon više godina kravlje ludilo, nitko ne snosi odgovornost za proces prehrane, prvo, jer to »nije mogao znati«, a drugo jer je propisana procedura provjere, navodno, uredno provedena. Posve birokratski. To što nije bilo brige, ni straha od vjerojatno nepredvidljivih posljedica neprirodnih postupaka, ni samilosti prema životinjama, ni odgovornosti za ljude, nije pitanje takve biotehnike ni takve »znanosti«. To jest, ako je korist glavni motiv za znanost, a do nje vodi primjena koja će tu korist što prije proizvesti, onda se postupak provjere hipoteze provodi na neki praktičan način, a ne sa skrupuloznošću teoretičke težnje za spoznajom istine. Potragu za što cjelovitijom istinom zamjenjuje zadovoljenje brzo stečenom djelomičnom istinom. Savjest i oštroumnost zamjenjene su propisanim procedurama, a kada su one zadovoljene, druge odgovornosti nema.

U potrošačkoj se kulturi promijenila metodologija znanosti i po tome što, ako znanost treba služiti gospodarstvu, onda za nju vrijede i ekonomska pravila, pa i pravila Svjetske trgovinske organizacije, WTO-a. A ona u gospodarskim sporovima dopuštaju, doduše, spor oko kvalitete proizvoda, ali ne i oko načina na koji je proizveden. Nečemu ispod standarda kvalitete možda se može zapriječiti uvoz i prodaja. Ali nečemu što je proizvedeno dječjim radom ili uz etički neprihvatljivo postupanje sa životinjama ne može se zapriječiti

uvoz, niti se to može utužiti kod WTO-a. Tako da zapravo »cilj posvećuje sredstva«, a to znači da je tu gotovo sa svakom etikom.⁴

No, je li to jedina kulturna perspektiva u kojoj se razvijala ili može razvijati znanost?

Druge kulturne perspektive znanosti i spoznaje

A) U staroj Helladi za Platōna znanje ili znanost imali su smisao da se postane καλοκάγαθός »dobar i lijep«, odnosno sve »bolji i ljepši« etičkim usavršavanjem u vrlini, osobito u pravednosti u odnosu prema drugima u društvu. Usklađivanjem pak gibanja uma s gibanjima nebeskih pojava um se može uzdići do nebeskih vječnih sfera. Napokon za samoga Sōkrata svrhu je znanja otkrilo delphijsko proročište svojom krilaticom: Γνώθι σεαυτόν »Upoznaj samoga sebe!« To su u natuknici tri vida znanja u platoničkoj perspektivi.

Uzmimo za primjer Aristotela koji se nastavlja na Platōna i govori o spoznaji u prvoj knjizi Metafizike:

Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρεγόνται φύσει. (A 980a)

Prijevod: »Svi ljudi po naravi žude za znanjem.«

Διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ ἐκ τῶν πρώτων ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες, εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω προϊόντες περὶ τῶν μείζονων διαπορήσαντες οἷον περὶ τε τῶν τῆς σελήνης παθημάτων καὶ περὶ τὸν ἥλιον καὶ τὰ ἄστρα καὶ περὶ τῆς τοῦ πάντος γενέσεως, ὃ δ' ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἰεῖται ἀγνοεῖν (διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστίν, ὃ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων) ὥστ' εἶπερ διὰ τὸ φεύγειν τὴν ἀγνοίαν ἐφιλοσόφησαν, φανερόν ὅτι διὰ τὸ εἰδέναι τὸ ἐπίστασθαι ἐδίωκον καὶ οὐ χρήσεως τινος ἔνεκεν. μαρτυρεῖ δὲ αὐτὸ τὸ συμβεβηκός· σχεδὸν γὰρ πάντων ὑπαρχόντων τῶν ἀναγκαίων καὶ τῶν πρὸς ῥαστώνην καὶ διαγωγὴν ἢ τοιαύτη φρόνησις ἤρξατο ζητεῖσθαι. δῆλον οὖν ὡς δι' οὐδεμίαν αὐτὴν ζητοῦμεν χρεῖαν ἑτέραν, ἀλλ' ὥσπερ ἄνθρωπος, φαμέν, ἐλευθέρως ὁ αὐτοῦ ἔνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὄν, οὕτω καὶ αὐτὴν ὡς μόνην οὔσαν ἐλευθέρως τῶν ἐπιστημῶν μόνη γὰρ αὕτη αὐτῆς ἔνεκὲν ἐστίν. (A 982b)

Prijevod: »Jer zbog čuđenja (divljenja) ljudi i sada počinjū tražiti mudrost kao što su i isprva počinjali, začudivši se najprvo bliskima od neobičnih stvari, a zatim pomalo tako napredujući zaustavivši se nad većima kao nad mijenama Mjeseca, nad Suncem i zvijezdama i nad postankom svemira. A tko stoji i čudi se misli da ne zna (zbog toga je i mytholjubac nekako mudroljubac: jer myth se sastoji od <zagonetnih> čudesa)! Tako da su, da izbjegnū neznanju, stali tražiti mudrost. *Bjelodano je da su išli za istraživanjem radi spoznaje, a ne radi neke koristi.* Tomu svjedoči i kako se je to slučilo. Jer, kada su sve potrepsine bile pribavljene, kao i stvari za lagodu i za provod, počelo

⁴ Usp. Singer, Peter (2004.), *One World. The Ethics of Globalization*, New Haven, Yale University Press; prijevod (2005.): *Jedan svijet. Etika globalizacije*, preveli T. Janović, Ž. Hrg Kapelnik, K. Janović, ur. K. Krnic, Zagreb, Ibis grafika, 55–93.

se tražiti takvo promišljanje. Očito je dakle da to (promišljanje, traženje mudrosti) ne tražimo ni radi koje druge potrebe, nego, kako kažemo da je slobodan čovjek onaj koji je (živi) radi sebe a ne radi drugoga (gospodara), tako i to (promišljanje tražimo) kao jedino od svih znanja koje je slobododno. Jedino ono jest radi sebe.«⁵

Znanstveno je istraživanje za Aristotela imalo pobudu i izvor u našem divljenju (θαυμάζειν) i težnji svakoga čovjeka za znanjem, bilo da se radi o području spoznaje prirode (fizika, zoologija i dr.) ili društva (politika, pravo i dr.) ili prvih načela (prva filozofija), ili pak o područjima djelovanja i stvaralaštva. Kao što čovjek nije slobodan ako postoji radi drugoga (gospodara), a ne radi sebe, tako i slobodno promišljanje ili znanje postoji radi sebe samoga, a ne radi ikoje koristi. I potreba i zabava zadovoljeni su prije nego se čovjek upustio u istraživanje i promišljanje radi njega samoga. Ili radi istine.

Posve suprotna kulturna perspektiva od današnje. I danas veliki znanstvenici s ponosom služe znanosti radi nje same, ali mali tezgari služe joj radi koristi. No perspektiva trgovaca statistički prevladava nad humanističkom perspektivom tražitelja spoznaje i istine. Projekti su to »znanstveno izvrsniji« što više novca osiguraju! Za helenskoga mislioca to je ropsko mišljenje. Kažu nam danas da je gotovo s istraživanjem iz znatiželje (*curiosity-driven research*), da je suvremena znanost rad udružen na nekome projektu koji mora donesti neke koristi. Komu? Gospodarima, naravno. A slugama mrvice. Vrijedi se dakle upoznati s helenskom kulturnom perspektivom. Otvara drugačije vidike.

A ipak su se iz te helenske perspektive i njene filozofije razvile sve naše znanosti, nastavljajući se na nju ili suprotstavljajući joj se, ali uvijek u odnosu prema njoj. A mnoge su se od tih znanosti razvile već u starih Grka, a prenesli su nam ih na Zapad Europe u našem srednjem vijeku Arapi i znalci arapskoga, počev od 12. i 13. stoljeća, a poslije i Grci sami (Byzantinci koji su – osobito nakon pada Carigrada – tražili utočište na zapadu) i znalci grčkoga – od 15. i 16. stoljeća.

B) U staroj Indiji rabile su se, između ostaloga, dvije važne riječi za istraživanje osobito bliske grčkomu pojmu filozofije. Jedno je *mīmāṃsā* »čežnja, želja za mišljenjem, razumijevanjem« (kor. MAN, deziderativna osnova s reduplikacijom i dometkom *-sa-*). Taj se naziv rabi u dvama staroindijskim filozofskim sustavima, *pūrva-mīmāṃsi* »prvotnome istraživanju, težnji za razumijevanjem« i *uttara-mīmāṃsi* »drugome istraživanju, težnji za razumijevanjem«. Što se u njima nastojalo razumjeti? Sveta objava Veda, sveta riječ Veda – *bráhmaṇ* (n.). Ona je u *prvoj mīmāṃsi* shvaćena ritualistički kao razumijevanje onih riječi koje predstavljaju obredni nalog i treba ih razumijeti da bi se znalo kako nam valja služiti pri obredu. No u *drugoj mīmāṃsi* ona je shvaće-

⁵ Moj prijevod prema izdanju *Aristotelis Metaphysica*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit W. Jaeger (1957.) [1969.], Oxford, E typographeo clarendoniano. V. i Aristotel, *Metafizika*, predgovor i prijevod Tomislav Ladan (1992.), Zagreb, Hrvatska sveučilišna naklada.

na kao težnja za razumijevanjem onih svetih riječi Veda koje objavljuju znanje, upanišadi, a osobito to pregnantno čine u »velikim izričajima« (*mahāvākya*) koji sažimlju razrađene pouke o ukidanju razlike između nositelja svijesti (subjekta) i predmeta (objekta) kao dosezanju oslobađajuće (apsolutne) spoznaje: *prajñānam brahma* »Brāhman je proznavanje (spoznaja, svijest)« (Aitareya-upanišad 3,3); *aham brahmāsmi* »Ja sam brāhman (stvaralačka i objaviteljska riječ iz koje je sve postalo: božanski izričaj istine)« (Bṛhadāraṇyaka-upanišad 1.4,10); *aham ātmā brahma* »Ja sam sopstvo, (ja sam) brāhman.« (Māṇḍūkya-upanišad 1,2); ili *tat tvam asi Śvetaketo* »ti si odatle (potekao; naime iz suća / sopstva / najvišega boštva) / u tome (boraviš) / prema tomu (si usmjeren), o Śvetaketu!« (Chāndogya-upanišad 6, 9 i d.). Naravno, vrlo je složena hermeneutika razvijena da bi se protumačile riječi spoznaje u Vedama (upanišadima), a provedena je i vrlo složena kritika spoznajnih moći koja je u buddhizmu vodila k odbacivanju Veda i na put zadubljenja (*dhyāna, samādhi*), a u brahmanizmu k razlikovanju spoznaje iz objave od onih spoznajnih putova kojima je kritika spoznajnih moći dokazala ograničenost dosega; no i tu se je s riječju objave povezal o »slušanje, promišljanje i zadubljanje (*śravaṇa, manana, nididhyāsana*)«. U oba je slučaja u indijskoj kulturnoj perspektivi otvoren put samospoznaje koja treba voditi k duhovnomu oslobođenju. Suprotno perspektivi koja vezuje čovjeka uz korist u ovome svijetu.

Drugi je izraz *jijñāsā* »čežnja, želja za znanjem, spoznajom« (od korijena JÑĀ, također deziderativna osnova s reduplikacijom i dometkom *-sa-*) upotrijebljen u brahmanističkome filozofskome sustavu *sāṃkhya*. Tu se on rabi za cjelinu puta do samospoznaje i oslobođenja, ali se utemeljuje, kao i u buddhizmu i jinizmu, na težnji da se oslobodimo zlosreće, patnje u svijetu:

*duḥkhatrayābhighātāj jijñāsā tadapaghātake hetau /
dr̥ṣṭe sā 'pārthā cen naikāntātyantato 'bhāvāt ॥१॥*

Prijevod: »Zato što <nas> biju tri zlouglavljenosti⁶ (zlosreće, patnje) <rađa se> želja za znanjem o pobudi⁷ (uzroku, sredstvu) koja bi ih odbila. <Kažu li>« Ta je <želja> besmislena ako se <pobuda, sredstvo> vidi⁸, <velimo:> »Ne. Jer <joj> bivstvo ne <služi> jedinoj svrsi niti do kraja <doseže> svrhu.«⁹

⁶ *duḥkha*: zlouglavljenost, zlosreća, nesreća, patnja. Gauḍapāda tumači: *ādhyātmika* »(nesreća) koja dolazi od sebe«, od tijela ili duha (npr. bolest i žalost), *ādhibhautika* »koja dolazi od česti« (predmetnoga svijeta) ili od bića (npr. zvijeri) koja mogu nekoga povrijediti, te *ādhidaiivika* »koja dolazi od bogova ili sudbine« (npr. vrućina, hladnoća, grom).

⁷ *Hetu*: uzrok koji pobuđuje (hinoti), potiče; pokretački ili svršni uzrok.

⁸ Npr. lijekovi za bolesti, nalaženje s dragim od kojega smo bili odvojeni i sl.

⁹ Moj prijevod prema izd. *Sāṃkhyakārikā od Īsvaraḥṣṣṇa with the commentary of Gauḍapāda*, ed. T. C. Mainkar (1972.), Poona, Oriental Book Agency; i *Yuktidīpikā. An ancient commentary on the Sāṃkhyā-Kārikā of Īsvaraḥṣṇa*, ed. by Ram Chandra Pandeya, Delhi – Varanasi – Patna, Motilal Banarsidass.

Ono znanje koje služi upravo jedino svrsi oslobođenja od zlosreće ili patnje u ovome svijetu i koje dolazi do krajnje svrhe u oslobođenju jest po tome shvaćanju znanje koje pruža sustav *sāṃkhya*. A on polazi od želje da se oslobodimo od patnje, a završuje u potpunoj samospoznaji osobe (podmeta svijesti, *puruṣa*).

U mahāyānskome buddhizmu put oslobođenja od patnje proširio se na put koji treba pokazati svim ljudima, pa i svima bićima u svijetu.

S druge strane, ne treba smetnuti s uma da takva duboka okrenutost samospoznaji i oslobođenju od svijeta nije Indijce spriječila da razviju i mnoge znanosti o svijetu. Nerijetko su i buddhisti i brahmanisti razlikovali dvije razine spoznaje: pragmatičnu, ovosvjetsku, i apsolutnu, oslobađajuću. Među svjetovnim znanostima Indijci su se posebno istakli u strogim jezičnim znanostima kao što su fonetika i gramatika (najzahtjevnija i najtočnija gramatička tradicija u povijesti znanosti; Pāṇinieva je gramatika iz 5. st. pr. Khr. zapravo golemi algoritam od 4000 formula koje proizvode sve oblike riječi u sanskrtu), logika, matematika i astronomija (nakon Grka u tome su vodili u svijetu, osobito između 4. i 10. st. n. e., potom su njihova znanja, kao i grčka, preuzeli Arapi <i>indijske brojevnne znamenke</i>, a od njih na kraju i latinska Europa), a ni ono što su postigli u medicini nije malo. Ipak, njihove su kulturne perspektive naglašivale samospoznaju i oslobođenje od sputanosti ovim svijetom pa je i znanost bila ili pragmatično ovosvjetsko znanje ili moguć dio samospoznaje i puta oslobađanja od sputanosti svijetom patnje. Gramatika je, na primjer, mogla biti u *mīmāṃsī* dio puta do razumijevanja istine objave, tj. Vedā. A neki su buddhistički samostani u Indiji postajali velika sveučilišta s nizom disciplina, npr. Nālanda, Vikramaśīla i dr., sa stotinama profesora i tisućama studenata, osobito u prvome tisućljeću naše ere. Širenjem buddhizma, a dijelom i brahmanizma, Indijci su bitno utjecali duhovnošću, umjetnostima i svojim znanostima na jugoistočnu Aziju i na Kinu i Daleki Istok, a na teže utvrdiv način i na Zapad.

C) Spomenimo još i kako su istraživanje i naobrazba mogli izgledati u staroj Kini. U konfucijanizmu je smisao istraživanja svih stvari imao korijen i krajnju svrhu u oplemenjivanju vlastite osobe, koje je onda imalo za posljedicu uređenje država i mir u svijetu. Kineska je misao možda praktičnija od indijske, ali ta praksa nije naprosto koristoljubiva, nego traži razvijanje znatnih ljudskih i društvenih vrlina koje se vežu uza znanje i naobrazbu. U Kini se je visoka naobrazba utemeljila na pet konfucijanskih klasika (*wǔ jīng*), utvrđenih za loze Han u 2. st. pr. Khr., a kasnije od loze Song na četiri knjige (*sì shū*) koje je krajem 12. st. izdvojio istaknuti učitelj Zhu Xi, pa opet na pet klasika i četiri knjige za loza Ming i Qing. Za loze Han car je Wu-di u 124. g. pr. Khr. osnovao *Tàixué* ili »Najveće učilište«, Carsku akademiju, prvo kinesko sve-

učilište za obrazovanje državnih činovnika, a na njoj se utemeljio sustav naobrazbe na konfucijanskim klasicima za mnoga kasnija stoljeća carske Kine. Može biti zanimljivo navesti neka načela naobrazbe iz konfucijanskoga teksta *Dà xué*, »Veliko učenje«. Taj se tekst pripisivao Konfuciju, njegovu unuku i učeniku Zisi-u i njegovu drugomu učeniku Zengzi-u.¹⁰ Posljednja je atribucija najvjerojatnija, no prvi bi odlomak (koji ću navesti) mogao potjecati od Konfucija, a ostalo bi mogao biti komentar Zengzi-a. Tekst predstavlja s drugim *Zhōng yōng* »Naukom o sredini (umjerenosti, ravnoteži, skladu)«, pripisanim Zisi-u, dva misaona najvažnija poglavlja u klasiku o obredima *Lǐ jì* (poglavlja 39 i 28). Evo tih načela naobrazbe:

大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能[]，[]而後能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。

Prijevod: »Veliko učenje poučava kako pokazati sjajnu vrlinu, preporoditi narod i ustrajati u najvišoj izvrsnosti. Ako znamo gdje stojimo, treba odrediti cilj koji slijedimo. Kada se on odredi, može se postići smirena nepotresenost. Do te smirenosti dovest će spokojna opuštenost. U toj opuštenosti moguće je pozorno razmatranje, a tomu razmatranju uslijedit će postizanje (željena cilja) . Stvari imaju korijen i grane. Poslovi imaju kraj i početak. Znati što je prvo, a što drugo, približava ovomu što poučava Veliko učenje.«

古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先[]其意；欲[]其意者，先致其知，致知在格物。物格而後知至，知至而後意[]，意[]而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。其本亂而未治者否矣，其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也！此謂知本，此謂知之至也。

Prijevod: »Stari koji su htjeli pokazati sjajnu vrlinu u svijetu (ili: u kraljevstvu), prvo su dobro uredili vlastite države. Želeći dobro urediti države, prvo su uredili svoje obitelji. Želeći urediti obitelji, prvo su oplemenili vlastitu osobu. Želeći oplemeniti vlastitu osobu, prvo su ispravili svoja srca. Želeći ispraviti srca, prvo su težili postići iskrenost u mislima. Želeći postići iskrenost u mislima, prvo su proširili koliko su najviše mogli svoje znanje. To proširenje znanja sastojalo se u istraživanju stvari. Kada su istražili stvari, znanje se upotpunilo. Kada se znanje upotpunilo, misli su postale iskrene. Kada su misli postale iskrene, srca su se ispravila. Kada su se srca ispravila, oplemenili su vlastitu osobu. Kada se oplemenila vlastita osoba, uredili su svoje obitelji. Kada su uredili svoje obitelji, države su im bile dobro upravljane. Kada su države bile dobro upravljane, u svijetu je (ili: u kraljevstvu) zavladao mir. Od

¹⁰ V. The Sacred Books of China. The Texts of Confucianism, pt. IV, The *Lǐ kǐ*, I–X, prev. James Legge (1976.) [1885.], u: *Sacred Books of the East Series*, vol. 27, Delhi – Varanasi – Patna, Motilal Banarsidass [Oxford University Press], 53–54 (v. i 42–44); Michael Nylan (2001.), *The Five »Confucian« Classics*, New Haven – London, Yale University Press, 174–175. V. i http://en.wikipedia.org/wiki/Four_Books_and_Five_Classics.

Sina Neba do mnoštva puka, svi moraju shvatiti da je oplemenjivanje vlastite osobe korijen svega drugoga!

Ne može biti da će, kada je korijen zanemaren, ono što iz njega raste biti dobro uređeno. Nikada nije bilo tako da se je malo marilo za ono što je najvažnije, a da se je istovremeno velika briga posvećivala nevažnu.«¹¹

Nakon ovoga prvoga odlomka slijedi komentar Zengzi-ev. A on, uz ostalo, kaže:

德者本也，*Ř*«者末也，外本内末，爭民施奪。

Prijevod: »Vrlina je korijen, a bogatstvo je ishod. Ako on (vladar) učini korijen drugotnom svrhom, a ishod prvotnom, samo će se svađati s narodom i učiti ga pljački.«¹²

Kako to poučno i kako prepoznatljivo zvuči danas na Zapadu, u vrijeme takozvanoga neoliberalizma!

Iako mi najčešće zamišljamo drugačije, istraživač kineske znanosti, prirodoslovac (biokemičar) i veliki sinolog, Joseph Needham sa svojim je suradnicima opisao vrlo iscrpno kinesku znanost i tehnologiju: matematiku, astronomiju, meteorologiju, alkemiju, nautička umijeća i navigaciju s kompasom,

¹¹ V. The Sacred Books of China. The Texts of Confucianism, pt. IV, The Lǐ kǐ, XI–XLVI, 411–412. V. i https://en.wikipedia.org/wiki/Great_Learning te <http://ctext.org/liji/da-xue>. Evo engleskoga prijevoda Jamesa Leggea kojim sam se rukovodio:

»What the Great Learning teaches is: to illustrate illustrious virtue; to renovate the people; and to rest in the highest excellence. The point where to rest being known, the object of pursuit is then determined; and, that being determined, a calm unperturbedness may be attained to. To that calmness there will succeed a tranquil repose. In that repose there may be careful deliberation, and that deliberation will be followed by the attainment of the desired end. Things have their root and their branches. Affairs have their end and their beginning. To know what is first and what is last will lead near to what is taught in the Great Learning.

The ancients who wished to illustrate illustrious virtue throughout the world, first ordered well their own States. Wishing to order well their States, they first regulated their families. Wishing to regulate their families, they first cultivated their persons. Wishing to cultivate their persons, they first rectified their hearts. Wishing to rectify their hearts, they first sought to be sincere in their thoughts. Wishing to be sincere in their thoughts, they first extended to the utmost of their knowledge. Such extension of knowledge lay in the investigation of things. Things being investigated, knowledge became complete. Their knowledge being complete, their thoughts were sincere. Their thoughts being sincere, their hearts were then rectified. Their hearts being rectified, their persons were cultivated. Their persons being cultivated, their families were regulated. Their families being regulated, their States were rightly governed. Their States being rightly governed, the entire world was at peace. From the Son of Heaven down to the mass of the people, all must consider the cultivation of the person the root of everything besides.

It cannot be, when the root is neglected, that what should spring from it will be well ordered. It never has been the case that what was of great importance has been slightly cared for, and, at the same time, that what was of slight importance has been greatly cared for.«

¹² V. <http://ctext.org/liji/da-xue>. Prijevod Jamesa Leggea: »Virtue is the root; wealth is the result. If he make the root his secondary object, and the result his primary, he will only wrangle with his people, and teach them rapine.«

strojarstvo, hidrauliku, građevinarstvo. I zaključio je da ne samo da nije Kina uvijek zaostajala za Zapadom nego ju je Zapad pretekao u tehnologiji tek oko 18. stoljeća. Čini se ne za dugo.

Epilog i zaključak

Kada tako dođemo do, takoreći, drugoga kraja svijeta u dalekome vremenu, može nam se učiniti da je to što ondje nalazimo vrlo daleko od našega svijeta i vremena. Pa ipak, nije se tako davno u reformi modernoga sveučilišta u 19. stoljeću zacrtala svrha znanosti i naobrazbe na način usporediv onomu drugih kulturnih perspektiva. U to se vrijeme na njemačkim sveučilištima širi reforma koju je zacrtao Wilhelm von Humboldt i koja na širini naobrazbe, teoretičke i praktičke (uključujući i eksperimentalnu empirijsku znanost), ali i utemeljenosti na humanističkim antičkim mjerilima, treba omogućiti dobru naobrazbu cjelovite osobe koja će prihvatiti na sebe zadaće i odgovornosti učenjaka i znanstvenika u društvu u kojem je znanost postajala sve djelatnijim kvascem društvenoga, tehničkoga i gospodarskoga razvoja. Prihvaćanje humboldtovskih načela osiguralo je visoke domete i najboljim američkim sveučilištima, i to sve do danas. Ona se nisu podvrgla nikakvoj bolonjskoj reformi i degradaciji. Može biti zanimljivo navesti neka načela naobrazbe iz Humboldtova ogleada *Theorie der Bildung des Menschen*, »Teorija čovjekove naobrazbe«:

»Da jedoch die blossе Kraft einen Gegenstand braucht, an dem sie sich üben, und die blossе Form, der reine Gedanke, einen Stoff, in dem sie, sich darin ausprägend, fort-dauern könne, so bedarf auch der Mensch einer Welt ausser sich. Daher entspringt sein Streben, den Kreis seiner Erkenntnis und seiner Wirksamkeit zu erweitern, und ohne, dass er sich selbst deutlich dessen bewusst ist, liegt es ihm nicht eigentlich an dem, was er von jener erwirbt, oder vermöge dieser ausser sich hervorbringt, sondern nur an seiner inneren Verbesserung und Veredlung, oder wenigstens an der Befriedigung der innern Unruhe, die ihn verzerrt...

Die letzte Aufgabe unsres Daseyns: dem Begriff der Menschheit in unserer Person, sowohl während der Zeit unseres Lebens, als auch noch über dasselbe hinaus, durch die Spuren der lebendigen Wirkung, die wir zurücklassen, einen so grossen Inhalt als möglich, zu verschaffen, diese Aufgabe löst sich allein durch die Verknüpfung unsres Ichs mit der Welt zu der allgemeinsten, regesten und freiesten Wechselwirkung...

Was verlangt man von einer Nation, einem Zeitalter, von dem ganzen Menschengeschlecht, wenn man ihm seine Achtung und seine Bewunderung schenken soll? Man verlangt, dass Bildung, Weisheit und Tugend so mächtig und allgemein verbreitet als möglich, unter ihm herrschen, dass es seinen inneren Werth so hoch steigert, dass der Begriff der Menschheit, wenn man ihn von ihm, als dem einzigen Beispiel, abziehen müsste, einen grossen und würdigen Gehalt gewönne.«

Prijevod: »Kako ipak moć sama treba neki predmet na kojem bi se mogla vježbati, i forma sama, čista misao, potrebuje neki sadržaj u kojem bi mogla, utiskujući se u nj, potrajati, tako treba i čovjek neki svijet izvan sebe. Odatle izvire nastojanje njegovo da proširi krug svoje spoznaje i svojega djelovanja, i nije mu zapravo stalo, a da si toga nije jasno ni svjestan, do onoga što će od spoznaje steći, niti do onoga što će pomoću djelovanja izvan sebe proizvesti, nego samo do vlastitoga unutarnjega poboljšavanja i oplemenjivanja, ili u najmanju ruku do smirivanja unutarnjega nemira koji ga izobličuje...«

Krajnja zadaća našega postojanja: pojmu čovječanstva u našoj osobi – za vrijeme našega života, kao i preko njega za budućnost, tragovima živoga učinka koje ćemo ostaviti – dati najveći moguć sadržaj, ta se zadaća ispunjava jedino povezivanjem našega Ja sa svijetom u najopćenitijem, najživljem i najslobodnijem međudjelovanju...

Što se zahtijeva od nekoga naroda, razdoblja, od cijeloga ljudskoga roda ako mu treba pokloniti svoje poštovanje i divljenje? Zahtijeva se da naobrazba, mudrost i vrlina u njem caruju, proširene na najmoćniji i najopćenitiji moguć način, da to toliko povisi njegovu unutarnju vrijednost da pojam čovječanstva, kada bi se morao izvući iz njega kao iz jedinoga primjera, dobije velik i dostojanstven sadržaj.«¹³

To odjednom zvuči slično Aristotelu, a istovremeno čak i konfucijanskomu idealu iako se, naravno, po mnogo čem od njega razlikuje. No govori se o oplemenjivanju vlastite osobe, čak i o smirivanju srca, o vrlini, o pojmu čovječanstva, kojemu u konfucijanizmu odgovara pojam *rén*, o proširenju znanja i naobrazbe koliko je najviše moguće da osoba dobije dostojanstven sadržaj! Moglo bi se dodati: jer je to korijen svega drugoga.

U Humboldta su se, naime, još povezivali grčka vrlina, samospoznaja, odnosno promatranje vlastitoga unutrašnjega života, i spoznaja vanjskoga svijeta – u tradiciji one sinteze subjektivna i objektivna koju je stvorila njemačka klasična filozofija. Ta sinteza, međutim, nije daleka povezivanju kulturnih perspektiva Indije, Kine i Europe, još od starih Grka pa do danas. Uostalom, Humboldt se je bavio koliko je samo mogao i svim njihovim jezicima.

Je li trebalo odustati od takve široke i sintetičke perspektive za razvoj slobodne osobe i podvrći interese znanosti i visoke naobrazbe diktatima gospodarstva i financijskoga kapitala – uz ostalo i u uskogrudno shvaćenoj bolonjskoj reformi sveučilišta i u reorganizaciji sustava znanosti kao *ancillae oeconomiae*? Koliko to ograničava spoznajnu motivaciju, koliko oduzima znanosti potrebnu autonomiju, koliko ju upreže u tuđe svrhe! I čak joj ne dopušta razvoj potrebne odgovornosti i kritičnosti, pa i vrlo aktualne »heuristike straha« (H. Jonas), kojom bi se u temeljitoj potrazi za istinom opovrgavale neuspjele hipoteze i modeli, osobito prije štetne ili kobne primjene!

¹³ Moj prijevod prema izdanju: Humboldt, Wilhelm von (1903.–1936.), *Gesammelte Schriften*: Herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. I–XVII, Band I, Werke I, hrsgg. von Albert Leitzmann, Berlin, B. Behr's Verlag, 283–284. V. i: http://en.wikipedia.org/wiki/Wilhelm_von_Humboldt.

Možda još možemo bogatstvom kulturnih perspektiva proširiti svoje vidike i u znanosti, a pogotovo poglede na svrhu znanosti, i time širinom ljudskoga iskustva u raznim kulturama (ovo su bili samo neki primjeri) propitivati smjer u kojem se razvija suvremena znanost, primjenjuju njene metode i postižu ciljevi – koji su velikim dijelom, i sve više, nametani iz perspektive gospodarstva, i još više financijskoga kapitala. Još se izrazitije može reći da treba propitivati svrhe kojima ta znanost služi i usporediti ih sa svrhama kojima bi mogla ili čak trebala služiti. Mnogo je više ljudskoga iskustva sabrano u perspektivama različitih kultura, nego u suvremenoj našoj znanosti. Ta je znanost poslužila kao sredstvo iznimno ubrzanoga razvoja tehnologije koja je promijenila naše živote, razvoja medicine koja je uspješnije spašavala živote nego ikada prije i promijenila demografsku sliku svijeta, razvoja razmjene informacija koje su postale dostupnije nego ikada prije i ubrzale se do brzine svjetlosti. No svi su ti veliki rezultati krhki i lako se mogu staviti u pitanje ako se znanost ostavi bez autonomije i podvrgne potrebama gospodarstva, a ono interesima financijskoga kapitala. Ako se vrijednosno tim interesima ne mogne nadrediti etika, a danas bi to – upravo zbog velika razvoja tehnike koja može utjecati na svijet, pa i razorno, više nego ikada prije – trebala biti etika usredotočena ne samo na ljude nego na sav život, dakle bioetika, onda će ne samo ljudi nego i sav život na Zemlji doći u pitanje. A razne kulturne perspektive kojih smo se dotakli pomažu nam da sagledamo i ljude i sav taj živi svijet s kojim dijelimo ovu Zemlju i da se upitamo o svojim granicama i, kako bi buddhisti mogli reći, o beskraju prostora, o beskraju svijesti, o beskraju ničega i o beskraju koji se otvara kada sebe ne odijelimo u grču sebičnosti od svih drugih i svega predmetnoga svijeta i bića u njem.

Zato što pluriperspektivna bioetika treba biti otvorena svim znanstvenim područjima, ali i svim kulturnim, pa i religijskim perspektivama, i osjetljiva na etičan odnos prema svemu životu, ona bi mogla biti okvir u kojem bismo mogli, ako ga razvijemo, mnogo bolje procjenjivati životni smisao znanosti, spoznajnu i etičku prihvatljivost njenih metoda, kao i svrhe kojima bi trebala služiti danas i ubuduće – nama za unutarnji razvoj, a društvu, životu i svijetu za održanje njihovo, dovođenje u sklad i obogaćivanje, a ne porobljivanje i iscrpljivanje. Umjesto da svoju sitnu perspektivu namećemo cijelomu svijetu i sputavamo ga, trebali bismo se učiti usvajati i poštovati njegovu beskrajnu širinu i ljepotu, i njima se u sebi obogaćivati i oslobađati.

IVO LUČIĆ

Hrvatsko biospeleološko društvo, Zagreb

Karstologija i zahtjevi holističke znanosti*

Sažetak

Karstologija je već svojim nastankom, prije oko 120 godina, bitno obilježena kao djelovanje koje se ne može ograničiti na jednu disciplinu, nego je odgovorna prema prostoru krša, što po procjenama zauzima do petine svjetskog kopna. Tijekom 20. stoljeća primarno je razvijana kao dio fizičkih geoznanosti te primjenjivana u građevinarstvu, šumarstvu i poljoprivredi, a krajem 20. stoljeća definirana kao nezavisni, integralni znanstveni sustav koji se razvio iz multidisciplinarnog sklopa znanosti koje su neovisno proučavale specifična krška pitanja (Panoš 1995). Definirana kao holistička znanost, karstologija je tek na svom početku, pa se od primjene humanističkih pristupa, koji su zadnjih desetljeća imali prevratnička iskustva u percepciji prirode, očekuje mnogo. Ti su pozivi karstologiji na Dinarskom kršu još izazovniji jer je ona nastala na toj najvećoj europskoj cjelini te je kao svoje stručne termine uzela i planetarno afirmirala niz narodnih naziva za krške pojave. U tekstu se iznose osnovni problemi povezani s aktualnom percepcijom krša, koja se temelji na njegovoj parcijalnoj slici, a ne cjelini. Nadalje, obrazlažu se neke štetne posljedice, razmatra pojam holizma i mogućnost njegove primjene u karstologiji, dosadašnja iskustva karstologije s holističkim pristupom te analizira kakve zahtjeve postavlja holizam prema krškim znanostima.

Problemi s percepcijom krša

Krš i lom; nered. Kaos kao društvena pojava. To su prve asocijacije koje se o predmetu bavljenja karstologije javljaju u izvanstručnoj javnosti. Karstologe takve reakcije, ako ih uopće i primijete, možda malo ozlojede, ali ih primaju kao sudbinsku danost na koju ne mogu utjecati. Karstologija nema instrumente koji bi je prema tim percepcijama činili odgovornom. No, kako je predmet karstologije pojava planetarnih dimenzija i izravno se tiče egzistencije do petine svjetskog stanovništva, ne ističući pri tome mnoštvo njegovih pozitivnih mogućnosti, rješavanje toga problema nije dobro odgađati. Te su impresije vjeran odraz slike krša. Izlomljena, kaotična površina golih stijena, koja čini veliki dio naših podneblja, postala je metafora pojava društvenog nesklada. Osnovno je svojstvo tih stijena podložnost otapanju u vodi, što ih uz velike količine oborina i tektonska oštećenja do velikih dubina oblikuje u raz-

* Zahvaljujem Pavlu Bosaku, Ognjenu Bonacciju, Andreju Kranjcu i Petru Milanoviću na pomoći u pribavljanju radova, te Roberti Mlinarić na lekturi engleskog sažetka.

ličite površinske i podzemne pojave – od onih najmanjih grižina na površini stijena, preko vrlo dramatičnih vizura jama i ponora te tajnovitih podzemnih tokova kojima se nastavljaju, do smirujućih vizura krških polja.

Polja, koja su najviše naseljavana i u kojima se razvijao život, bila su čest okvir za razumijevanje krajolika i svijeta uopće. Jedan su od najilustrativnijih primjera krške rijeke koje plahovito nadolaze u krška polja, jednako tako nestaju u ponorima, ponovno se pojavljuju kao snažni izvori na nekom nižem polju, i tako po četiri-pet puta do mora. Nerijetko bi te rijeke na svakoj nižoj stepenici dobivale novo ime i imale svoj novi, a opet stari, život. Krške rijeke, ali i druge krške pojave, bile su važan predmet i poticatelj ne samo tradicijske kulture, nego i znanosti i filozofije još od svojih početaka te su u tome dijelile njihovu sudbinu. Ploče ispisane klinastim pismom na izvoru Tigrisa najstarije su svjedočanstvo o hidrološkom istraživanju krša, za vrijeme asirskog kralja Salmanasara III. 852. godine pr. Kr. (LaMoreaux P. E. & LaMoreaux, J. 2005).

Grčki geograf Skilak iz Karijande 550. pr. Kr. piše o izvoru rijeke Timavo kod Trsta, a potom se filozofi Empedoklo (490.–430. pr. Kr.) i Aristotel (384.–322. pr. Kr.) bave kruženjem vode u kršu. Eratosten (276.–194. pr. Kr.) prati hidrološke veze nakon kiše između ponora Katavothre u polju Feneos i izvora rijeke Ladon na Peleponezu. Feneos, dio nekadašnje Arkadije, leži ispod planine Kilene, mitskog rođilišta Hermesa, pa je cijelo to područje bilo centar kulta, osobito za vrijeme godišnjih svetkovina.

Središnji karstološki pojmovi, kao podzemni pećinski kanali, otvori pećina, hidrološki ili atmosferski aktivni, rodna su mjesta zapadne mitologije i snažno su utjecali na razvoj zapadne civilizacije. Dovoljno je podsjetiti na rijeku Stiks ili pak na pećine na Eolskom otočju. Dok je njihova mitološka strana postala dio kulturne baštine, spoznaje poput kruženja vode u kršu ostale su u nekim svojim aspektima i danas dio empirijskih znanosti.

Dio te tradicije nastajao je i formalno na našem podneblju te je time još snažnije dio naše baštine. Rimski pisac Plinije Stariji (23.–79.) u prvoj enciklopediji *Historia naturalis*, 77. godine, spominje pećinu koja proizvodi vjetar u blizini jadranske obale, što dubrovačka učena tradicija povezuje s Vjetrenicom u Popovu polju. U pismima stonskog kneza Jakova Sorkočevića (1534.–1604.) talijanskom zoologu Ulisseu Aldrovandiju (1522.–1605.), koja su nastajala od 1570. do 1574. godine, kaže se upravo da je Plinije mislio na Vjetrenicu (Grmek i Balabanić 2000). Da su takve pojave snažno prožimale svakodnevni život, ali i znanstvenu misao, potkrijepit ćemo s još dva navoda. Benedikt Kotruljević (oko 1400.–1468.) u priručniku *De navigatione/O plovidbi* iz 1464. kaže da se u blizini Dubrovnika nalazi podzemna spilja iz koje i ljeti dolazi hladan zrak, »hladniji nego za zime u Italiji« (Kotruljević 2006).

Nikola Gučetić (1549.–1610.) u djelu *Sopra le Metheore d'Aristotile* vodi raspravu kojom želi razjasniti tu pojavu pa uspoređuje Vjetrenicu iz koje puše vjetar sa spiljom Šipun u Cavtatu iz koje ne puše vjetar. Objašnjenje daje u okviru Aristotelove prirodne filozofije pomoću četiri elementa (zemlje, vode, zraka i vatre) i četiri svojstva (toplo, hladno, suho, vlažno). U unutrašnjosti Zemlje Sunce izaziva ishlapljivanje elemenata u zemlji, koje je toplo, suho i gusto. Kad ono dospije na hladnu unutrašnju površinu spilje zaustavlja se i pronalazeći izlaz kroz otvor spilje upravo tu stvara veliki vjetar (Dadić 1984). U Šipunu, međutim, ne dolazi do ishlapljivanja jer je u toj špilji vlažno, pa zato nema ni pojave vjetra (Gučetić 1584).

Važan međaš karstologije rad je kranjskog polihistora Janeza Vajkarda Valvazora, kojega Gams (2004) navodi kao primjer prijelaza iz »fabulističkog u realno« prirodoslovlje. On 1687. u pismu Kraljevskom društvu opisuje poplave Cerkniškog polja u duhu tadašnje fizike i matematike. U zemlji su šupljine ispunjene plinom, dimom, vatrom i vodom, čiji izvori pune Cerkniško jezero. Istodobno je istražio više desetaka pećina i jama. Stotinjak godina kasnije znanost o kršu vidljivo se odmakla od filozofskog u korist empirijskog znanja. Gabriel Gruber (1740.–1805.) na primjeru Cerkniškog polja tumači poplavu (1781.) kao pojavu kod koje u jednom trenu doteče više vode nego što je može oteći. Gruber je ujedno i začetnik »urušne teorije« u razvoju krša (Gams 2004). Baltazar Hacquet (1739/40.–1815.) krš tumači kao kameniti krajolik (1778.) te izvodi pokuse otapanja vapnenca solnom kiselinom, pa ga smatraju ocem »korozijske teorije«.

Sredinom 19. stoljeća razvijaju se veliki građevinski projekti koji će primijeniti razbacana karstološka saznanja. Austrijski inženjeri, gradeći Južnu prugu od Beča do Trsta, suočavaju se s novim prilikama koje su zahtijevale i teorijska objašnjenja i praktična rješenja (Roglić 1972), što u drugoj polovici 19. stoljeća dovodi do sazrijevanja opće znanosti o kršu. Pod vodstvom bečkog geografa i geologa Albrechta Pencka (1858.–1945.) razvija se nova znanost, geomorfologija, koju njegovi studenti Jovan Cvijić (1865.–1927.) i Alfred Grund (1875.–1914.), slijedeći zakonitosti prirode krša, diferenciraju u karstologiju. Cvijićeve doktorska disertacija *Das Karstphänomen* (1893.) objavljena je u Beogradu dvije godine kasnije pod nazivom *Karst* (Cvijić 1985). Disertacija se smatra prvim cjelovitim karstološkim djelom, a Cvijića, kojega kod nas uglavnom poznaju po njegovim antropogeografskim radovima i političkim djelovanjima, »ocem karstologije« (Ford 2007).

Klasično razdoblje karstologije najviše svojih spoznaja duguje pozornici Dinarskog krša, geoekološkoj cjelini od Udina do Skadarskog jezera, najvećoj europskoj krškoj površini. Zahvaljujući tome, i općoj ocjeni da se radi o jednoj od najrazvijenijih pojava i jednom od najraznovrsnijih primjera krša, karstolo-

gija je niz narodnih naziva za krške pojave usvojila kao svoje stručne termine. Primjerice, izraz ‘polje’ koristi se u svim jezicima, pa čak i u Kini, kao i *ponor*, *kamenica*, *hum*, *jama* i *dolina* – čime je narodna baština Dinarskog krša doživjela iznimnu afirmaciju. Međutim, karstologija o tome još nije uspjela obavijestiti ni neke srodne discipline, a kamoli da je to dobilo pedagošku ili političko-upravnu dimenziju, bilo kroz ekološke ili kulturološke kanale.

Nedostatak znanstvenog znanja o kršu otvara njegove krajobrazne specifičnim svjetonazorskim i upotrebnim sadržajima, koji ga, kao što smo rekli na početku, mahom prikazuju u negativnom svjetlu. Tako je jedna od najistaknutijih slika našega krša ona koju bismo mogli nazvati »hajdučka zemlja« (Lučić 2012). To je prostor u kojem prevladava »vehementni dinarski mentalitet«, dakle, tradicijska ruralna svijest iz koje se regrutiraju *politički poskoci*, koji na svim stranama Dinarida vode opasne ekstremne politike.

Druga bi slika mogla biti »pasivna zemlja«. Ona se dijelom preklapa s prethodnom. To su uglavnom najzabačeniji krajevi, nesposobni prehraniti vlastito stanovništvo, pa su »na teret i Bogu i narodu«. »Nedostaci« krša uklanjani su opsežnim modernističkim zahvatima koji su po njegovu krajoliku načičkali brane, akumulacijska jezera i kamenolome, te stvorili njegovu industrijsku sliku. Pod tim svjetonazorom počinjene su velike štete prirodi krša i tradiciji života na kršu. Pri zahvatima u krš pozivali su se na rješavanje velike agrarne gustoće ovih područja i smatrali da se brojne socijalne nevolje mogu ukloniti isušivanjima polja i pregrađivanjem rijeka. Te su ideje do Drugog svjetskog rata razmatrane u okviru poljoprivrednih koncepcija koje bi donekle korigirale prirodne procese, a nakon toga kao važan dio hidroenergetskih projekata koji su se vodili mišlju o pokoravanju prirode, pa čak i osvećivanju prirodi (Radić 1969). Jedan je od najranijih primjera Cerknjiško polje u Sloveniji, koje je najprije isušivano, pa poplavlivano, da bi nakon stotinjak godina eksperimenata, potkraj 20. stoljeća, bila prihvaćena treća varijanta: očuvanje njegova približno prirodnog ritma, što se nastojalo postići uklapanjem u Notranjski regijski park (Kranjc 1995). Drugi je ilustrativan primjer rijeka Cetina na čiji su hidrološki režim masivne građevine poput akumulacija, hidroelektrana, cjevovoda i slično ostavili teške posljedice. Primjerice, nizvodno od HE Zakučac, puštanjem u rad prvog cjevovoda, srednji godišnji protok rijeke u dužini od 40 kilometara smanjen je s oko 100 kubičnih metara u sekundi na oko 40 kubičnih metara u sekundi, a puštanjem drugog cjevovoda sveden je na 10 kubičnih metara u sekundi ili na svega desetinu prirodnog toka. Mjera zaštite rijeke, tzv. biološki minimum, koji nalaže da njezin protok ne smije pasti ispod osam kubičnih metara u sekundi, krajnje je dvojbena jer je utvrđen u vrijeme kad nije postojala ekološka svijest. No, ni on se nije poštovao čak 81 % vremena nizvodno od mjernog mjesta Čikotina lađa (Bonacci i Roje-Bonacci 2003).

Vjerojatno najveće posljedice pretrpjela je Trebišnjica. Betoniranjem gotovo cijelog njezina toka, priroda Popova polja preko noći je promijenila ritam kojim je živjela stotinama tisuća godina, a njezinu podzemlju uskraćeno je godišnje četiri milijarde kubičnih metara vode (Milanović 1983). Ekološke posljedice nisu istraživane, ali se pouzdano zna da su uništene kolonije podzemnog endemskog cjevaša *Marifugia cavaticae* u njegovom tipskom nalazištu, ponoru Crnulja. Jedinstven tradicijski sustav od 43 mlinice, izgrađen nad ponorima Popova polja, potpuno je uništen. Vrulje u Janskoj, Malostonskom zaljevu i Bistrini znatno su smanjene, pa je Rezervat prirode Malostonski zaljev ostao bez znatnih količina slatke vode slijeva Trebišnjice. Močvara Hutovo blato dijelom je meliorirana i u njezinu prirodnom kompleksu napravljen je donji kompenzacijski bazen za HE Čapljina. U prvih deset godina nakon njezine izgradnje, broj ptičjih vrsta u ornitološkom rezervatu smanjio se za 37 % (Obratil 1992–1995). Graditelji su se oslanjali isključivo na geoznanosti i tehničke znanosti. O ekologiji, biologiji ili antropologiji malo se razmišljalo, iako je na to bilo upozoravano (Sket 1971; 1983). Upozorenja su bila prilično jasna: hidrološke promjene ovoga tipa mogu izazvati najveću štetu koja se može počinuti podzemlju krša. Projekt se nastavio izgradnjom HE Dabar, gdje je studija utjecaja na okoliš prihvaćena unatoč mnoštvu manjkavih situacija. HE Dabar otprilike jednako pristupa pitanjima zaštite okoliša kao i hidrocentrale od prije pola stoljeća. Jedina je razlika vođenje računa o odnosima s javnošću.

Isti taj krajolik, samo selektivno estetiziran, čini jadransku turističku razglednicu, industrijski poluproizvod sposoban privući mnoštvo »s kraja svijeta«. Ni ta morska obala, ni činjenica, primjerice, da se od osam hrvatskih nacionalnih parkova svih osam nalazi na kršu, kao ni to da se 90 % podzemnih zaliha pitke vode u Hrvatskoj, Sloveniji, Bosni i Hercegovini te Crnoj Gori nalazi također u kršu, uz ovakvu znanstvenu infrastrukturu neće promijeniti nakaradnu sliku vrhunskog krša.

Što je holizam?

Kao znanost o stijenama koje čine do petinu svjetskog kopna, karstologija ne može izbjeći odgovornost prema cjelini života na kršu, čak i ako to nitko od nje izravno ne traži. Također, pritisci na krš imaju negativnije učinke nego na druge okoliše zbog velike ranjivosti krških staništa. Krš cijelom svojom površinom prima vanjske utjecaje i provodi ih u podzemni dio sustava – njegovu »dvoslojnu strukturu« (Yuan 1988) – jer mu nedostaju svojstva koja bi te utjecaje amortizirala ili smanjila.

Ti učinci s urbanizacijom i industrijalizacijom postaju sve jači i opasniji. U nekim našim gradovima bez imalo zazora crpe vodu za piće iz vodonos-

nika u kojima završava kanalizacija susjednog grada. Također, mijenjaju se pogledi na svijet prirode pa i na njegov dio koji zovemo krš, što i karstologiji omogućuje bolje razumijevanje vlastitog predmeta.

Karstologija koja sebe percipira isključivo kao geoznanstvenu disciplinu ili polje s više grana stavlja izvan vidokruga niz važnih aspekata krša, npr. ekološke, kulturne ili povijesne. Kao takva, ona ne može odgovoriti na sve brojnije izazove i zato joj treba holistički pristup koji će polaziti iz svog bitnog svojstva i na njemu sintetizirati sva znanja o kršu.

Holizam, najopćenitije, znači poznavanje cjeline kojoj pripada istraživa-ni predmet. U epistemologiji postoje rasprave oko određivanja toga pojma i njegovim manjkavostima, no ovdje holizam uzimamo u uobičajenom smislu, kako ga navode filozofski rječnici. Primjerice, da je svemir, a posebno priro-du, ispravno vidjeti u smislu interaktivnih cjelina (kao živih organizama) koje su više od pukog zbroja elementarnih čestica.¹ Takav ćemo pristup i iskustva holističke filozofije upotrijebiti da bismo poduprli napore za utemeljenjem holističke karstologije i istaknuli holističke zahtjeve koji proizlaze iz znanosti o kršu.

Tvrdnje o svijetu ne potvrđuju se pojedinačno, nego samo u kombinaciji s teorijama čiji su dio. I obično, znanstvene tvrdnje ne mogu se shvatiti bez razumijevanja značajnog korpusa teorije čiji su dio (Quine 1953, prema Block 2013). Dileme oko odnosa dijelova i cjeline u tom pogledu jasne su. Dijelovi uistinu, u konačnici i stvarno, nisu odvojeni od cjeline. Odnositi se prema njima kao dijelu znači implicirati cjelinu kojoj pripadaju, ali budući da se stvari obično nazivaju ‘stvari’, a ne ‘dijelovi cjeline’, stavlja se lažan naglasak na konceptualno odvojene konačne dijelove – naglasak koji iznosi ontološku pogrešku kategorije (Block 2013).

Epistemologija mora objasniti očiglednu prirodu percepcije, svijesti, ne-posredno sadašnje mišljenje, iskustva, itd. Naravno, mnogo »znanja« je već dano – u memoriji, jeziku, itd. Epistemologija holizma tako otkriva ograniče-nja misli, razumije ne-razliku između sebe i drugih (kao dva aspekta Jednog), a koristi samo mogući alat za utvrđivanje cijele istine o ne-dualnom holizmu. Znati i biti u holizmu (Block 2013). Holizam u antropologiji shvaća se u smis-lu da pojava ima značenje, funkciju i značaj samo u okviru većeg konteksta, polja, odnosa ili »svijeta«. Izraz ‘kontekst’ dolazi iz hermeneutičke tradicije in-terpretacije teksta i važan je dio holističke perspektive, a akt interpretacije vidi kao uspostavljanje odnosa između dijelova i cjeline (Bubandt i Otto 2010).

Razni oblici holizma u znanosti razmatrani su osobito u biologiji, fizici i u društvenim znanostima. Holizam u biologiji javlja se u mnogo različitih

¹ Usp. <http://www.merriam-webster.com/dictionary/holism>.

oblika, među kojim su najpoznatiji vitalizam i emergentizam, koji su obično reakcija na metafizičke i epistemološke pretpostavke redukcionizma, mehanicizma i individualizma. U fizici se tradicionalno poistovjećuje s pojmom prostorvremena, a u kvantnoj fizici povezuje se s odnosima kvantnih sustava. Holizam društvenih znanosti počiva na tezi da je ljudsko biće misleće biće samo na temelju svoje pripadnosti društvenoj zajednici (Weber i Esfeld 2013).

Kako holistička načela primijeniti na karstologiju?

U nastojanju da holističku epistemologiju primijenimo na karstologiju, treba se vratiti temeljnim pitanjima: što je predmet i bit karstologije, a potom što ona sada misli i zna o sebi, te koja su njezina ograničenja u svijesti o sebi i svom predmetu?

Temelj je karstologije znanje o stijenama povećane topivosti i geokemijskim procesima koji djeluju u takvim stijenama. To nas posebno zanima jer mijenja obličje i funkcije stijena kao ljudskog staništa. Dio tih procesa zbiva se u dubinama stijena, daleko od naših očiju i naše kontrole, te povratno djeluje na površinu kroz pojave od posebne životne važnosti poput izvora vode. Pri tome moramo biti svjesni da su pojave i procesi postali predmet interesa ne samo zbog geofizičkih svojstava tih stijena po sebi nego i zato što čine prostor života i zadaju okvire našeg prilagođavanja životu na kršu. Sve to određuje motrište, obzore i zadatke karstologije.

Topivost stijena kao njihovo temeljno svojstvo stavlja u prvi plana fiziku i kemiju kao polja prirodnih znanosti koja se bave okršavanjem, odnosno širenjem pukotina u stijeni na mikrorazini. Premda su ta istraživanja zadnjih desetak i više godina vrlo cijenjena u karstologiji, ona nisu tako raširena. Prednost imaju procesi promatrani na makrorazini, kroz različite geoznanosti – geologiju, geografiju, hidrogeologiju – te njihove veze i primjene u tehničkim znanostima – geofizici, hidrologiji, građevinarstvu – i biotehničkim znanostima, poljoprivredi, šumarstvu i sl.

U novije vrijeme, pod utjecajem okolišnih prijetnji, sve veću ulogu ima ekologija kao interdisciplinarno područje znanosti. Ekologija kao okvir promatranja postavlja biotske zajednice, kruženje vode ili ugljičnog dioksida u prirodi, ali u krškim ekosistemima zaostaje za sličnim nekrškim sustavima, što je posljedica neuočavanja specifičnosti krških okoliša.

Gotovo sva znanstvena iskustva i aktivnosti koja se odvijaju izvan ovih područja imaju uglavnom slabu ili nemaju nikakvu vezu s fundamentalnim pojmom karstologije koji smo gore istaknuli, nisu upoznati s karstološkim instrumentarijem i njezinom metodologijom, niti baštine njezina znanja. To je posebno vidljivo u humanističkim znanostima poput etnologije, lingvistike ili

povijesti, ili društvenim znanostima poput sociologije, politologije ili psihologije. Dakle, karstologija mora osigurati sintezu znanja povezanih s kršem, znanstvenih iskustava i metodologije koja joj je na raspolaganju, te omogućiti svim istraživačima podlogu za razumijevanje i okvir za povezivanje tih znanja.

Znanstveni horizonti unutar kojih su se do sada najvidljivije ostvarivala iskustva karstologije koja su imala holističke ambicije su geografija, odnosno geoznanosti kao cjelina, i sistemska znanost. Geografija je stara znanost, koja je tradicionalno imala interes za razne aspekte Zemljine površine, prirodnim i društvenim, te ima razvijene discipline prirodnih, društvenih i humanističkih znanosti: fizičku i humanu geografiju, prostor, demografiju, ljudske aktivnosti kao što su industrija, poljoprivreda, itd.

U novije je vrijeme geografija baštinila metode kulturnih i antropoloških znanosti, dokazala se iznova kompetentnom te se bavi širokim spektrom pitanja koji joj pomaže da se uspješno orijentira u aktualnim prevratima. Ilustrativan su primjer teme iz kulturne geografije (Washbourne et al. 2008) koje se ne tiču samo pojmova koji su tradicionalno geografski, poput prostora, krajolika, okoliša ili kartiranja, nego uključuje i skupine tema pripadanja i različitosti (identitet, rod, tijelo, seksualnost, baština) te granica i međa (privatno/javno, globalizacija, kolonijalizam/postkolonijalno, hibridnost, dijaspora, priroda/kultura, društveno/tehničko, kiborške kulture), koje se u tradicionalnoj kulturnoj geografije nisu mogle zamisliti.

U temelju geografije pojam je prostora kao univerzalne pojave, odnosno scene na kojoj se odvijaju svi procesi, i njegovo suvremeno razumijevanje karstologiji nudi velike mogućnosti. Za ovu potrebu možemo je uzeti kao geografiju čiji su interesi lokalizirani na prostor krša. Pojam prostora tradicionalno ključni značaj ima u urbanizmu i arhitekturi, antropologiji, teoriji umjetnosti i sličnima, no njegovo recentno razumijevanje ima znatno veći epistemološki značaj.

Drugo je područje na kojem karstologija može izgraditi svoju holističku dimenziju sistemska teorija, koja se bavi međudnosima dijelova i sistema kao cjeline, a čiji predmet proučavanja može biti jedan organizam, neka organizacija ili društvo. Jedan od ostvarenih oblika sistemske teorije različiti su ekosistemski pristupi koji svijet promatraju kao sustav života na Zemlji s uspostavljenom ravnotežom koju je potrebno očuvati.

Kakva iskustva holizam zatiče u karstologiji?

Unutar karstologije postoje različita iskustva interdisciplinarnosti kojima se pokušalo obuhvatiti širinu predmeta. Za Gamsa (2004) je to struka koja

objedinjuje mnoge grane, među kojima je najprihvaćenija fizička speleologija, koja obuhvaća vulkanospeleologiju i glaciospeleologiju, speleoterapiju, speleobiologiju, kršku klimatologiju i kršku hidrologiju. Ističe da su se kršem bavile tradicionalne struke kao krška geomorfologija, geologija, biologija i arheologija, te da im se u znatnoj mjeri pridružuju geofizika, kemija, sedimentologija, špiljski turizam, vojna karstologija i pećinska ekologija. Milanović karstologiju vidi kao specifičnu znanstvenu disciplinu čije osnove čine geologija, hidrologija i geofizika, koje često zahtijevaju uključivanje i drugih disciplina (Milanović 1979).

Prve nama poznate reprezentativne primjere holističkog konstituiranja karstologije nalazimo kod Vladimira Panoša (1995), koji za teorijsku podlogu koristi sistemsku teoriju. Panoš daje osnovne crte i strukturu karstologije s kraja 20. stoljeća kao modernog integriranog sustava znanosti koji se bavi kršem. Sustav je svoj tadašnji oblik dobio u sedamdesetim i osamdesetim godinama 20. stoljeća, uslijed diferencijacije i integracije bivšeg labavog multidisciplinarnog skupa nekoliko znanstvenih sustava koji su prvenstveno čvrsto ukorijenjeni u geologiji, geografiji, speleologiji i arheologiji na kraju 19. stoljeća, a tada je karstologija predstavljala objektivizirano znanje ljudskog društva o krškim pojavama kao i iskustva pračovjeka u korištenju krša.

Zbog rastućih teorijskih i praktičnih zahtjeva taj je skup postao integrirani znanstveni sustav koji je u mogućnosti proučavati u potpunosti ne samo područja građena od različito topivih stijena nego i procese i interakcije između prirodnih i društvenih sfera. Taj se znanstveni sustav odnosi na krški krajolik, sve njegove abiotske, biotske i socioekonomske elemente i komponente, te njihove međusobne interakcije, kao na odnose s vanjskim, nekrškim čimbenicima (Panoš 1995).

Panoš ističe da je posebno potrebno razviti društvene grane karstologije zbog gorućih zahtjeva za racionalnom i učinkovitom primjenom teorijskih zaključaka u socijalno-gospodarskim, medicinskim ili kulturnim praksama, korištenjem prirodnih resursa krša i učinkovitom zaštitom krške prirode i okoliša.

Struktura karstološkog sustava znanosti odražava osnovnu strukturu krškog krajolika. Dakle, krš je sustav koji se sastoji od prirodnih sastojaka i elemenata stvorenih prirodnim procesima i stoga upravljanih prirodnim zakonima: socijalnih komponenti stvorenih ljudskim radom, kojima prema tome upravljaju društveni zakoni, i prirodno-tehničkih dijelova podvrgnutih prirodnim i društvenim zakonima. Panoš je ponudio i strukturu karstologije koju čini sedam osnovnih skupina znanosti o krškom krajoliku. To su: 1. znanost o prirodnim cjelinama (npr. opća fizička karstologija); 2. znanost o prirodnim komponentama (npr. geologija, geomorfologija, klimatologija krša, itd.); 3. znanost

o društveno-ekonomskim cjelinama (npr. opća socioekonomska karstologija, historijska karstologija); 4. znanost o društvenoekonomskim komponentama (npr. krška, kulturna, vojna karstologija, itd.); 5. znanost o kompleksnim proučavanju općih zakonitosti (npr. planiranje i građenje na kršu, okolišna karstologija itd.); 6. znanost o regionalnim cjelinama koja se bavi specifičnim zakonitostima (npr. regionalna karstologija); 7. skupina tehničkih znanosti u karstologiji (npr. tehnička speleologija, hidroenergetika na kršu, itd.).

Drugi ključan primjer holističkog konstituiranja karstologije, onaj kineskog geologa Yuana, također se temelji na sistemskoj teoriji. Za nj doduše imamo samo dio argumentacije, tj. složenu i argumentiranu definiciju krša koja upućuje na cjelovit znanstveni pogled koji nam nažalost nije dostupan zbog jezične barijere.²

U posljednjih deset godina ili više, kaže Yuan, pod utjecajem sistemskih teorija i općeg trenda međusobnog interdisciplinarnog povezivanja i infiltriranja znanstvenih krugova kao cjeline, u istraživanju krša razvilo se mnogo mišljenja i pristupa (Yuan 1991). Iako je karstologija granična znanost između geologije i geografije, koja zahtijeva tijesnu kombinaciju obje, za razumijevanje dubinskih mehanizama razvoja krša akademski pristupi uzimaju sustav geoznanosti kao vodiča uz pomoć koga krški proces promatraju u interakcijama litosfere, atmosfere, hidrosfere i biosfere. Razvoj moderne karstologije u Kini pod utjecajem je ekoloških problema (Yuan 1991) i obilježava ga sustav geoznanosti i globalni pogled (Yuan 2005).

Yuan krš shvaća kao ekološki sustav sastavljen od stijena, tla, atmosfere, vode, života i energije, koji je ograničen krškim odnosima. To je otvoren sustav u kojem materija i energija stalno kruže vani i unutra, u dinamičnoj su ravnoteži koju postižu kroz stalnu izmjenu vode, ugljičnog dioksida i drugih plinova, stijena, tla, itd. Krški je okoliš krhak, ima nizak kapacitet, ali može imati razne prirodne resurse (Yuan 1988). Da je ovo određenje krša plod svestranog promišljanja koje ima holistička obilježja, vidi se po njegovim zahtjevima prema upravljanjima krškim okolišem, za koja kaže da se moraju poduzimati na cjelovitim, ozbiljnim i svestranim istraživanjima koja mogu izraziti dugoročne višestruke zahtjeve ljudi i ne smiju se svoditi na manja područja.

O holističkim mogućnostima unutar karstologije postoje različita mišljenja. Fizičar Wolfgang Dreybrodt smatra da samostalni rad brojnih skupina u svijetu ne može biti vezan za holističku ideju karstologije (Lučić 2011). Prirodne znanosti postavljaju drugačija pitanja istraživanju krša negoli društvene znanosti, i malo je veza u njihovim metodama. Što je, po njemu, važno za

² Radi se nekoliko sažetaka radova dostupnih na internetu i jednoj monografiji o kršu Kine u čijem se uvodu se daje pregled istraživanja krša u Kini i generalizira neke naglaske karstologije.

budućnost jest živa razmjena koncepata i rezultata između svih onih koji rade na problemima koji se tiču krša.

Sociolog Elery Hamilton-Smith, dugogodišnji aktivist i vodeći stručnjak radne grupe za krš IUCN-a, uvijek je zabrinut, kaže, kada ljudi grade zidove oko određenih područja znanja, te da još uvijek previše znanstvenika ostaje strogo unutar vlastite discipline i ne traži transdisciplinarnu perspektive ili druge načine kontekstualiziranja svoga rada (Lučić, neobjavljeno). No, sve veći broj njih je pred usvajanjem transdisciplinarnu ili holističke perspektive, kaže on.

S obzirom na to, sklon sam vidjeti karstologiju kao niz stalnih putovanja u potrazi za potpunijom istinom, a ne kao sustav disciplina. Globalizirani učinak utemeljen na računalnom znanju pruža zainteresiranim znanstvenicima odlične mogućnosti sudjelovanja u putovanjima drugih. To je u velikoj mjeri integracija različitih razumijevanja kroz digitalnu komunikaciju koja je omogućila relativno brzi rast holističke konceptualizacije, zaključuje Hamilton-Smith.

Na tragu formuliranja holističkih zahtjeva karstologije mogu se pratiti recentni pokušaji povezivanja krške hidrologije i ekologije, nakon što je takvo povezivanje utvrđeno za područje otvorenih vodenih tokova (Bonacci 2003). Ekohidrologija krša najprije se oprezno definira kao znanstvena disciplina koja pokušava zajednički tretirati ekološke i hidrološke procese u kršu. Krški ekohidrološki pristup znači integralno studiranje krša u općem ekološkom, biološkom, hidrološkom, hidrogeološkom, geomorfološkom i geokemijskom kontekstu, koje treba dati prave teoretske, ali i praktične odgovore (Bonacci et al. 2008 i 2009).

Početni oprez vidi se u napomeni da je ekohidrologiji potrebno dati određeno vrijeme, pazeći na to da ona mora postati konstruktivna disciplina, a ne destruktivna verzija postojećih paradigmi i/ili akademskih disciplina (Wood et. al. 2007, prema Bonacci et al. 2008 i 2009). Ističe se da se znanstvenici do tada nisu usuglasili o detaljima vezanim s definicijom, značajem, budućim razvojem i ulogom, pa čak ni samim nazivom ekohidrologije ili hidroekologije. Ali, dodaje se, postignut je apsolutni konsenzus o tome da bliska suradnja između hidrologije i ekologije može biti od pomoći u rješavanju brojnih, konkretnih i kritičnih problema vezanih s održivim razvojem i upravljanjem ekosistemima.

Jedan od autora, Bonacci, sljedeće godine ekohidrologiju dovodi u izravnu vezu s karstologijom i koristi njezine koncepte s ciljem da analizira antropogene utjecaje na krškom okolišu. Bonacci kaže da se karstologija može definirati kao znanost koja integrira hidrološke, geomorfološke, hidrogeološke, ekološke, ekološko-biološke, speleološke, socio-ekonomske, kulturne, političke i sve druge procese na različitim prostornim i vremenskim skalama

u pojedinim krškim područjima (Bonacci 2009). Potom se izravno poziva na definiciju integriranog znanstvenog sustava sastavljenog od pojedinih grana koje poduzimaju složene studije krških sustava, kako ju je dao Panoš.

U sljedećem radu Bonacci s biologima koristi molekularne metode kojima je cilj daljnje hidrološko upoznavanje središnjeg dijela Dinarskog krša (Palandačić et al. 2012). Autori predlažu holistički pristup istraživanjima krša, kombinirajući hidrologiju s biologijom, kako bi razvili bolje strategije za zaštitu ugroženih krških ekosustava.

Panoševa definicija karstologije može se očitati i na programu Postdiplomskog studija karstologije koji se na Sveučilištu Nova Gorica izvodi oko jednog desetljeća. Kranjc, jedan od pokretača studija, također karstologiju shvaća kao integralni sustav znanosti o kršu, »vrlo sličan fizičkoj geografiji«. Nalog za sintezom znanja koji se postavlja pred takav sustav znanosti Kranjc vidi mogućim u okviru geografije i smatra je obavezom geografa u skladu s njihovom naobrazbom (Kranjc 2003).

Karstologija kao akademska disciplina svoju je najcjelovitiju, premda ipak ograničenu primjenu, našla u praksi očuvanja ekosistema u zaštićenim područjima poput nacionalnih parkova (Hamilton-Smith 2002). Budući da se znatan dio takve brige pojavljivao u krškim ekosistemima, u IUCN-u je formirana posebna radna skupina koja je izradila vodič za upravljanje kršem i pećinama (Watson et al. 1997).

Početak devedesetih godina 20. stoljeća UNESCO je utvrdio novu kompleksniju vrstu dobara za Popis svjetske baštine, tzv. kulturni krajolik. Time se propisuje detaljnu evaluaciju prirodnog i kulturnog aspekta baštine: kod prvog treba ispitati vrijednosti s obzirom na nacionalni i regionalni kontekst, krajolik i geodiverzitet, vodu i zrak, podzemni krajolik, sadržaj pećina, te površinski i podzemni biodiverzitet; kod drugog se nalaže evaluaciju nacionalne i regionalne povijesti, etničkih kretanja populacije i njezina sastava, mogućnosti i ograničenja područja, te razvoje prethistorijske, historijske i suvremene kulture (Hamilton-Smith 2004).

Kakve zahtjeve postavlja holizam karstologiji?

Ako se u izvođenju zaključaka vratimo na pitanje što je predmet i bit karstologije, a potom što ona sada misli i zna o sebi, te koja su njezina ograničenja u svijesti o sebi i svom predmetu, mogu se dati neke uvjetne napomene.

Karstologija je od samog svog početka upućena na interdisciplinarnost, jer se njezin predmet ne može sagledati kroz jedno znanstveno polje. No, budući da karstolozi najčešće znanstveno stasaju u okviru jedne discipline, ta

interdisciplinarnost nije uvijek izvjesna, nego je nerijetko znak stručnog entuzijazma i vizionarske širokogrudnosti.

Ona je, kao što vidimo, u nekim svojim aspektima na tragu holističkih zahtjeva suvremene znanosti. To se na epistemološkoj razini događa pod utjecajem systemske teorije i geografskog poimanja prostora, te na etičkoj, odnosno upravljačkoj razini, pod pritiscima globalnih okolišnih problema koji su postali jedan od refrena tekuće svjetske politike. Društvene i humanističke znanosti koje se dotiču krša uglavnom nisu upoznate s instrumentarijem fizičke karstologije, a fizičkoj karstologiji nedostaje percepcija koju joj mogu dati reflektivne znanosti.

Jedna od reflektivnih disciplina, antropologija, često predstavlja holizam kao središnji dio perspektive vlastitog razumijevanja i samopredstavljanja (Bubandt i Otto 2010). On odvaja antropologiju od drugih akademskih disciplina koje se općenito fokusiraju na jedan faktor – biologiju, psihologiju, fiziologiju ili društvo – da bi objasnile ljudsko ponašanje (Bubandt i Otto 2010).

Holizam karstologiji može priskrbiti svijest o vlastitom znanju odnosno neznanju na najmanje dvije razine. Prvo, u smislu zatvaranja kruga znanosti potrebnih da bi se pokrili svi aspekti krša i života na kršu, što se može dobiti razvijajući mogućnosti koje joj nudi sistematska znanost. Drugo, korištenja suvremenih kritičkih metoda iz humanističkih i društvenih znanosti koje izoštravaju odnos prema vlastitim spoznajnim mogućnostima. U tom smislu, holistička znanost može reći karstologiji »kuda ide« i »kuda bi trebala ići«.

Ako se to usporedi s promjenama koje nastaju u globalnim svjetonazorima, čiju dubinu prevrata u shvaćanju čovjekova mjesta u prirodi stručnjaci uspoređuju s onima koje su potaknuli Galilej i Darwin (Nash 2007), ili ako se usporedi s perspektivama koje otvara tzv. prostorni zaokret u rekonceptualizaciji prirode, postaje vidljivo koliko samosvijesti nedostaje znanostima o kršu.

Pri tome treba biti svjestan da je ključna pokretačka snaga karstologije njezina primjena u društvu te da kritična masa njezinih radova odgovara tome zahtjevu. Tko bi, u skladu s tim, u ovom trenutku mogao zastupati interese holističke karstologije? Takav stupanj općosti mogao bi se očekivati samo u okviru znanstvenog i kulturnog sektora, pod uvjetom da postoji dovoljno geoznanstvenih znanja. U sustavu prirodnih ili tehničkih znanosti, a pogotovo u sustavu upravljanja, takvo nešto još nije moguće očekivati.

Otvaranje prostora za takvu karstologiju moglo bi se pripremati kroz obrazovni sustav koji će održavati zahtjeve znanstvene cjeline. Taj sustav bi trebao imati prikladne programe na svim obrazovnim razinama, s naglaskom na samostalne svestrane studije krša koji bi zadovoljavali potrebe za temeljnim istraživanjima, znanjima primjenjivim u upravljanju i zaštititi krša, te društveno-humanističkim spektrom znanosti koji će osigurati njezinu reflektivnost.

Literatura

- Atkinson, David; Jackson, Peter; Sibley, David; Washbourne, Neil. 2008. *Kulturna geografija. Kritički rječnik ključnih pojmova*. Zagreb: Disput.
- Block, Ned. Holism, Mental and Semantic. <http://www.nyu.edu/gsas/dept/philo/faculty/block/papers/MentalSemanticHolism.html>.
- Bonacci, Ognjen. 2003. *Ekohidrologija vodnih resursa i otvorenih vodotoka*. Split: Građevinsko-arhitektonski fakultet Sveučilišta u Splitu.
- Bonacci, Ognjen. 2009. Karst Landscape Ecohydrology. *International Symposium on Water Management and Hydraulic Engineering, Ohrid/Macedonia, 1–5 September 2009*.
- Bonacci Ognjen; Roje-Bonacci, Tanja. 2003. The influence of hydroelectrical development on the flow regime of the karstic river Cetina. *Hydrological Processes* 17(1): 1–15.
- Bonacci, Ognjen; Pipan, Tanja; Culver, David C. 2008. Prilozi za ekohidrologiju karsta. *Vodoprivreda*, 0350–0519, 40 (2008) 231–233: 3–18.
- Bonacci, Ognjen; Pipan, Tanja; Culver, David C. 2009. A framework for karst ecohydrology. *Environmental Geology*, 56(5): 891–900.
- Bubandt, Nils; Otto, Ton. 2010. Anthropology and the Predicaments of Holism. U: *Experiments in Holism: Theory and Practice in Contemporary Anthropology*, T. Otto i N. Bubandt (ur.). Chichester: Wiley-Blackwell, 1–15.
- Cvijić, Jovan. 1895. *Karst: geografska monografija*. Beograd: Štamparija Kraljevine Srbije.
- Dadić, Žarko. 1984. Osvrt Nikole Gučetića u 16. stoljeću na dvije spilje u okolici Dubrovnika. U: *Deveti jugoslavenski speleološki kongres, Karlovac 17–20. X 1984. Zbornik predavanja*. Zagreb: Speleološko društvo Hrvatske, 741–746.
- Ford, Derek. 2007. Jovan Cvijić and the founding of karst geomorphology. *Environmental Geology*, 51(5): 675–684.
- Ford, Derek; Williams, Paul. 1989. *Karst Geomorphology and Hydrology*. London: Unwin Hyman.
- Gams, Ivan. 2004. *Kras v Sloveniji v prostoru in času*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Grmek, Mirko Dražen; Balabanić, Josip. 2000. *O ribama i školjkašima dubrovačkog kraja*. Zagreb: Dom i svijet.
- Gučetić, Nikola Vitov (Gozze, Nicolò Vito). 1584. *Sopra le Metheore d' Aristotile*. Venecija.
- Gullette, Alan. Towards a Philosophy of Holism. <http://alangullette.com/essays/phil/holism.htm>.

- Hamilton-Smith, Elery. 2002. Management Assessment in Karst Areas. *Acta carsologica* 31(1): 13–20.
- Hamilton-Smith, Elery. 2004. Holistic Assessment and Karst in World Heritage. *US/ ICOMOS 7th International Symposium, Natchitoches, 2004*.
- Kranjc, Andrej. 1995. Anthropogenic impact on karst polje morphology in Slovenia. *Cave and karst science*, 21(2): 51–53.
- Kranjc, Andrej. 2003. Novejšje smeri v krasoslovnih raziskavah. *Dela* 20: 65–73.
- Kotruljević, Benedikt. 2006. *De navigatione / O plovidbi*. Zagreb: Ex libris.
- LaMoreaux, Philip E.; LaMoreaux, Jim. 2005. Karst: The foundation for concepts in hydrogeology. U: *Water Resources and Environmental Problems in Karst*, Z. Stevanović i P. Milanović (ur.). Beograd: Institut za hidrogeologiju, str. 3–8.
- Lučić, Ivo. 2011. Interview with Wolfgang Dreybrodt: »To understand the environment, which gave so much admiration and adventure«. *Acta carsologica* 40 (2): 225–232.
- Lučić, Ivo. 2012. Karstološka i četiri druge poznatije javne slike Dinarskog krša. U: *Čovjek i krš 2011. Zbornik radova Znanstvenostručnog skupa »Čovjek i krš«, 13.–16. 10. 2011. / Man and Karst 2011. Proceedings of International Scientific Symposium »Man and Karst«, 13th–16th October 2011*, I. Lučić i J. Mulaomerović (ur.). Bijakovići/Međugorje, Sarajevo: Fakultet društvenih znanosti »Dr. Milenko Brkić« Sveučilišta Hercegovina, Centar za krš i speleologiju, 263–272.
- Lučić, Ivo. Interview with Elery Hamilton-Smith. *Acta carsologica* (u pripremi).
- Milanović, Petar. 1979. Hidrologija karsta i metode istraživanja. Trebinje: Institut za korištenje i zaštitu voda na kršu.
- Milanović, Petar. 1983. Uticaj hidrosistema Trebišnjica na režim površinskih i podzemnih voda u Popovom polju. *Naš krš* 14–15: 41–52.
- Nash, Roderick. 2007. Interview. *Environmental History* 12(2): 399–407.
- Obratil, Svjetoslav. 1992–1995. Prva istraživanja ornitofaune Hutova blata poslije izgradnje akumulacionog jezera PHE »Čapljina«. *Glasnik Zemaljskog muzeja (PN) NS*, 31: 402–428.
- Palandačić, Anja; Bonacci, Ognjen; Snoj, Aleš. 2012. Molecular data as a possible tool for tracing groundwater flow in karst environment: Example of Delminichthys adspersus in Dinaric karst system. *Ecohydrology* 5: 791–797.
- Panoš, Vladimir. 1995. Karstology, an integrated system of sciences on karst. *Acta carsologica* 24: 43–50.
- Panoš, Vladimir. 1999. Karstology – a system of science of karst. *Studia carsologica*, 7–13.
- Radić, Simo. 1969. Ljubinja i Popovo polje 1941–1945. Ljubinja: Kultura.

Roglić, Josip. 1972. Historical Review of Morfologic Concepts. U: *Karst. Important Karst Regions of the Northern Hemisphere*, M. Herak i V. T. Stringfield (ur.). Amsterdam, London, New York: Elsevier, 1–18.

Sket, Boris. 1971. Problem zaštite podzemeljske favne in podzemeljskih voda v krašu. *Simpozij o zaštiti prirode u našem kršu, Zagreb, 2. i 3. listopada 1970*. Zagreb: JAZU, 185–192.

Sket, Boris. 1983. *Značaj i ugroženost podzemne faune Popovog polja i predlog za najosnovniju zaštitu*. Elaborat, Institut za biologiju Univerze v Ljubljani, 30. VI. 1983..

Yuan, Daoxian. 1988. On the Karst Environmental System. *Proceedings of the IAH 21st Congress, Guilin, China*, XXI (1): 30–46.

Yuan, Daoxian. 1991. *Karst of China*. Peking: Geological Publishing House.

Yuan, Daoxian. 2005. The Development of Modern Karstology in China. http://en.cnki.com.cn/Article_en/CJFDTOTAL-ZKJJ200503005.htm.

Watson, John; Hamilton-Smith, Elery; Gillieson, David; Kiernan, Kevin (ur.). 1977. *Guidelines for Cave and Karst Protection*. Gland, Cambridge: International Union for Conservation of Nature and Natural Resources.

Weber, Marcel; Esfeld, Michael. 2014. Holism in the sciences. <http://www.unil.ch/webdav/site/philo/shared/EOLSS-HolismSciences03.pdf>.

**UPORIŠTA
INTEGRATIVNOG MIŠLJENJA**

Traženje uporišta za integrativno mišljenje u Kantovoj teoriji spoznaje

Sažetak

Uvođenje misaonog potencijala sadržanoga u opusu Immanuela Kanta u suvremenu bioetičku raspravu uvjetovano je razvojnim potrebama same bioetike. U ovom se radu stoga iz očišta suvremene bioetike (napose integrativne bioetike) kreće u kratku analizu spoznajnoteorijskog dijela Kantova opusa i nastoji se u Kantovim stajalištima pronaći uporišta za metodološko zasnivanje i epistemološko profiliranje bioetičke discipline. Na važnost i nužnost upravo takvog smjera u istraživanju Kantove filozofije upućuju teorijske pretpostavke koje su već ugrađene u metodološko određenje integrativne bioetike u recepciji Kaulbachovih interpretacija Kantove i postkantovske filozofije te u prihvaćanju krucijalne distinkcije »smisaone i objektne istine« iz koje slijedi za bioetiku osobito važna epistemička razlika »uporabnog i orijentacijskog znanja«.

Uvod

U suvremenoj bioetici zahtjev za integrativnim mišljenjem i novim paradigmama znanja možda je svoj krajnji oblik dobio upravo u ideji integrativne bioetike, određenje koje je potaknuto idejom integrativnog mišljenja samog. Nekoliko je razvojnih premisa prethodilo razvoju te ideje. U prvoj fazi razvoja bioetike istaknuta je ideja kako je interdisciplinarnost, koja je već široko prihvaćena kao jedna opća potreba u suvremenim zahtjevima šireg znanstvenog bavljenja, posebno važna za samu bioetiku kao njen odredbeni element. Naime nastanak bioetike je, u krilu medicine, uvjetovan zahtjevom interdisciplinarnosti za rješavanje novih etičkih problema nastalih biotehnološkim razvojem i novim društvenim strujanjima koja su napuštala uvriježen pogled na tradicionalna etička načela.

Ta su društvena strujanja ujedno potaknula još jedan zahtjev, a to je onaj za pluriperspektivnošću, koji možemo jednostavno odrediti kao potrebu za uključivanjem, osim samih znanosti, i drugih, izvanznanstvenih perspektiva u bioetičko rezoniranje, kao što su primjerice religijska, svjetonazorska i umjetnička perspektiva.¹

¹ Usp. Čović, Ante, »Integrativna bioetika i pluriperspektivizam«, u: Valjan, Velimir (ur.), *Integrativna bioetika i izazovi suvremene civilizacije*, Bioetičko društvo u BiH, Sarajevo, 2007., str. 72.

Na ovim se dvjema idejama sada stvorilo temeljno uporište za ujedinjenje svih tih perspektiva u jednu bioetičku platformu, koja bi predstavljala

»... otvoreno područje susreta i dijaloga različitih znanosti i djelatnosti, te različitih pristupa i pogleda na svijet, koji se okupljaju radi artikuliranja, diskutiranja i rješavanja etičkih pitanja vezanih za život, za život u cjelini i u svakom od dijelova te cjeline, za život u svim njegovim oblicima, stupnjevima, fazama i pojavnostima.«²

To je ujedno i zasad najplauzibilnija odredba bioetike kao integrativne, koja u sebi nosi plodan misaoni potencijal za rješavanje bioetičkih problema.

U tom kontekstu, kao jedan od centralnih zahtjeva, ističe se zahtjev za promjenom paradigme koja označava početak novog razdoblja.³ Govori se o izlasku iz znanstveno-tehničke epohe te početku jedne nove, bioetičke epohe. Dok prvu karakterizira proizvodnja uporabnog, tehničkog ili instrumentalnog znanja, druga je usmjerena na proizvodnju orijentacijskog znanja koje znanost nije u mogućnosti sama proizvesti.⁴ Tako se čak govori i o potrebi jedne nove, *treće znanosti* koja će uspostaviti novu paradigmu znanja.⁵ Dok je

»... znanstveno znanje (...) 'hladno', objektivno i stavljeno čovjeku na raspolaganje za uporabu [i] ne sugerira posljedice i smisao cilja ili načina primjene, [o]rijentacijsko znanje je znanje o tome za koje ciljeve će se znanstveno znanje primijeniti, a za koje nikako neće. Znanstveno znanje može imati smisao »čistog« znanja, udovoljavanju čovjekove 'radoznalosti', u praktičnom poboljšanju kvalitete života ili pak utjecaju na razaranje prirode i kulturnih stečevina. Orijetacijsko znanje čovjeka usmjerava na način i granice primjene znanstvenog znanja i tako omogućava stvaranje etičkih kriterija za primjenu znanstvenog znanja.«⁶

Pluriperspektivizam kao sastavni dio integrativnosti u sebi bi trebao ponuditi upravo podlogu za uspostavljanje mogućnosti jedne kompletno nove paradigme znanja koje će se prije svega karakterizirati kao orijentacijsko.

Međutim, i dalje je relativno upitan i kritičarima najproblematičniji pojam pluriperspektivnosti, za koji se čini da relativizira bioetička nastojanja i time raspršuje ikakvu konstruktivnu raspravu o eventualnim rješenjima

² Jurić, Hrvoje, »Uporišta za integrativnu bioetiku u djelu Van Rensselaera Pottera«, u: Valjan, V. (ur.), *Integrativna bioetika i izazovi suvremene civilizacije*, str. 83.

³ Usp. Cifrić, Ivan, »Bioetička ekumena. Potreba za orijentacijskim znanjem«, *Socijalna ekologija*, sv. 15, br. 4, 2006., str. 288.

⁴ Usp. Čović, Ante, »Pluralizam i pluriperspektivizam«, *Filozofska istraživanja* 101, sv. 26, br. 1, 2006., str. 7–12.

⁵ Usp. Čović, Ante, *Etika i bioetika*, Pergamena, Zagreb 2004., str. 65.

⁶ Cifrić, Ivan, »Bioetička ekumena. Potreba za orijentacijskim znanjem«, str. 288. Inače, distinkcija između uporabnog i orijentacijskog znanja kod navedenih je autora preuzeta od filozofa Jürgena Mittelstraßaa.

tih problema eliminirajući ikakvu normativnost iz diskursa.⁷ Iako se zaista nespretnim formulacijama ponekad daje povoda za takva mišljenja od strane samih bioetičara, sama ideja nastoji ostvariti upravo suprotno.⁸ U svjetlu svih različitosti i pluralističkih pristupa činjeničnom svijetu i vrijednostima koje nas okružuju, ona nastoji upravo ponuditi čvrst oslonac i kakvu takvu sigurnost određenja, odnosno koliko je god moguće strog i nedvosmislen napatuk koji će nas spasiti od posvemašnjeg relativizma i gubitka ikakve smislene podloge za diskusiju. Stoga kamenom kušnje upravo smatram pojam pluriperspektivizma s kojim cijela ideja integrativne bioetike stoji ili pada.

Ideja pluriperspektivizma

Krucijalnim za objašnjenje pojma pluriperspektivizma smatra se Friedrich Kaulbach koji je opširno elaborirao svoju filozofiju perspektivizma.⁹ Ukratko ćemo ocrtati tu ideju te ukazati na nezaobilaznost Kantove misli, konkretno njegove teorije spoznaje (epistemologije),¹⁰ za njenu konceptualizaciju. Kaulbach svoju knjige započinje riječima:

»U središtu perspektivističke filozofije stoji mišljenje da istina o našem svijetu ovisi o položaju koji zauzimamo naspram bitka (postojećega), i prema vrsti i načinu na koji taj svijet tumačimo, na koji ga 'vidimo', odnosno pod kojim vidom u njemu djelujemo.«¹¹

Odmah nastavlja s objašnjenjem da se u takvom mišljenju temelji plan za »oslobađanje čovjeka od zahtjeva apsolutno obvezujuće istine o 'objektivno' postojećem i prema *njemu* za njega nužne istine«. ¹² Autor naglašava kako se, upravo protivno relativizmu, nastoji ponuditi koncepcija koja će osigurati istinu, ali u smislu »primjerenosti perspektive svijeta pozicioniranju bitka, koje

⁷ Bracanović, Tomislav, »From Integrative Bioethics to Pseudoscience«, *Developing World Bioethics*, sv. 12, br. 3, 2012., str. 152.

⁸ Izjava Luke Tomaševića, primjerice, da se u integrativnoj bioetici nastoji provoditi princip da »nitko nije u pravu, a opet su svi u pravu«, koju upravo Bracanović izvlačeći iz konteksta koristi kao temelj spomenute kritike. Usp. Bracanović, T., nav. dj., str. 155.

⁹ Upravo se Kaulbachova misao o perspektivizmu detektira kao krucijalna za objašnjenje pojma pluriperspektivizma u kontekstu intergrativne bioetike. Usp. Čović, A., »Integrativna bioetika i pluriperspektivizam«, str. 69–70.

¹⁰ Iako postoji određena konceptualna diferencijacija u ovom tekstu pojmove »teorija spoznaje«, odnosno »spoznajna teorija« i »epistemologija« koristim kao sinonimne.

¹¹ Kaulbach, Friedrich, *Philosophie des Perspektivismus*. 1. Teil: Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990., str. 1.

¹² Isto.

zauzima u svom svijetu misleći, djelujući i sa smislom primajući čovjek«¹³ te kako su glavni pojmovi perspektivističke filozofije

»... pozicioniranje (*Stellung*), stav prema bitku (*Attitüde zum Sein*) te njemu odgovarajuća perspektiva, stajalište i gledište, prijelaz s jednog stajališta, s njegove perspektive na njemu superiorniju, uspon (*Aufstieg*) prema višoj perspektivi itd.«¹⁴

Na pitanje kakve je pak vrste jedno misaono (*gedanklich*) pozicioniranje svijeta (*Weltstellung*) kao odlučujuće, Kaulbach odgovara najprije proširenjem da je to pitanje koje

»... propituje stajalište (*Standpunkt*) mišljenja (*Denken*), koje stoji iza tjelesnog stajališta i njemu omogućuje vještinu da vidi i predstavlja vidljivi svijet u jednoj 'istinskoj' perspektivi, tj. u jednoj takvoj perspektivi u kojoj se pokazuje istina o stvarima.«¹⁵

Za odgovor na ovo pitanje Kaulbach poseže za analogijom sa slikarskim okom koje odabire jedno mjesto i njegovu optičku perspektivu, u kojoj mu se svijet tako ocrta, no iza tog oka u svijesti ima geometrijsku zakonitost kojom mu se svijet pojavljuje, a čime dohvaća uređenost tog svijeta i sebi omogućuje opisati estetsku istinu:

»... ona [istina, op. I. E.] se pokazuje na jednoj slici, koja naslikanome i promatranome estetskome objektu omogućuje svjesnost njegove vještine da u jedan pogled dovede i opiše jedan direktan, zakonito uređen svijet, u kojemu je svakoj stvari dodijeljeno njeno prirodno mjesto.«¹⁶

Kao što taj slikar sebi u slobodi samoj odabire mjesto s kojega će biti sposoban imati na raspolaganju perspektivu koja će mu dovesti u pogled objekt na optimalan način, gdje je »za perspektivističko mišljenje odlučujuća namjera, uzeti si slobodu izbora perspektiva, što će zadovoljiti aspiraciju prema svijetu (*Weltanspruch*) slikara, za sliku koja svijet opisuje kao spoznatljivu strukturu«,¹⁷ tako je u prirodnoznanstvenome umu analogno jedno »oslobađanje svijesti za izbor stajališta i njegove perspektive, što dopušta tako zahvatiti kozmos, kako on odgovara zahtjevu izvornog predstavljanja svijeta prirodnih znanstvenika«.¹⁸

Kaulbach navodi primjer Kopernika čija je potraga za onom perspektivom koja će donijeti sliku svijeta s optimalnom jasnoćom, jednostavnošću i

¹³ Isto, str. 1–2.

¹⁴ Isto, str. 2.

¹⁵ Isto, str. 4.

¹⁶ Isto.

¹⁷ Isto.

¹⁸ Isto, str. 5.

predvidljivošću dovela do njegovih otkrića te zapravo, znanstvenim jezikom rečeno, do promjene paradigme u prirodnim znanostima.¹⁹

Kantova epistemologija kao snažno uporište (pluri)perspektivizma

Nije slučajno da u izlaganju filozofije perspektivizma Kaulbach kreće od Kanta. Kant je prvi ponudio sistematsko promišljanje onoga što Kaulbach drži osnovnim za filozofiju perspektivizma. Nakon interpretiranja Kantove kritičke distinkcije između pojave i stvari po sebi kao dviju perspektiva, Kaulbach jednostavno zaključuje kako je to prvo poglavlje trebalo pokazati da »supstancijalna misao kantovske kritike vodi perspektivističkom mišljenju«.²⁰

Nije slučajno ni da se za potrebe jednog sustavnog izlaganje te filozofije isključivo okreće Kantovoj epistemologiji sadržanoj u njegovoj prvoj *Kritici* (i *Prolegomeni*).²¹ Iako sâm Kaulbach navodi da se perspektivizmom koji podržavaju (i promiču) ostala Kantova djela bavio na drugom mjestu,²² prije svega u ovom sistematskom izlaganju opće ideje, Kantova se epistemologija zasigurno pokazuje kao ključna iz barem dva razloga.

Kantov kritičizam kao pretpostavka perspektiv(istič)ne filozofije

Prateći Kaulbacha u ideji da je Kantov *kritičizam* definitivno promijenio perspektivu samog gledanja na svijet koji nas okružuje, postavivši spoznavatelja u središte spoznajne aktivnosti, možemo argumentirati da je Kant time uopće ponudio mogućnost perspektivizma samog. Naime, u pretkantovskom svijetu dogmatski prihvaćeno čitanje/interpretiranje svijeta sa svom pripadajućom metafizikom kod Kanta ne samo da je dovedeno u pitanje nego i ozbiljno ugroženo u svojoj cijelosti. Čitava konceptualizacija svijeta i način interpretiranja stvarnosti Kantovim nam se uvidima o djelatnom spoznavatelju u konstruiranju spoznaje o svijetu nameće kao nezaobilazna u razvijanju ikakve nepristrane i iskrene filozofske misli. Nemoguće je, bez nekog snažnog razloga, na isti način pristupati svijetu a da se u obzir ne uzme Kantovo moć-

¹⁹ Usp. isto.

²⁰ Isto, str. 16.

²¹ Kaulbach napominje da će se koncentrirati prvenstveno na Kantovu spoznajnu teoriju izloženu u *Kritici čistog uma*, no naravno, osim na treću *Kritiku*, često referira i na njoj sadržajno korespondirajuću *Prolegomenu za svaku buduću metafiziku*.

²² Kaulbach spominje da je perspektivizam Kantove praktičke filozofije i estetičke moći sudenja istraživao na drugome mjestu navodeći svoje tri knjige: *Estetičko spoznavanje svijeta* (1984.), *Kantovo »Utemeljenje metafizike ćudoređa«* (1988.) te *Uvod u metafiziku* (1989.). Usp. isto, str. X.

no opravdanje transcendentale analize kao plauzibilne metode utemeljenja objektivnog znanja i istine. Ta istina transcendentale filozofije, gledana iz pozicije perspektivizma, prema Kaulbachu, nije više *objektna istina* (*Objektwahrheit*), pri čemu misli na istinu prirodne znanosti, već *smisaona istina* (*Sinnwahrheit*). Treba razlikovati pritom svijet prirodnih znanosti kojem pripada prvi pojam istine i svijet slobode kojemu pripada drugi. Perspektiva spoznavatelja u transcendentale filozofiji tako se čita kao ona koja postavlja čovjeka »u položaj, da se premjesti u jedan od odgovarajućih svjetova: na nju se odnosi predikat smisaona istina«. ²³

Međutim, Kant je time ostvario na filozofskoj metarazini mnogo više. Ukazao je na samu mogućnost promjene perspektive, otvorivši vrata kritici tobože od čovjeka-spoznavatelja neovisnog, vani postojećeg znanja i spoznaje. On je time redefinirao elementarne pojmove kao što su »objektivnost«, »istina« i »znanje«, kompletno mijenjajući njihovo značenje i samim time mijenjajući uvjete za razumno filozofiranje. Otvorio je potpuno nov način mišljenja o čovjeku i njegovu mjestu u svijetu, o spoznavatelju i njegovoj ulozi u spoznaji, o istini i njenoj ovisnosti o ispravnoj spoznajnoj poziciji. Kant ne samo da je promijenio perspektivu interpretiranja svijeta, nego je supstancijalno udario temelje mogućnosti perspektivističkog mišljenja kao takvog. ²⁴

Kantova teorija spoznaje kao teorijski preduvjet njegove cjelokupne filozofije

Nemoguće je uopće posvetiti se kvalitetno ostatku Kantova opusa, niti praktičkoj filozofiji niti promišljanju moći suđenja (kako estetičke tako i teleološke) ukoliko nam elementarni pojmovi njegove spoznajne teorije ostaju izvan misaonog dosega. Naime, konstitutivni principi, kao osnove našeg mišljenja i spoznavanja uopće, izloženi u *Kritici čistog uma*, osim svoje uloge u određenju i redefiniranju pojmova poput spoznaje i istine, s druge strane otvaraju polje praktičkom umu. Naime, žarišna je točka te spoznajne teorije tzv. kritička distinkcija na pojavu i stvar po sebi. Ta, možda i najdiskutabilnija točka Kantove filozofije otvara mogućnost dviju potpuno različitih perspektiva koje su unisone u funkcioniranju čovjekova praktičkog uma. Naime, dok je svijet pojava moguće predstaviti u vidu prirodoznanstvenog aparata, kroz spomenutu transcendentale analizu naravi naše spoznaje, postuliranje stvari po sebi otvorilo je Kantu mogućnost za konstruiranje jedne čitave nove meta-

²³ Isto, str. 16.

²⁴ Podlogu za utemeljenje teze o Kantovoj kritičkoj filozofiji kao utemeljenju perspektivističkog mišljenja možemo naći u Kaulbachovoj temeljitoj artikulaciji i elaboraciji perspektivističkog čitanja Kantove filozofije. Usp. isto, str. 11–136.

fizike kao podloge praktičkoga uma. Drugim riječima, teorijska analiza prve *Kritike*, kako i sam Kant metaforički kaže, otvorila je prostor čovjeku kao noumenalnome biću, a shodno tome u daljnjoj dedukciji i pojmu slobode kao temelju cjelokupnog našeg praktičkog djelovanja.²⁵

Najbolji je bioetički primjer možda pobačaj, kojega Peter Baumanns uzima kao jedan od temeljnih problema na koji treba odgovoriti kantovska misao u suvremenoj bioetici. Baumanns naime polazi, kako i sam čitavo vrijeme ističe, od temeljnog bioetičkog problema, no u njegovu sagledavanju i prijedlogu rješavanja, oslanja se na Kantovu spoznajnu teoriju koja uopće otvara prostor za etičku analizu. Za ovu je svrhu dovoljno uputiti na stalni napor pomirenja prirodnih zakona prirode i fakta slobode kao nezaobilaznih za dolaženje do zadovoljavajućih odgovora.²⁶

Moglo bi se reći da je Kant iz prirode vlastite filozofije možda zato i najbolji primjer integrativnog mišljenja. Naime, sasvim je filozofski nepošteno i neplauzibilno ijedan dio njegova opusa čitati bez jasnog znanja o ostalim dijelovima. Arhitektonska povezanost njegove misli naprosto poziva da njegovu vlastitu filozofiju mislimo ne samo integralno, kao dio cjeline, već i integrativno, a to znači u svim modusima i perspektivama koje ona otvara. Tako primjerice nije dovoljno kritiku estetičke moći suđenja čitati samo kao doprinos analizi suda ukusa. Ono je ujedno plodan teritorij za razvijanje potpornog argumenta za kantovsku etiku okoliša.²⁷ Ili, s druge strane, uzimanje kritike teleološke moći suđenja isključivo kao doprinosa spoznajnoj teoriji potpuno zanemaruje mogućnost čitanja njegove teleologije u smjeru utemeljivanja uvjerljive kantovske etike odgovornosti prema životinjama i cjelokupnom okolišu.²⁸

²⁵ Zbog ograničenosti prostora, u prilog tezi o važnosti Kantove teorijske filozofije za iščitavanje ostatka njegove filozofije, uputit ćemo tek na istu Kaulbachovu studiju u kojoj polazeći od Kantove epistemologije, prije svega sadržane u *Kritici čistog uma*, ali i *Logici* (usp. isto, str. 34–36), *Prolegomeni za svaku buduću metafiziku* (usp. isto, str. 17, 19, 52, 102–103 itd.) te *Kritici moći suđenja* (usp. isto, str. 105–108), on upućuje na perspektivističko iščitavanje ostatka Kantova opusa, iako tek fragmentarno upućujući na ostala djela, s obzirom na to da se tom čitanju Kaulbach posvetio u svojim, već spomenutim, drugim knjigama.

²⁶ Baumanns upravo u zaključku studije spominje kozmologijsku antinomiju prve *Kritike* kao polazište prema rješenjima u praktičkoj filozofiji i njeno svojevrsno transcendentno utemeljenje. Usp. Baumanns, Peter, *Kant und die Bioethik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2004., str. 75–78.

²⁷ O tome je bilo više riječi na godišnjem simpoziju Hrvatskog filozofskog društva *Filozofija i umjetnost*, 1. prosinca 2011. godine. Usp. Eterović, Igor, »Estetički argumenti za očuvanje okoliša«, u: Jurić, Hrvoje (ur.), *Simpozij »Filozofija i umjetnost«*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2011., str. 40 (sažetak referata).

²⁸ Usp. Eterović, Igor, »Mogućnost utemeljenja čovjekove odgovornosti za (svoj) okoliš u Kantovoj etici«, u: Galić, Branka; Žažar, Krešimir (ur.), *Razvoj i okoliš – perspektive održivosti*, FF Press, Zagreb 2013., str. 97–110.

Umjesto zaključka: Kant i integrativno mišljenje

Želimo li odgovoriti zašto baš Kant i njegova epistemologija postaju krucijalni u promišljanju pluriperspektivnog pa tako i integrativnog mišljenja, perspektivistički i integrativno čitana njegova teorija spoznaje nudi direktan i nedvosmislen odgovor. Njegova teorija spoznaje nudi nužne elemente integrativnoga mišljenja:

Transcendentalna analiza kao okvir perspektivističkog horizonta

Transcendentalnom se analizom nudi cjelina spoznajnog horizonta kao okvir mogućnosti perspektiva. Drugim riječima, nudi se transcendentalni uvjet mogućnosti perspektiva samih, koji proizlazi iz naravi čovjekovog spoznajnog aparata. Upravo se na ovaj način relativizira znanstveni monopol na istinu, istodobno izbjegavajući upadanje u relativnost ili pluralizam istine kao nepoželjnu posljedicu.²⁹ Osim toga, zahtjev za sustavnim jedinstvom spoznaje, odnosno monizmom istine, odgovara samoj naravi našeg kognitivnog aparata.

»U odnosu prema istini pluralizam gubi smisao, jer *stricto sensu* istina može biti samo jedna. Doduše, netko bi mogao zastupati i pluralizam istinâ, samo što bi mu svaka daljnja tvrdnja u najmanju ruku bila suvišna. Istina se može pluralizirati samo 'prema unutra', može se umnogostručavati u svojim aspektima. Monizam istine nužna je pretpostavka svih spoznajnih napora, svih rasprava i polemika, svake izmjene i sukoba mišljenja. Monizam istine odgovara jedinstvu uma.«³⁰

Ovo obilježje regulativnih načela pruža podlogu za jedno perspektivističko tumačenje znanosti u kojemu svaka posebna znanost zahvaća jednu perspektivu na putu prema sustavnom jedinstvu spoznaje. Dakle, s jedne strane, postavljanje regulativnih načela u prvi plan, namjesto konstitutivnih načela, označava potrebu prevladavanja monoperspektivizma novovjekovne znanosti, odnosno njene pretenzije na sveobuhvatnu i apsolutnu istinu. S druge strane, regulativna načela mogu poslužiti kao paradigma zadržavanja objektivnosti pojedinih znanstvenih perspektiva kao svojevrsnih standarda, o čemu će više biti rečeno u nastavku.

²⁹ Naime, »filozofski pluralizam postaje sporan na supstancijalnoj razini, na kojoj se pluralizam odnosi na postizanje istine kao imanentnog i krajnjeg cilja svakog mišljenja. Po prirodi stvari, svaka filozofska pozicija pretendira na istinitost, pa čak i na apsolutno posjedovanje istine, tako da na ovoj razini ne treba ni tražiti niti očekivati toleranciju među filozofskim stajalištima.« Čović, A., »Pluralizam i pluriperspektivizam«, str. 8.

³⁰ Isto.

Kopernikanski obrat kao zahtjev za slobodnom aktivnošću spoznajnog akta

Tzv. *kopernikanski obrat* u prvi plan stavlja čovjekov aktivni, slobodni izbor spoznajne perspektive. Time omogućuje kritičko prosuđivanje postojećih i ujedno prostor za zauzimanje novih perspektiva. U prirodnim se znanostima ta pojava najjednostavnije ogleda u procesu promjene znanstvenih paradigmi. U domeni praktičkog uma, ona se možda najbolje ogleda u evoluciji pojmova ljudskih prava i obveza. Ovaj slobodni izbor spoznajne perspektive mogao bi se tumačiti u često zapostavljenoj dimenziji rasprave o širem razumijevanju autonomije koje uključuje i teorijsku upotrebu uma. Jedan dio kritike upravo prvu upotrebu uma svodi na ovu posljednju, ističući da se Kantovo inzistiranje na bliskosti racionalnosti i autonomije na kraju dovodi na svođenje autonomije na kanon uma. Međutim, Onora O'Neill izvrsno ukazuje na ono što je posve očigledno u Kantovoj intenciji, dokazivanje da su autonomija i racionalnost samo dvije strane istog novčića. Ona argumentira da teorijski i praktični um, odnosno dvije upotrebe uma, idu paralelno i da nema potrebe svoditi jedan na drugi. Svaka upotreba uma ima svoju vlastitu jurisdikciju, jedna u domeni zahvaćanja prirodnih zakonitosti svijeta, odnosno mišljenja, a druga u domeni moralnog obvezivanja racionalnih djelatnika, odnosno djelovanja. Tu nema nikakvih inkongruentnosti i obje leže u sasvim koherentnu sustavu. Objе su upotrebe uma shvatljive isključivo u kontekstu zajednice racionalnih djelatnika, naglašava O'Neill.³¹

Kategorije razuma i ideje uma kao standardi

U svojoj *Kritici čistog uma* Kant se u pozitivnome dijelu kritike (»Transcendentalna analitika«) usredotočio na pronalaženje i razradu konstitutivnih

³¹ Usp. O'Neill, Onora, »Autonomy, Plurality and Public Reason«, u: Brender, Natalie; Krasnoff, Larry, *New Essays on the History of Autonomy: A Collection Honoring J. B. Schneewind*, Cambridge University Press, Cambridge 2004., str. 187–188. Svakako treba na umu imati činjenicu da je u svakom slučaju autonomija važnija u moralnom pogledu u onom smislu u kojemu je moralna domena mnogo važnija za naše samoodređenje i samospoznaju kao slobodnih racionalnih djelatnika od empirijske domene. To je zapravo ono što Kant naziva primatom praktičkog uma, ili kako J. Schneewind izuzetno jasno sumira: »Naša priroda kao racionalnih djelatnika stoga dominira nad našom prirodom kao racionalnih spoznavatelja.« (Schneewind, Jerry B., »Autonomy, obligation and virtue: An overview of Kant's moral philosophy«, u: Guyer, Paul /ur./, *Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge 1992., str. 331). Međutim, usprkos primatu praktičkog uma, zbog kojega autonomija najčešće i biva shvaćena u užem smislu, nema razloga da se za obuhvaćanje njenog značenja ne zahvati i njeno šire značenje, koje u svakom slučaju treba uključivati i ovu ovdje spomenutu teorijsku upotrebu uma. (O autonomiji u pogledu teorijske upotrebe uma raspravlja Onora O'Neill pozivajući se na brojna Kantova djela. Usp. O'Neill, O., »Autonomy, Plurality and Public Reason«, str. 188–190.)

načela naše spoznaje, odnosno onih načela po kojima naš razum organizira i povezuje osjetilnu građu stvarajući sintetičku apriornu spoznaju. Kategorije razuma su temelji takvog oblika spoznaje iz kojih se konstitutivna načela i deriviraju.

»Sve iskustvo se mora podložiti pojmovima i načelima razuma, koja su, u skladu s tim, nužno instancirana u iskustvu: iskustvo nužno sadrži supstancije, kauzalne veze itd.«³²

Međutim, nakon negativnog dijela kritike (»Transcendentalna dijalektika«), u kojemu se Kant obračunava s tradicionalnom metafizikom kritici podvrgavajući pojmove duše, cjeline svijeta i Boga, piše dodatak u kojemu istražuje mjesto i značaj ovih ideja u našoj spoznaji. Tako u »Dodatku transcendentalnoj dijalektici« uvodi pojam regulativnih načela koja um izvodi iz spomenutih ideja uma. Za razliku od razuma, um, kao druga kognitivna sposobnost, jest regulativan u odnosu prema iskustvu, no također ima nezamjenjivu ulogu u spoznaji. Regulativna načela posjeduju tri temeljne značajke;³³ 1. ideje uma su odraz njegove vlastite težnje za sustavnim jedinstvom naše spoznaje; 2. iz njih izvedena načela transcendentalnog su karaktera – predstavljaju uvjet mogućnosti našeg spoznavanja; 3. ta nas načela opskrbljuju s heurističkim naputcima u znanstvenom istraživanju.

Time se ujedno nude neki standardi spoznaje same, odnosno ograničenja spoznaje kao takve, i dobiva se jasan teorijski okvir selekcije plauzibilnih perspektiva. Nije svako pojedinačno subjektivno stajalište ujedno i perspektiva u filozofsko-perspektivističkom značenju. Ona to možda može biti u kolokvijalnom i filozofski nezanimljivom smislu, doslovce kao oznaka osobnog gledišta, pogleda, stajališta. Naime, perspektiva može i mora zadovoljiti određene standarde plauzibilnosti, kao što je jasnoća, jednostavnost, prihvatljivost i spoznajna plodnost. Sve te dimenzije detaljno analizira Kant u svojoj spoznajnoj (u širem smislu metafizičkoj)³⁴ teoriji, kako u domeni čistog teorijskog tako i u domeni čistog praktičkog uma. Naime, iako su nove perspektive moguće, one ne smiju dokidati logičke principe mišljenja samog. Kod Kanta su ti principi temeljno sadržani s jedne strane u pojmu kategorija razuma kao osnovnih principa spoznaje zakonitosti prirode. Broj, odnos, a možda i narav

³² Friedman, Michael, »Regulative and Constitutive«, *Southern Journal of Philosophy*, sv. 30, supplement, 1991., str. 73.

³³ Usp. Guyer, Paul, »Kant's Principles of Reflecting Judgment«, u: Guyer, Paul (ur.), *Kant's Critique of the Power of Judgment: Critical Essays*, Rowman & Littlefield, Lanham 2003., str. 4–5.

³⁴ Ovdje pojam »metafizičkog« treba uzeti u posve drugačijem smislu od pretkantovskog poimanja, tj. isključivo u smislu transcendentalne analize uvjeta mogućnosti naše spoznaje, odnosno (moralnog) djelovanja.

tih kategorija može biti propitivan, no potpuno njihovo napuštanje teško je branljivo.³⁵ Određena načela mišljenja moraju naprosto postojati kao medij međusobnog razumijevanja među spoznavateljima i osnovica intersubjektivnog utemeljenja znanja i istine. U domeni čistog praktičkog uma postoje pak drugi standardi, a to su ideje uma.

Konstitutivnost spoznaje i regulativnost djelovanja

Iz kategorija razuma proizlaze jasna načela koja u suradnji s odredbenom moći suđenja donose konstitutivna načela spoznaje same. S druge pak strane ideje uma otvaraju prostor regulativnih načela koja u suradnji s refleksivnom moći suđenja otvaraju širok horizont ljudskog praktičkog djelovanja. Ono što je neobično važno istaknuti jest to da jedno bez drugoga nema mnogo smisla. Tek se kritički aktivni spoznavatelj eventualno može domisliti teorijskih temelja praktičkog djelovanja. Isto tako, praktičko djelovanje ne može i ne smije negirati opće postulate i izvode čistog teorijskog uma. Neosporno je da je Kant svojom kritičkom filozofijom ponudio svojevrstu sintezu antitetičkih polazišta novovjekovne filozofije, empirizma i racionalizma, a po nekima, možda i označio najoriginalniji i najobuhvatniji oblik filozofskog promišljanja (novovjekovne) znanosti.³⁶ Međutim, u središtu pozornosti komentatora i interpreta bila su njegova razmatranja konstitutivnih načela, dok su regulativna načela ostala u sjeni. Kritikom suvremene znanosti mnogi su autori doveli u pitanje postojanje apriornih konstitutivnih načela znanosti,³⁷ na što su neki autori u novije vrijeme pokušali odgovoriti upravo stavljajući u prvi

³⁵ O raspravi o pitanju broja kategorija usp. Guyer, Paul, »The Transcendental Deduction of the Categories«, u: Guyer, P. (ur.), *Cambridge Companion to Kant*, str. 133–136.

³⁶ Usp. Friedman, Michael, *Kant and the Exact Sciences*, Harvard University Press, Cambridge 1992., str. xii.

³⁷ Dvije struje napada možemo izdvojiti kao najistaknutije. Jednu predstavlja W. O. Quine sa svojim člankom »Dvije dogme empirizma« u kojemu kritizira distinkciju na analitičke i sintetičke sudove, odnosno na apriornu i aposteriornu spoznaju, te znanstveni redukcionizam, smatrajući da se na kraju krajeva sve zapravo i temelji na aposteriornim podacima. Taj rigorozni empirizam Quinea je doveo do gledišta o holizmu u filozofiji znanosti, gdje nema privilegiranih znanja za koja možemo tvrditi da su apsolutno neosporna, odnosno univerzalna i nužna, budući da je ama baš svako naše vjerovanje podložno – makar samo u teoretskoj mogućnosti – reviziji. Drugu predstavlja T. Kuhn sa svojom knjigom *Struktura znanstvenih revolucija*, gdje razvoj znanosti prikazuje kao niz znanstvenih revolucija, oštrih promjena paradigmi koje su niz godina slovile kao univerzalne i objektivno vrijedeće, čime samu ideju ikakve mogućnosti apriorne spoznaje implicitno dovodi u pitanje izvodeći krajnje konsekvence iz intuitivne predodžbe o znanosti kao stalno razvijajućoj: znanost neprestano ruši stare postavke i stvara nove, izmjenjujući tako u potpunosti svoju cjelokupnu sliku, a svako razdoblje nosi svoju istinu, za koju ne možemo sa sigurnošću reći niti da li je bliže nekakvoj apsolutnoj istini, budući da pojam apsolutne istine gubi svaki smisao u toj mijeni.

plan regulativnost znanstvenih načela.³⁸ Naglasak na regulativnim načelima dovodi tako u samom promišljanju znanosti, na teorijskoj razini, do radikalne transformacije našeg poimanja znanja i znanosti. Nažalost, Kantova ideja regulativnih načela donedavno je bila gotovo posve zanemarena u promišljanju znanosti.³⁹

Da zaključimo, barem dvije važne točke proizlaze iz Kantove filozofije. Prvo, Kantova je epistemologija izuzetno snažan alat za obranu perspektivnosti, a time i pluriperspektivnosti kao pojma od presudne važnosti za integrativnu bioetiku. Štoviše, ona nudi stabilan temelj za opravdavanje poštivanja različitih perspektiva, istovremeno zadržavajući pojmove objektivnosti, istine i spoznaje s njima pripadajućim standardima i normama, a protiv opasnosti destruirajućeg relativizma. U njoj treba tražiti, kroz artikulaciju i reinterpretaciju regulativnih načela u smislu u kojem ih Kant koristi, uporište za utemeljenije orijentacijskog znanja kao nove paradigme. Drugo, sama Kantova kritička filozofija ogledni je primjer integrativnog mišljenja, navodeći proučavatelja ne samo na to da je uzima cjelovito, nego i na to da joj se i otvara u interpretativnom smislu kao aktivno djelatan spoznajni subjekt, ali jednako tako i kao odgovoran subjekt praktičkog djelovanja.

³⁸ Michael Friedman, primjerice u svojoj knjizi *Dinamika uma*, pokušava ponuditi novu sliku znanstvenog napredovanja, pri čemu predlaže da također »prilagodimo Kantovu koncepciju regulativne upotrebe uma onome što on naziva konstitutivnom domenom«. Friedman, Michael, *Dynamics of Reason*, CSLI Publication, Stanford 2001., str. 64. Dok Friedman prije svega govori o prirodnim znanostima, Pauline Kleingeld je ukazala na korištenje regulativnih načela u društvenim znanostima u svom članku »Kant on historiography and the use of regulative ideas«, *Studies in History and Philosophy of Science*, sv. 39, br. 4, 2008., str. 523–528.

³⁹ O regulativnim načelima *a priori* kao podlozi orijentacijskom znanju bilo je više riječi na simpoziju *Integrativna bioetika i nova epoha*, u sklopu 9. *Lošinskih dana bioetike*, 17. svibnja 2010. godine. Usp. Eterović, Igor, »Regulativna načela *a priori* i orijentacijsko znanje«, u: Jurić, Hrvoje (ur.), 9. *Lošinski dani bioetike*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2011., str. 56 (sažetak referata).

Literatura

- Baummans, Peter, *Kant und die Bioethik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2004.
- Bracanović, Tomislav, »From Integrative Bioethics to Pseudoscience«, *Developing World Bioethics*, 12(3), 2012., str. 148–156.
- Čović, Ante, *Etika i bioetika*, Pergamena, Zagreb 2004.
- Čović, Ante, »Pluralizam i pluriperspektivizam«, *Filozofska istraživanja* 101, sv. 26, br. 1, 2006., str. 7–12.
- Čović, Ante, »Integrativna bioetika i pluriperspektivizam«, u: Valjan, Velimir (ur.), *Integrativna bioetika i izazovi suvremene civilizacije*, Bioetičko društvo u BiH, Sarajevo, 2007., str. 65–75.
- Eterović, Igor, »Regulativna načela *a priori* i orijentacijsko znanje«, u: Jurić, Hrvoje (ur.), *9. Lošinjski dani bioetike*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2011., str. 56 (sažetak referata).
- Eterović, Igor, »Estetički argumenti za očuvanje okoliša«, u: Jurić, Hrvoje (ur.), *Simpozij »Filozofija i umjetnost«*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2011., str. 40 (sažetak referata).
- Eterović, Igor, »Mogućnost utemeljenja čovjekove odgovornosti za (svoj) okoliš u Kantovoj etici«, u: Galić, Branka; Žažar, Krešimir (ur.), *Razvoj i okoliš – perspektive održivosti*, FF Press, Zagreb 2013., str. 97–110.
- Friedman, Michael, »Regulative and Constitutive«, *Southern Journal of Philosophy*, sv. 30, supplement, 1991., str. 73–102.
- Friedman, Michael, *Kant and the Exact Sciences*, Harvard University Press, Cambridge 1992.
- Friedman, Michael, *Dynamics of Reason*, CSLI Publication, Stanford 2001.
- Guyer, Paul, »The Transcendental Deduction of the Categories«, u: Guyer, Paul (ur.), *Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge 1992., str. 123–160.
- Guyer, Paul, »Kant's Principles of Reflecting Judgment«, u: Guyer, Paul (ur.), *Kant's Critique of the Power of Judgment: Critical Essays*, Rowman & Littlefield, Lanham 2003., str. 1–61.
- Jurić, Hrvoje, »Uporišta za integrativnu bioetiku u djelu Van Rensselaera Pottera«, u: Valjan, Velimir (ur.), *Integrativna bioetika i izazovi suvremene civilizacije*, Bioetičko društvo u BiH, Sarajevo, 2007., str. 77–99.
- Kaulbach, Friedrich, *Philosophie des Perspektivismus. 1. Teil: Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990.

Kleingeld, Pauline, »Kant on historiography and the use of regulative ideas«, *Studies in History and Philosophy of Science*, sv. 39, br. 4, 2008., str. 523–528.

O’Neill, Onora, »Autonomy, Plurality and Public Reason«, u: Brender, Natalie – Krasnoff, Larry, *New Essays on the History of Autonomy: A Collection Honoring J. B. Schneewind*, Cambridge University Press, Cambridge 2004., str. 181–194.

Schneewind, Jerry B., »Autonomy, obligation and virtue: An overview of Kant’s moral philosophy«, u: Guyer, Paul (ur.), *Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge 1992., str. 309–341.

Perspektiva kao definitivni bitak svijeta

Temeljni pojmovi mišljenja španjolskog filozofa Ortege y Gasseta¹

Sažetak

Ovim radom želim dati uvid u mišljenje španjolskog filozofa Josúa Ortege y Gasseta, a zadano ću provoditi prikazom jednog od vrlo značajnih pojmova u filozofiji – pojma perspektive. Razabirući, naime, kontekst nastanka Ortegeine filozofije, kao i njegovo shvaćanje posla filozofiranja, pokušavam ocrtno konkretno društveno okružje u kojemu je Ortega djelovao, što činim, osim razaznavanjem političkih okolnosti, i ocrtavanjem razumijevanja »onog mediteranskog« u Orteginu mišljenju, što je, po sudu samoga Ortege, značajno utjecalo na formiranje njegove filozofije. Sljedeći aspekt koji nastojim rasvijetliti jest problem okolnosti u Orteginu mišljenju. Time otvaramo put za susretanje sa središnjim problemom mišljenja Ortege y Gasseta, problemom perspektive, koji nastojimo razgledati s posebnim naglaskom na drugu fazu njegove filozofije, perspektivizam. U konačnici, pokušavam razabrati možemo li Orteginu misao razumjeti kao inspiraciju integrativnog mišljenja.

»Nakon Nietzschea, Ortega y Gasset je možda najveći europski pisac, pa ipak, teško da može biti više Španjolac.«

Albert Camus

Čini se pretencioznim nasloviti rad o mišljenju u nas nedovoljno poznatog španjolskog filozofa Ortege y Gasseta filozofijski »jakim« riječima čije je dosege značenja i samostalno vrlo teško, ako ne i nemoguće, zadovoljavajuće odrediti. Već isprva javlja se pitanje: na koji je način moguće povezati određenja »svijet«, »bitak« i »definitivno«, i to u okrilju određenja »perspektiva«? Uostalom, je li to filozofijski prihvatljivo nastojanje ili samo još jedan izriječ misaonog zamagljenja? Naša je zadaća u ovom radu mnogo manje ambiciozna od one koja bi filozofijski zadovoljavajuće razriješila navedeni sklop i dala prihvatljivo tumačenje.

¹ Istraživanja prezentirana u ovom radu provedena su u okviru istraživanja na temu »Filozofija Ortege y Gasseta u horizontu rasprave o ulozi filozofije u suvremenom obrazovanju« 2013., financiranog od strane Sveučilišta u Zagrebu (broj potpore: MT-398, voditelj: Tomislav Krznar).

Ukratko, temeljna zadaća ovog rada jest prikazati jedan od središnjih problema Ortegine filozofije, konkretno – problem perspektive, sagledan u misaonom okružju rane faze Ortegina stvaralaštva. Ipak, treba reći da, iako je Ortega problem perspektive promišljao u svojim ranim radovima, a posebice u fazi od 1914.–1923., koju poznavatelji Ortegine misli nazivaju perspektivizmom,² taj problem, zajedno s problemom okolnosti, pojavljuje se, makar implicitno, u cijelom Orteginu opusu, pa tako i u postumno objavljenim radovima.

Na tom tragu, krajnje konkretno, osnovna zadaća ovog rada jest potražiti odgovor na pitanje: što je za Ortegu perspektiva? Ovo nas navodi na još jedno značajno pitanje: odakle u Orteginjoj filozofiji problem perspektive i kako to da je on dobio tako veliku važnost? Ovdje ćemo se baviti više razumijevanjem Orteginih poruka, nego analizom utjecaja na njegovu misao. Ipak, dobro je postaviti još jedno pitanje: kako mi danas možemo dohvatiti poruku Ortegine filozofije i što nam ona kazuje?

Iako je Ortegina misao često puta bivala proglašavana nekonzistentnom, nedovoljno strukturiranom, aforističnom ili čak ne-filozofijskom, čini se opravdanim tvrditi da ona uistinu nosi značajnu inspirativnu snagu. O tome svjedoče riječi J. S. Villaseñora, inače filozofa koji nije previše sklon pozitivnom ocjenama Ortegine filozofije, koji kazuje:

»Kao barometar naše kulture, djela ovog španjolskog filozofa [Ortega y Gasset, op. T. K.] savršeno vjerno reflektiraju duhovni profil našeg vremena. Ako se netko želi upoznati s time, dovoljno je samo zaroniti u providni kristal Ortegina izričaja. Slikarstvo, glazba, povijest, literatura, znanost, filozofija, cijeli se duhovni svijet pojavljuje ritmički izatkan oko teme života i tako postaje najveća simfonija moderne kulture. Ortega je neumorni motritelj čiji se pogledi lijepe na horizonte svijeta uvijek loveći uzbuđljive teme, otkriva znanja koja pomažu u razumijevanju trenutka sadašnjosti, uvijek težeći demaskiranju enigmatične okolnosti. I kakve sve originalnosti ima u njegovu pristupu predmetima! Kakvih sve dubokih uvida ima u njegovu umjetničkom i nenametljivom izlaganju, kakvo umijeće u kretanju od jedne teme do druge! Bilo bi nepravedno kad se ne bi prepoznao veliki literarni talent i izoštreni artistički nerv.«³

Makar marginalno, spomenimo ovdje da nam dvije dimenzije Ortegina stvaralaštva odmah upadaju u oči: raznolikost tema i literarna ljepota izričaja. Vrijedi istaknuti da važnost Ortegine filozofije leži i u činjenici što je upravo on tvorac španjolskog filozofijskog jezika, i to sukladno načelu ukorjenjivanja filozofske misli u svakodnevni, »obični«, jezik. Odmah bi trebalo uočiti još jednu dimenziju: Ortega nije mislilac koji je htio izgraditi misaoni sustav, posebice ne zatvoreni

² Usp. José Ferrater Mora, »Ortega y Gasset: An Outline of His Philosophy«, u: Joseph-Maria Terricabras (ur.), *Three Spanish Philosophers: Unamuno, Ortega, Ferrater Mora*, State University of New York Press, New York 2003., str. 132.

³ Usp. José Sánchez Villaseñor, *Ortega y Gasset Existentialist. A Critical Study of His Thought and Its Sources*, Henry Regnery Company, Chicago 1949., str. 5–6.

sustav u kojemu je sve riješeno. Ipak, treba dodati, kako kaže José Ferrater Mora, inače učenik i istaknuti poznavatelj Ortegine misli, da je Orteginu filozofiju iznimno »teško klasificirati jer je on jedan od rijetkih u modernoj povijesti koji je bio svjestan problematičnog karaktera filozofijske djelatnosti.«⁴

Ovaj rad nastoji, stoga, osigurati početnu poziciju za susretanje s Orteginom filozofijom, istaknuti neka značajnija obilježja i teme njegova mišljenja te ukazati na okružje njegovih životnih nastojanja. U tom pogledu nastojimo prikazati i problem perspektive kao moguću inspiraciju današnjem mišljenju.

Filozofija i ljudsko bivanje

Čini nam se primjerenim,⁵ iako u užem gledanju, postaviti temeljno pitanje: što Ortega podrazumijeva pod pojmom »filozofija«? Sasvim okvirno, kazuje Ortega y Gasset, filozofija⁶ je ono što je konstitutivno potrebno ljudskom umu, dakle, ono po čemu je ljudski um u svojoj *umskosti* bitno određenje ljudskog postojanja. K tomu, filozofija je i određeni tip »znanja«, ili bolje, određeni sustav znanja koji se bitno razlikuje od drugih sustava znanja, naprimjer, znanosti. Tomu je tako jer, kako kazuje Ortega, za razliku od drugih znanosti koje imaju unaprijed zadan predmet mišljenja,⁷ filozofija svoj predmet tek treba stvoriti. Ostaje nam za pitati što je predmet filozofije, dakle, čime se ona bavi, te kako se bavi tim predmetom? O tome Ortega y Gasset kazuje sljedeće:

»Filozofija, pak, kao zbilju traži upravo ono što je neovisno od našeg djelovanja, ono što o njemu ne ovisi; štoviše, traži potpunu zbilju o kojoj je naše djelovanje ovisno.«⁸

⁴ Usp. J. Ferrater Mora, »Ortega y Gasset: An Outline of His Philosophy«, str. 130.

⁵ O problematici Ortegina razumijevanja filozofije usp. Tomislav Krznar, »Filozofija kao briga za cjelinu – edukacijski uvidi Ortege y Gasset«, u: Jasmina Milinković, Biljana Trebješanin (ur.), *Implementacija inovacija u obrazovanju i vaspitanju – izazovi i dileme. Zbornik radova naučnog skupa*, Učiteljski fakultet Univerziteta u Beogradu, Beograd 2014., str. 47–63. Dio promišljanja o problemu filozofije, prezentiran u ovom radu, preuzet je iz spomenutog autorovog članka. Također se oslanjamo na članak: Tomislav Krznar, »'Čovjek mase' ili o ulozi filozofije u obrazovanju. Uvidi Ortege y Gasset«, *Filozofska istraživanja*, br. 140, god. 35 (2015), sv. 4, str. 652 i d.

⁶ Glavni Ortegin spis o problemu filozofije, premda je, dakako, taj problem »razliven« diljem cijeloga njegovog opusa, jest knjiga *Što je filozofija?* koja je nastala na temelju predavanja održanih 1929. u kazalištu, a dijelovi predavanja objavljeni su u člancima u časopisu *La Nación* u Buenos Airesu krajem 1930. i početkom 1931. Razlog premještanja akademskog predavanja iz aule u kazalište bila je Ortegina ostavka na mjesto profesora na madridskom sveučilištu, do čega je došlo zbog Ortegine pobune protiv intervencija u akademski sustav koje je provodio diktator Primo de Rivera. Ortegina je pozicija bila sljedeća: nije moguće poučavati filozofiju, dakle, sustav slobode *par excellence*, u okružju prisile, dakle, *neslobode*. Sam spis objavljen je posthumno u Madridu 1958.

⁷ Usp. José Ortega y Gasset, *Što je filozofija?*, Demetra, Zagreb 2004., str. 51–52.

⁸ Isto, str. 65.

Ovaj nas uvid upućuje na dvije dimenzije. Prvo, ako fizičar naziva zbiljom ono što se dogodi kao posljedica eksperimenta, dakle, simulacije, filozof nema tu komociju. On svojim postupcima ne generira zbilju, naprotiv bavi se onime o čemu njegovo postojanje ovisi. Misija, dakle, nije upravljati zbiljom, poznavali li je mi ili ne, misija je, kazuje Ortega, udubiti se u zbilju i dobiti znanja o tome kako ona postoji te razotkriti sveze našeg postojanja. Druga dimenzija ranijeg navoda upućuje nas na još jedno pitanje: zašto se čovjek uopće bavi filozofijom? Temeljem rečenog možemo zaključiti sljedeće: da bi upoznao zbilju ili, kako bi Ortega rekao, *Univerzum*. No to nije dovoljno dobar odgovor. Odgovor možemo proširiti – iako svjesni nedostatnosti tog proširenja – uvidom da čovjek upoznajući zbilju, dakle, upoznajući intenzitet svoje vezanosti i *sebe-utemeljenosti* u toj zbilji, doznaje tko je on zapravo. Doznajući tko je on, licem u lice se susreće s obavezom samoodređivanja; ta obaveza proizlazi iz karaktera *dvostruke nepoznatosti* u odnosu čovjeka i zbilje. Ortega to ocrtava ovako:

»Samo filozof kao bitni sastojak svog spoznajnog stava unosi mogućnost da je njegov predmet nepodložan spoznavanju. A to znači da je riječ o jedinjoj znanosti koja problem uzima onakvim kakvim se on pojavljuje, bez prethodnog nasilnog ukroćivanja. Filozofija hvata zvijer onakvu kakva živi u šumi – a ne poput cirkuskog krotitelja koji je prethodno omami kloroformom.«⁹

Ranije spomenutu *dvostruku nepoznatost* mogli bismo ocrtati ovako. Prvo, nepoznatost kao susretanje s pojavama kakve jesu, bez izmjena i pripreme; i drugo, razumijevanje *nepoznatosti* kao jedino razabirljivog odgovora na pitanje odakle u nama ta glad za spoznajom, glad što nas nagoni da se bavimo nepoznatim. Iako smo je svjesni, ona nam ostaje nepoznanica. Činjenica vlastite osuđenosti na pitanje, koje smo svjesni, nije nam, nažalost, dovoljna. Jednostavno – kazuje Ortega – ta »glad, naizgled svojstvena filozofiji, zapravo je prirodno i spontano ponašanje duha u životu.«¹⁰ Ovaj posebni duh, koji kao jedan oblik života, sebe štiti stvaranjem svog vlastitog svijeta i izgradnjom sebe u tom svijetu osuđen je na pitanja. Mi u korijenu našeg bića, kazuje Ortega, osjećamo pritisak pitanja.¹¹ Ukoliko pristanemo na uvjerenje da je filozofija izriječ tog pritiska, da je ona takva djelatnost koja ne polazi od unaprijed zadanih pretpostavki te da je ona zadovoljenje gladi za nepoznatim, i istovremeno onim o čemu smo ovisni, ili barem izriječ objašnjenja razloga te ovisnosti nalazimo se pred još jednim paradoksom. Taj pritisak, ta glad i ta ovisnost, sve ono što se sabralo u filozofiji dodatno je opterećeno paradoksom. Ili Orteginim riječima:

⁹ Isto, str. 91.

¹⁰ Isto, str. 75.

¹¹ Isto, str. 76.

»Čitava je filozofija paradoks, udaljava se od prirodnog načina razmišljanja kojim se u životu služimo, jer smatra teoretski dvojbenima najelementarnija vjerovanja koja nam se doimaju vitalno neupitnima.«¹²

Ovdje, u točki razočaranja uzrokovanog spoznajom o nepostojanju čvrstih uporišta u nastojanju da se odredi kakvo je to biće koje je osuđeno na traganje za odgovorima, na sudar sa zbiljom i na zadaću izgradnje sebe u poslu gradnje svog vlastitog svijeta, Ortega nam nudi trag. Ovim riječima zboreći:

»Filozofijom zovemo jednu teorijsku spoznaju, jednu teoriju. Teorija je skup koncepta – u strogom smislu riječi koncept. A u tom strogom smislu koncept je izreciv mentalni sadržaj.«¹³

Filozofija je, dakle, ono što možemo smatrati utemeljenim i relevantnim odgovorima na pitanja o našem postojanju, ona je sklop pouzdanih spoznaja o našem svijetu, te istovremeno potvrda o izgradnji sebe. Tomu je tako jer, tvrdi Ortega, »čista je i stroga istina da postoji samo ono idejno, ono misleno, ono svjesno: Ja – upravo Ja – *me ipsum*«. ¹⁴ Postoji dakle »ono Ja« koje pita o sebi, »ono Ja« kojemu je to pitanje bitno određeno, no istovremeno »to Ja« ima i zadaću. Ortega je opisuje sljedećim riječima:

»Nužno je da to Ja, ne gubeći intimnost, pronađe svijet koji je radikalno drugačiji od njega i da izađe, van sebe, u taj svijet. Prema tome, da Ja istodobno bude intimno i egzotično, ograđeno i neobuzdano, zatvor i sloboda.«¹⁵

Sada smo došli u poziciju u kojoj možemo postaviti pitanje: kakve filozofija ima veze s tim »Ja«? Ona je, ortegijanski rečeno, zabilješka naše obaveze da pronađemo sebe i osmislimo svoj autentični život. Ovaj pojam »autentičan« treba razumjeti kao onaj koje je samim sobom, u svojim vlastitim naporima, sobom stvoren protivno intenzivnim pritiscima izvana. Ili Orteginim riječima iskazano:

»Radikalni problem filozofije je definiranje tog načina bivstvovanja, te primarne zbilje koju nazivamo 'našim životom'. A živjeti nitko ne može za mene – život je neprenosiv –, to nije apstraktni pojam, to je moje vrlo individualno bivstvovanje. Po prvi put filozofija polazi od nečega što nije apstrakcija.«¹⁶

Konkretno, filozofija je dokaz da to konkretno življenje ili, bolje, »ja sam«, doista postoji(m) i k tomu, postoji(m) sa zadaćom trajnog osmišljavanja

¹² Isto, str. 115.

¹³ Isto, str. 119.

¹⁴ Isto, str. 175.

¹⁵ Isto, str. 198.

¹⁶ Isto, str. 219.

sebe i određivanja što će (se) biti. To znači biti trajno izložen naporu traženja, trajno okupiran otklanjanjem opasnosti zasjenjenja vlastitog postojanja učincima komocije prijanjanja uz dominantna određenja okolnosti. U tom pogledu Ortega doista može reći:

»Življenje (se) u samom svom korijenu i utrobi sastoji od sebeznanja i seberazumijevanja, sebeopažanja i opažanja onoga što nas okružuje, od bivanja transparentnim sebi samom.«¹⁷

U srži problema filozofije stoji, dakle, refleksija, promišljeno uranjanje u dubinu vlastitog postojanja, s obavezom izgradnje autentičnog »ja«. Dakako, postoji sjenka nad tim naporima, a Ortega je nazire ovako:

»Velika temeljna činjenica s kojom sam vas želio dovesti u dodir tu je, već smo je izrazili: živjeti je neprestance odlučivati što ćemo biti. Zar ne primjećujete basnoslovan paradoks koji se ovdje krije? Bitak koji se sastoji ne toliko od onoga što jest, koliko od onoga što će biti; prema tome, od onoga što još nije! E pa taj suštinski, bezdani paradoks naš je život. Ja nisam tome kriv. Takva je stroga istina.«¹⁸

Ovdje možemo reći da je filozofija »ništa« drugo doli zabilješka paradoksa ljudskog postojanja, i to onog postojanja koje se tek mora oblikovati ukoliko se želi nazvati ljudskim. Zadaća refleksije o tom naporu povjerena je upravo filozofiji, pa Ortega smjelo kazuje da sve »što nije definiranje filozofije kao filozofiranja i filozofiranja kao esencijalnog tipa života, nedovoljno je i nije radikalno«. ¹⁹ I nema veze s ljudskim postojanjem, autentično *sebeodređujućim* zadatkom mojeg vlastitog postojanja. Pogledajmo sada novi aspekt problema.

Ja i moja okolnost

U poslu razabiranja temeljnih pojmova Ortegine filozofije htjeli smo stvari učiniti razumljivijima stoga smo nastojali ocrtati Ortegino shvaćanje filozofije. Čini nam se da smo tako dobili platformu na kojoj nam je lakše sagledati Ortegina nastojanja, posebice središnji problem koji pokušavamo prikazati u ovom radu – problem perspektive.

Ne čini nam se pretencioznim ovdje konstatirati da je pojam okolnosti upravo nosivi koncept Ortegine filozofije te se iz njega granaju svi ostali uvidi. Za početak moramo odgovoriti što točno Ortega misli kad govori o okolnosti i u kojem kontekstu to spominje. Kada promišlja o ljudskom postojanju, Ortega bilježi i ove riječi:

¹⁷ Isto, str. 233.

¹⁸ Isto, str. 239.

¹⁹ Isto, str. 257.

»Držim da je našu refleksivnu pažnju, našu meditaciju, hitno potrebno usmjeriti i prema onome što se nalazi u našoj blizini.«²⁰

Čovjek, kazuje Ortega, »ostvaruje maksimum svojih mogućnosti kad stekne punu svijest o svojim okolnostima. Putem njih komunicira s univerzumom.«²¹ Ortega ovu poziciju produbljuje na sljedeći način:

»Okolnost! *Circu-stantia!* Nijeme stvari koje se nalaze u našoj bliskoj okolini! Vrlo blizu, vrlo blizu nas uzdižu svoje šutljive fizionomije pokretom skromnosti i žudnje, kao da žarko žele da prihvatimo njihov prinos, dok su istovremeno posramljene prividnom prostošću svoga dara. A mi hodamo kroz njih slijepi za njih, pogleda prikovanog uz daleke podvige, usmjerenog prema osvajanjima dalekih shematskih gradova.«²²

U ovim riječima kriju se brojni slojevi filozofijskog nastojanja, a ovdje ćemo pokušati uočiti makar dva. Prvi je vezan uz *posao* filozofije, a drugi uz *nastojanje* čovjeka da sebe izgradi, upravo kao ljudsko biće. Čini se da u ovim pozicijama, kako smo vidjeli, nema ništa posebno novo što već ranije nije prezentirano kao poruka filozofije. K tomu, kada je riječ o razabiranjima ljudskog postojanja, Ortega je imao pred očima brojne prirodoznanstvene »podražaje« njegova vremena,²³ i nastojao je izgraditi filozofijsku teoriju koja ne bi nalikovala onima prošlih vremena (skolastici, primjerice, kako bi mislio Ortega) i time bila sasvim bez snage u nastojanjima oko objašnjenja života suvremenog čovjeka. Druga pozicija vezana je uz inspiraciju postojanja, uz zatečene uvjete koje tvoje konkretnu individuu. U tom pogledu, kako kazuje Ortega, svijest o okolnostima je prvi uvjet djelovanja, pa time i *sebeodjelovljenja*. Konstruirati svjetove bez temeljnih uvida u vlastito postojanje za Ortegu se čini besmislenim poslom i definitivno nedostojnim nastojanja oko filozofije. No ostaje nam dohvatiti dublji sloj odgovora na pitanje: *što je to okolnost?* Ovdje dolazimo do pozicije koja je od posebnog interesa u našim promišljanjima. Riječ je o odnosu koncepta okolnosti i perspektive, a ovim se problemima još svakako kanimo vratiti. Kada je u pitanju *briga oko okolnosti*, Ortega nadalje kazuje ovako:

»Za našu okolnost, onakvu kakva jest, upravo u njenoj ograničenosti, njenoj posebnosti, moramo potražiti pravo mjesto u ogromnoj perspektivi svijeta. Ne valja nam se

²⁰ Usp. José Ortega y Gasset, *Meditacije o Quijoteu*, Demetra, Zagreb 2008., str. 69.

²¹ Isto, str. 70.

²² Isto, str. 74.

²³ Doista, u ovoj stvari nije moguće zaobići utjecaj Jacoba von Uexküllä koji je 1909. objavio knjigu *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, koja je postala značajan poticaj za različita razumijevanja fenomena svijeta i okružja. O tim problemima usp. Julián Marías, *José Ortega y Gasset. Circumstance and Vocation*, University of Oklahoma Press, Oklahoma 1970., str. 355 i d.

zauvijek zaustaviti u ekstazi nad svetim vrijednostima, već za naš individualni život među njima osvojiti povoljan položaj. Ukratko, resorpcija okolnosti jest čovjekova konkretna sudbina.«²⁴

Mogli bismo ove pozicije interpretirati na način da je potrebno odmaknuti se od ustaljenih obrazaca društvenih događanja, kakve je Ortega vidio u Španjolskoj svog vremena, te nastojati oko svog postojanja, a postojanje uvijek ima korijenje koje počesto nije lako dohvatiti. U tom pogledu Ortega kazuje:

»Moj prirodni izraz prema univerzumu jesu klanci Guadarrame ili poljana Ontígole. Ovaj sektor okolnosne zbilje čini drugu polovicu moje osobe; samo se putem njega mogu integrirati i u potpunosti biti ja.«²⁵

U ovim riječima vidimo da Ortega nije zaniijekao *specifikum* ljudskog bivanja, iako ga je sveo na polovicu, pridavši mu posebnost *ukorijenjenja* koje čini drugu polovicu. Upravo *taj* spoj, ili *ta* integracija, može biti putokaz za ostvarenje sebe, kako Ortega zagovara. Na temelju ovih uvida Ortega je mogao izgovoriti rečenicu koja se možda najčešće ponavlja kao najjača poruka Ortegine filozofije i ona glasi ovako:

»Ja sam ja i moja okolnost, i ne spasim li nju ni ja se neću spasiti.«²⁶

Doista, ponekad jedna rečenica ima snagu filozofskog mišljenja koje netko poduzima cijeli život, no takvoj rečenici nije namjena da bude zatvorena istina jedne filozofije, nego ona treba osloboditi intelektualnu energiju akumuliranu u čitavoj doktrini.²⁷

Pokušajmo sada razabrati problematiku ovog iskaza. Prvo nas zanima što je *moja okolnost* i na to pitanje dobivamo relativno prihvatljive odgovore: kultura, društvo, svjetonazor, obitelj itd. Drugo nas zanima na koji sam način ja određen tom okolnošću i mogu li je percipirati kao usud? Ovdje bi ortegijanski inspiriran odgovor išao smjerom kazivanja da ja nisam u potpunosti određen okolnošću jer ona, premda određuje moje bivanje, mene ne iscrpljuje u potpunosti. I treće pitanje koje bismo mogli postaviti u ovoj stvari vezano je uz ovo određenje »moje« okolnosti. Naime, na koji način okolnost *mene* osobno određuje? Možemo odgovoriti ovako: ja sam onaj koji živi sa svojom okolnošću,

²⁴ Usp. J. Ortega y Gasset, *Meditacije o Quijoteu*, str. 86.

²⁵ Isto, str. 87.

²⁶ Isto, str. 88.

²⁷ Isto, str. 66 (Maríasova bilješka br. 26). Inače, ovaj vrstan hrvatski prijevod španjolskog izvornika donosi kritički komentar Ortegina sljedbenika i učenika Juliána Maríasa. Ako se u daljnjem tekstu ovog rada, što se tiče navedenog izdanja, referiramo na Ortegine misli, donosimo klasičan navod, a ako se referiramo na Maríasov komentar, donosimo napomenu da je riječ o komentaru, te broj stranice i broj bilješke na koju se referiramo.

a ponekad i protiv nje, nastojeći ostvariti svoje potencijale u potpunosti. Treba dodati da je teorija o okolnosti, iako značajno biološki uvjetovana, zapravo nadilaženje prirodnih određenja čovjeka i put u, kazano u duhu njemačkog idealizma, oblikovanje ljudskog svijeta. O tome J. Marías znakovito kaže:

»Njen karakter [karakter okolnosti, op. T. K.] striktno je *realan* i ne samo intencionalan i sastoji se od totaliteta koji ja nalazim oko sebe i totaliteta s kojima se ja moram boriti, bez obzira o čemu je riječ, o 'svijetu', ili drugim stvarima koje su principijelno *nesvodive* na mene samoga, no bez kojih istovremeno ja ne postojim. Ova radikalna međuovisnost čini dostatno određenje okolnosti nemogućim, dokle god se ne postavi pitanje o realnosti onoga 'Ja'. U Orteginoj misli ono Ja se ne može iscrpiti u razumijevanju puke 'subjektivnosti životnih iskustava'. Stoga će temeljno određenje pitanja biti moguće samo s radikalnije pozicije od one koje mogu osigurati pojmovi 'Ja' i 'okolnost'.«²⁸

Kao naznaku te radikalnije pozicije spomenimo problem perspektive i njegovu ontološku i epistemološku bremenitost. Pokušajmo se sada, u nadi da možemo stvoriti okvir za shvaćanje snage spomenutih uvida, osloniti na riječi H. Raleyja koji kazuje da riječ 'okolnost' trebamo shvatiti u doslovnom latinskom značenju, dakle kao '*circum-stantia*', odnosno *ono što nas okružuje*. No, kazuje Raley, pogrešno bi bilo shvatiti okolnost u fizičkom ili geografskom pogledu jer ona uključuje ideje, uvjerenja, povijest naroda i prošlost konkretne osobe. Na taj način okolnost razumijevamo u punom spektru životnih mogućnosti i ograničenja. Živjeti znači djelovati sukladno nekim okolnostima jer u protivnom djelujemo protiv života i riskiramo vlastito uništenje. Tomu je tako, kazuje Raley, zato što život nije statična pojava, nego radije kontinuirana napetost između individuuma i njegovih mogućnosti. Na taj način okolnost shvaćamo kao dio svijeta i dio našeg vlastitog bivanja. Na kraju, »okolnost uključuje i nečije tijelo i dušu jer su i ti entiteti određenja s kojima se čovjek mora nositi. Okolnost je sve u čemu pojedinac nalazi sebe i okvir u kojemu mora živjeti svoj život.«²⁹

Naime, misleći o ulozi filozofije u čovjekovu životu i njenim ograničenjima, Ortega nastoji doći do neke čvrste točke. Ljudski život ili, preciznije, sâm život, jest ta čvrsta točka. No taj se život ukorjenjuje u nečemu. Okolnost je, ontološki gledano, ono uokolo mene, *circum me*. Realno, primarna dimenzija okolnosti je kultura, i to na način da su kulturne tvorevine oblik povezanosti sa životom. U problemu okolnosti spajaju se Ortegini uvidi o Španjolskoj kao njegovoj temeljnoj životnoj brizi i preokupaciji te uvidi o filozofiji kao nužnosti ljudskog postojanja. Kažimo pojednostavljeno, čovjek

²⁸ Usp. J. Marías, *José Ortega y Gasset. Circumstance and Vocation*, str. 364.

²⁹ Usp. Harold C. Raley, *José Ortega y Gasset: Philosopher of European Unity*, The University of Alabama Press, Tuscaloosa 1971., str. 215.

ne raste ni iz čega, nego je najčešće dublje nego što misli, ukorijenjen u horizont svog življenja. Ukoliko se odvaži misliti, a to za Ortegu – u čemu filozofijski gledano nije usamljen jer je to obilježje brojnih misaonih sustava – znači živjeti, mora se suočiti s ograničenjima vlastite okolnosti, boriti se protiv njih i nastojati oko svog ljudskog postojanja. U tom pogledu, problem okolnosti je kulturnog ili, bolje, etičkog karaktera, dok je sljedeći problem, onaj perspektive, više epistemologijskog karaktera. Tom problemu moramo se još vratiti. Ovdje se možemo osvrnuti na sintagmu zabilježenu naslovom ovog članka, ponajprije koncept bitka kako ga vidi Ortega. Ukratko, riječ je o cjelini bivanja, koja je, kako smatra Ortega, oblikovana kroz niz perspektiva, drugim riječima oblikovana je kao spoj različitosti. Da bismo dohvatili definitivni bitak svijeta moramo razaznavati brojne perspektive, a time ujedno »spašavamo« i svoju okolnost.

Sada pred nas dolazi novi problem, onaj sasvim socijalnog karaktera.

Razumijevanje Španjolske u mišljenju Ortege y Gasseta – Španjolska kao okolnost

Uvjerenja smo da nije moguće dohvatiti poruku Orteginu filozofije bez promatranja »okolnosti« u kojima je ona nastala. U prvom redu ovdje aludiramo na Španjolsku kao okolnost, dakle, ne samo Španjolsku u političkom ili geografskom smislu nego i Španjolsku u ortegijanskom smislu, kao zabilješku sentimenta u kojemu se, među mnogim drugima, dogodilo i ljudsko trajanje Orteginu života. Temeljna pitanja koja treba postaviti su sljedeća: što je *ono mediteransko* u Orteginu mišljenju, kako ono određuje misao te kako je moguće doprijeti do njega?

Ono mediteransko nam se ukazuje u najmanje tri lika. Prvo, mediteransko je geografsko određenje – pojednostavljeno – prostor i klima. Drugo, kako kazuje Harold Raley interpretirajući Orteginu misao u djelu *José Ortega y Gasset: Filozof europskog jedinstva*,³⁰ mediteransko je granica, i to granica između religija, konkretno islama i kršćanstva, te granica između dvaju svjetova, onog sjevernog, germanskog, i onog južnog, afričkog. I treće, ono mediteransko je sentiment, način života ili, kako bi rekao Miguel de Unamuno, *osjećanje života*.³¹

³⁰ Usp. isto, str. 65.

³¹ Usp. Miguel de Unamuno: *O tragičkom čuvstovanju života*, Demetra, Zagreb 2010. U ovakvim ocjenama treba biti oprezan jer termin »osjećanje života« Unamuno rabi na drugačiji način od onog koji u Orteginu filozofiji pokriva sklop na koji referiramo na terminu »mediteransko«. Ukratko, Unamunovo shvaćanje sentimenta mnogo je *individualnije* i usmjereno je na razumijevanje ljudskoga života kao agonije i odmaka od bilo kakvih predodređenja.

No ono mediteransko, osobito u svom hispanском ili, preciznije, iberском³² izriječu, ima i društvenu dimenziju, pa i konkretan politički okvir nekoga vremena. Riječju, Španjolska Ortegina vremena.³³ Budući da je Ortega rođen 1883., on je tek marginalno pripadao čuvenoj *generaciji '98*. Ta generacija, kojoj su pripadali španjolski intelektualci poput Unamuna, Azorina, Boaroje i drugih, nastojala je intelektualna stremljenja staviti u službu budućnosti Španjolske, konkretno, osigurati joj europsku budućnost.³⁴ Kraj devetnaestog stoljeća Španjolskoj je donio nemilo vrijeme, od prve kolonijalne sile, prve kronološki, prve po vojnoj i po ekonomskoj snazi, Španjolska je postala skriveni kutak Europe, bez razvijenog gospodarstva, okrenuta anakronim oblicima gospodarskog djelovanja,³⁵ a u političkom pogledu duboko uronjena u feudalizam i njemu pripadne društvene obrasce. K tomu, u religijskom pogledu, Španjolska tog vremena još uvijek je društvo pod jakim utjecajem klerikalnih struktura na sve tokove društvenog života. S tim uvidima pred očima, Ortega je mogao kazati da su Španjolci stari narod čiji pogled ne prelazi Pirineje. Ipak, svoj životni put usmjerio je prema stvaranju misli koja bi Španjolskoj osigurala budućnost. U tom pogledu svoje je djelovanje vidio na tri kolosijeka: stvaranju »španjolske filozofije«, oživljavanju znanstvenog mišljenja te europeizaciji

³² Trebalo bi se pomnije zagledati u opisna obilježja termina »mediteransko«, »hispanско«, »ibersko« i »španjolsko« te dati svakom primjereno historijsko, kulturno, geografsko i ekonomsko određenje. Ovdje to ne možemo učiniti, no naznačujemo da termin »mediteransko« koristimo kao krovni pojam, dok pod »hispanским« više razumijevamo jezičnu dimenziju, a pod »iberskim« kulturnu dimenziju.

³³ Vrlo instruktivnu analizu Ortegina vremena, kao i prikaz društvenih i kulturnih događanja, nalazimo u spomenutom kapitalnom djelu Ortegina učenika i sljedbenika Juliána Marfasa naslovljenom *José Ortega y Gasset. Circumstance and Vocation*, str. 15 i d.

³⁴ Isto, str. 46.

³⁵ O ovoj temi vrijedi navesti riječi Davida Landesa koji kazuje kako čudi da »nacije s kojima je sve započelo [misli na povijest Novog vijeka, op. T. K.], Španjolska i Portugal, završile su kao gubitnici. Ovdje počiva jedna od velikih tema ekonomske povijesti i teorije. Svi modeli rasta, na kraju krajeva, naglašavaju neophodnost i moć kapitala: kapital kao zamjena za rad, kao onaj koji olakšava kredit, kao melem za projekte kojima je nešto naudilo, kao onaj koji iskupljuje pogreške, kao velika druga šansa poduzetništva, kao glavni hranitelj ekonomskog razvitka. Kad postoji kapital, ostalo će slijediti. A Španjolska i Portugal su, zahvaljujući imperiju, imale kapital. Osobito Španjolska. Njezino je novo bogatstvo došlo u sirovom obliku, kao novac za investiranje i za trošenje. Španjolska je odabrala trošenje – na luksuz i na rat. Rat je najrasipnija od svih upotreba: on uništava umjesto da gradi; ne zna za razboritost ili suzdržavanje; a neizbježna neujednačenost i nestašica sredstava vode do nemilosrdne iracionalnosti koja naprosto povećava troškove. Španjolska je trošila to nesputanje jer njezino je bogatstvo bilo neočekivano i nezarađeno. *Uvijek je lakše razbacivati bogatstvo koje je palo s neba*. Tko je dobio taj novac? Zanemarimo li potajno zgrtanje blaga, novac će se nekako koristiti, ići naokolo i ponovo naići, za dobro ili za zlo. Španjolska je rasipala veliki dio svog bogatstva na poljima Italije i Flandrije. Išlo je za plaćanje vojnika i naoružanja, uključujući željezne topove od Engleza, na mahove neprijatelja; za zalihe hrane, kupovane velikim dijelom od Nizozemaca i Flamanaca, na mahove neprijatelja; te za konje i brodove.« Usp. David S. Landes, *Bogatstvo i siromaštvo naroda. Zašto su neki tako bogati, a neki tako siromašni*, Masmedia, Zagreb 2003., str. 221.

španjolskog društva. Sva tri kolosijeka Ortegina djelovanja sijeku se u jednom: razumijevanju mediteranskog kao uvjeta mogućnosti ostvarivanja željenog.

Ostaje nam konkretnije razabrati što je točno *ono mediteransko*. To namjeravamo učiniti promatrajući zasebno tri spomenuta fenomena, ali prije toga moramo odgovoriti na značajno pitanje: što je za Ortegu Španjolska? Završavajući »Uvodnu meditaciju« u djelu *Meditacije o Quijoteu* Ortega kazuje sljedeće. Čitatelj će, napominje Ortega:

»Ako se ne varam, čak i na krajnjim rubovima ovih eseja uočiti domoljubne preokupacije. I onaj tko te eseje piše, i oni kojima su upućeni, duhovno su začeti u negaciji ostarjele Španjolske. Međutim, izolirana negacija jest okrutna. Milosrdan i čestit čovjek, kad negira, prihvaća obavezu izgradnje jedne nove afirmacije. Dakako, obavezu da pokuša.«³⁶

Pozicija je dovoljno jasna: potrebno je na ruševinama stare Španjolske izgraditi novu, a to je, kako Ortega kazuje, obaveza. Zato Ortega dodaje:

»Tako i mi. Zanimajući jednu Španjolsku nalazimo se na poštovanja vrijednom putu da pronađemo drugu. Ta časna nakana ne dopušta nam da živimo. Zato će nas drugi, ako prodru do naših nadasve intimnih i osobnih meditacija, zateći kako s najskromnijim iskricama vlastite duše pravimo pokuse za novu Španjolsku.«³⁷

No, istovremeno, Španjolska je i okolnost vlastitog,³⁸ osobnog i vitalnog, konkretno – Ortegina života. Živjeti, ortegijanski rečeno, znači spasiti ili, bolje, *neprestano spašavati* svoju okolnost. Ako vrijedi spomenuta temeljna Ortegina sentenca »Ja sam ja i moja okolnost, ako ne spasim nju, ni sebe neću spasiti«, tada briga za vlastito životno okružje, gledano socijalno, kulturno, ekonomski, intelektualno i vremenski, uključuje i ono što bi Ortega nazvao brigom za Španjolsku. Evo nam ovdje i prvog sloja odgovora na ranije postavljeno pitanje (što je Španjolska?) – Španjolska je obaveza i briga. Treba ovdje naglasiti da se, barem što se tiče ovog promišljanja, ograničavamo na Ortegine uvide u problematiku Španjolske izvedene u kontekstu njegovih djela *Meditacije o Quijoteu*, premda je Ortega spomenuti sklop problema³⁹ živo analizirao i u druga dva značajna djela: *Španjolska bez kičme*⁴⁰ i djelomice, makar posredno, u djelu *Tema našeg vremena*.⁴¹

³⁶ Usp. J. Ortega y Gasset, *Meditacije o Quijoteu*, Demetra, Zagreb 2008., str. 103.

³⁷ Isto.

³⁸ Usp. H. C. Raley, *José Ortega y Gasset: Philosopher of European Unity*, str. 189.

³⁹ Instruktivne napomene o spomenutim temama našli smo u djelu Victora Ouimettea, *José Ortega y Gasset*, Twayne Publishers, Boston 1982., posebno str. 73. Također usp. H. C. Raley, *José Ortega y Gasset: Philosopher of European Unity*, str. 188 i d.

⁴⁰ Usp. José Ortega y Gasset, *Invertebrate Spain*, Howard Fertig, New York 1974.

⁴¹ Usp. José Ortega y Gasset, *Modern Theme*, Harper & Row Publishers, New York 1961.

Potrebno je Španjolsku trgnuti iz sna, oti je iz prošlosti i okrenuti je europskom horizontu. Ovdje Ortega jasno pozicionira, s jedne strane, španjolsku izoliranost, a s druge europsko zajedništvo. Razumije se, Ortega ne misli primarno na zajedništvo ekonomskih i političkih dimenzija, nego prije kulturnih i *sentimentskih*. Potrebno je, dakle, Španjolsku ojačati vitalnim načelima moderniteta, a to su, u Orteginu viđenju, racionalizam, industrijalizam i kapitalizam.⁴² Ova načela možemo smatrati intelektualnim, znanstvenim i političkim obilježjima Europe, no to su istovremeno učinci djelovanja manjina i pojedinaca. Ovdje, uzgred napomenimo, možemo nazrijeti Orteginu nelagodu spram iracionalističkih i kolektivističkih koncepata dominantnih u španjolskom društvu, kao i vidni nedostatak građanskih obrazaca koji su preteča kapitalističke privrede.⁴³

Razlomimo spomenuti sklop Orteginim uvidom – Europa je znanost!⁴⁴ Riječima Roberta McClintocka, kojima ovaj, u kapitalnom djelu *Čovjek i njegove okolnosti. Ortega kao učitelj*, interpretira Orteginu misao, kazujući da je znanost rezultat dvaju talenata koje je Sokrat podario Zapadu: »mogućnost stvaranja definicija i uporabe induktivne metode. Sve ostalo Europa dijeli s ostatkom svijeta.«⁴⁵ No Ortega smatra da u Španjolsku nije primjereno uvoziti gotove »proizvode« znanstvene civilizacije, nego bi trebalo uložiti napor u oblikovanje znanstvenog duha španjolskih elita.⁴⁶ Ovo nam daje odgovor na pitanje o europeizaciji Španjolske: konkretno, potrebno je izgraditi koncepte koji odgovaraju okružju, no istovremeno su snaga cjeline kojoj i to okružje pripada. U pitanju je, rječnikom komunikacijskih znanosti, transfer znanja. No taj transfer nipošto nije jednosmjerni i nipošto nije bez potrebne refleksije. Recimo samo da riječ nije o instrumentalnom znanju, nego o pogledu na svijet ili, bolje, o *zahvaćanju u svijet*. Zahvaćanju u svijet – ne na način instrumentalizacije ili čak uništenja, nego razabiranja okolnosti života i oplemenjivanja okružja življenja. Ovo posljednje nije moguće bez pojedinca kao niti bez filozofije koja tom poslu daje refleksivnu snagu. Došli smo do temeljnog pitanja ovog dijela našeg promišljanja. Oblikujmo ga ovako: ako želimo osigurati, kako kazuje Ortega, suvremeni život Španjolske, moramo voditi računa i o

⁴² Iskaz, kako smo ga oblikovali, mogao bi nas dovesti do pozitivnijeg gledanja na spomenute probleme no što ih Ortega ima, o čemu govori i Orteginu kapitalno djelo *Pobuna masa*. Usp. José Ortega y Gasset, *Pobuna masa*, Golden marketing, Zagreb 2003.

⁴³ Nastavno na prethodnu napomenu, usp. Andrew Dobson, *An Introduction to the Politics and Philosophy of José Ortega y Gasset*, Cambridge University Press, New York 1989., str. 45.

⁴⁴ Usp. H. C. Raley, *José Ortega y Gasset: Philosopher of European Unity*, str. 75.

⁴⁵ Usp. Robert McClintock, *Man and His Circumstances. Ortega as Educator*, Teacher College Press, New York 1971., str. 73.

⁴⁶ Isto.

temelju tog života, njegovoj posebnosti i njegovoj snazi. Ovdje otvaramo pitanje o mediteranskom, i to u trećem pogledu, *mediteransko kao osjećanje života*.

Odgovore na ova pitanja pokušajmo naći u horizontu rasprave o kulturi. Kada je riječ o specifičnoj kulturi, Ortega tvrdi:

»... primorani smo misliti na subjekt koji ju je stvorio, na rasu; nema sumnje da raznolikost kulturnog stvaralaštva na koncu odaje fiziološku razliku iz koje ta raznolikost na ovaj ili onaj način potječe. No, valjalo bi istaknuti da su to, premda jedno vodi k drugom, dva zapravo vrlo različita pitanja: utvrđivanje specifičnih pitanja tipova historijskih proizvoda – tipova znanosti, umjetnosti, običaja, itd. – te, kad je to učinjeno, traženje atomske, ili općenito biološke, sheme koja odgovara svakom od utvrđenih tipova.«⁴⁷

Potrebno je naravno napomenuti da Ortega pravi razliku između shvaćanja *rase* kao organske konstitucije i *rase* kao načina historijskog bivanja. Ovo drugo proizvodi, kazuje Ortega, svoju kulturu i svoj životni sentiment, a za Španjolca Ortega životni je sentiment mediteranska kultura. Ona – kazuje Ortega – »ne može germanskoj znanosti – filozofiji, mehanici, biologiji – suprotstaviti vlastite proizvode«.⁴⁸ Možda je tomu tako jer, kako kazuje Ortega, mediteranskom »čovjeku nije najvažnija suština stvari, već njena prisutnost, njena aktualnost: od samih stvari draži nam je živi oćut stvari«.⁴⁹ Drugim riječima, ono mediteransko bitno je obilježeno senzualnošću, a ne meditativnošću.⁵⁰ Onaj hispanski, mediteranski sentiment, bitno je obilježen senzibilnošću, oćutljivošću,⁵¹ no jedan narod ili, kako kazuje Ortega, *rasu* nije moguće svesti na jednu dimenziju; to bi značilo zanijekati mu okolnost, a time i zamračiti budućnost. Kao što su čovjeku, da bi postojao kao čovjek i kao individuum, potrebni drugi ljudi, tako su i narodu, zemlji, pa i kulturi potrebni drugi narodi, zemlje i kulture jer se postojanje može osigurati samo kroz integraciju. Ili, kako kazuje Ortega, pojedinac se u »univerzumu može orijentirati samo kroz svoju rasu, jer je u nju uronjen kao kap u oblak koji putuje nebom«.⁵² U svom horizontu, u svojim

⁴⁷ Usp. J. Ortega y Gasset, *Meditacije o Quijoteu*, str. 154–155.

⁴⁸ Isto, str. 156.

⁴⁹ Isto, str. 162.

⁵⁰ Isto, str. 165.

⁵¹ Za ovaj problem instruktivan je odjeljak iz Orteginih *Meditacija o Quijoteu*. Ortega kazuje: »Za nas je realno ono osjetilno, ono što u nas istresaju oči i uši: odgojilo nas je zlobno doba koje je uzdrmlalo univerzum i od njega učinilo površinu, puku pojavnost. Kad tražimo realno – tražimo pojave. No Grk je pod realnim razumijevao upravo suprotno: realno je ono esencijalno, ono duboko i latentno; ne pojava, već živi izvori svake pojave. Plotin se nikad nije uspio odvažiti na to da bude portretiran, jer to bi, po njemu, značilo uz svijet vezati sjenu jedne sjene.« Usp. J. Ortega y Gasset, *Meditacije o Quijoteu*, str. 233.

⁵² Isto, str. 200.

kulturnim određenjima i svom sentimentu pojedinac ostvaruje svoje mogućnosti, u njima se boreći za svoju okolnost. S druge strane, kazuje Ortega, Španjolska je europska mogućnost; ona je moguća samo u okrilju Europe.⁵³ Na taj način Ortega tvrdi na njegovo mišljenje teži okupljanju obiteljskog nasljeđa u snažnu integraciju.⁵⁴ Dodaje:

»Ne tjerajte me da budem samo Španjolac, ako samo Španjolac za vas znači čovjek sa svjetlucave obale. Ne umećite u moja njedra građanske ratove; ne huškajte Ibera koji u meni svojim surovim, maljavim strastima napada plavokosog, meditativnog i sentimentalnog Germana, koji diše u zoni sumraka moje duše. Ja težim uvođenju mira među ljude koji su u meni, te ih potičem na suradnju.«⁵⁵

Postavimo li naslov ovog poglavlja u pitanje, primjerice: što je *ono mediteransko* u Orteginoj filozofiji? – mogli bismo dati sljedeći odgovor: ono je zov da se izgradi »španjolska filozofija«, dakle, filozofija razumljiva Španjolicima, ona filozofija koja je, kako kazuje Ortega, objašnjena riječima koje su jasne Španjolicima.⁵⁶ Nisu u pitanju samo pojmovi i koncepti, nego i sentiment njihova kazivanja i dohvaćanja.

Kada je u pitanju Španjolska kao okolnost, kažimo ovako: Ortega je svoju misaonu zgradu izgradio na uvjerenju da je razlog postojanja mislitelja briga za okolnost. Kako smo vidjeli, okolnost je i neposredno životno okružje. S druge strane, temeljni problem Ortegine filozofije, a filozofija je definiranje načina bivstvovanja, jest oblikovanje zbilje koju nazivamo »našim životom«. Budući da je život neprenosiv, nitko ne može živjeti za mene.⁵⁷ Filozofija, vidjeli smo, treba osigurati temeljni uvjet, a to je ljudsko, uistinu ljudsko, autentično postojanje: Orteginim riječima – čovjek sâm, ja sâm. *Misliti* za Ortegu znači djelovati u određenom okružju sa zadaćom poboljšanja uvjeta života u tom okružju. Naime, Ortegina misao je, kako je sam kazivao, samo podsjećanje na to da je filozofija prokletstvo ljudskog bića, a ljudski život samo briga za okolnost, između ostalog – neposredno životno okružje.

Utemeljenje koncepta perspektivizma

Do sada smo u ovom radu nastojali osvijetliti nekoliko dimenzija Ortegine misli. Prvo smo prikazali kako Ortega razumijeva filozofiju, naglašavajući

⁵³ Usp. José Ortega y Gasset, »España como posibilidad«, u: *Obras Completas de José Ortega y Gasset*, Revista de Occidente, Madrid 1966., sv. I, str. 137–138. Također usp. H. C. Raley, *José Ortega y Gasset: Philosopher of European Unity*, str. 214.

⁵⁴ Usp. J. Ortega y Gasset, *Meditacije o Quijoteu*, str. 187.

⁵⁵ Isto, str. 188.

⁵⁶ Usp. J. Marías, *José Ortega y Gasset. Circumstance and Vocation*, str. 391.

⁵⁷ Usp. J. Ortega y Gasset, *Što je filozofija?*, str. 219.

pritom dvije dimenzije: prvo, onu da je filozofija prokletstvo ljudskog bića, i drugo, da je filozofija ono *oruđe* koje pomaže čovjeku da samog sebe stvori. U drugom poglavlju ovog rada nastojali smo prikazati problem okolnosti, što je temeljni pojam Ortegine filozofije, nastojeći time stvoriti prostor za daljnje udubljenje u temeljni problem ovog rada, a to je problem perspektive. U trećem poglavlju nastojali smo ocrtati Ortegino razumijevanje problema Španjolske kao temeljnog motiva djelovanja. Pokušajmo sada, prije suočenja s glavnim problemom, prikazati glavna određenja jedne faze Ortegina stvaralaštva.

Prema Ferrater Mori, Ortegino stvaralaštvo može se podijeliti u tri faze: (1) objektivizam, (2) perspektivizam i (3) racio-vitalizam.⁵⁸ Za našu temu najznačajnije je drugo razdoblje,⁵⁹ između 1914. i 1923. U prvom redu raspravu o perspektivizmu⁶⁰ potrebno je, kako kazuje J. Ferrater Mora, sagledati iz dva kuta: kao doktrinu i kao metodu.⁶¹ Ovo prvo sagledavamo kao ontologijsko učenje o karakteru zbilje, a ovo drugo kao metodu filozofije. Drugim riječima, perspektivizam nas naginje da iznova promislimo stvar filozofije ili – kako kazuje Ortega – radikalnu reformu filozofije i, što je još važnije, naginje nas na promjenu našeg shvaćanja kozmičke uloge čovjeka. No, prije pristupa tom problemu, potrebno je sagledati problem zbilje, o čemu Ferrater Mora kaže:

»Svaka zbilja ima svoju dubinu, a zadatak filozofa je zaći ispod površine i zaviriti u njenu skrivenu nutrinu. Na taj način metoda koju gradimo u oštroj je suprotnosti hvaljenom pristupu tradicionalne akademske filozofije. Umjesto da zbilju koja nas okružuje odbacujemo kao nevrjednu pažnje, moramo težiti otkrivanju njena smisla. Ili, kako Ortega kazuje, moramo podići svaku zbilju do razine njezine mnogoznačnosti.«⁶²

⁵⁸ Usp. J. Ferrater Mora, »Ortega y Gasset: An Outline of His Philosophy«, str. 132.

⁵⁹ Naznačimo ovdje da se J. Marías ne slaže s ovom periodizacijom te naglašava da se u Ortegino stvaralaštvu ne može govoriti o fazi objektivizma jer je riječ o mladenačkim refleksijama preuzetima kroz školovanje. S druge strane, tvrdi Marías, Ortegino razumijevanje problema *objektivizma*, kao nečeg suprotnog problemima *individualizma* i *subjektivizma*, o kojima je Ortega temeljito promišljao, nije dovoljno razložno u spomenutoj podjeli. Naime, upotrebom termina »objektivizam« moguće je, tvrdi Marías, zamagliti uvide esencijalne različitosti spomenutih termina i koncepata. Mi, makar za potrebe ovog rada, preuzimamo Ferraterovu periodizaciju jer nam ona omogućuje udubljenje u temeljnu problematiku ovog rada. O Maríasovu viđenju usp. J. Marías, *José Ortega y Gasset. Circumstance and Vocation*, str. 335.

⁶⁰ Govoreći, uzevši u obzir dob pomalo sjetno, a uzevši u obzir i razumijevanje njegove misli od strane suvremenika, Ortega, pomalo ironično, o perspektivizmu zbori: »Uzalud bi bilo silom pokušati izmijeniti naš sadašnji senzibilitet, koji se ne želi odreći niti jedne od dviju dimenzija: vremenske i vječne. Ujediniti te dvije dimenzije velika je filozofska zadaća ove generacije, za koju sam pokušao inicirati metodu koju su mi Nijemci, skloni etiketama, krstili imenom 'perspektivizam'.« Usp. J. Ortega y Gasset, *Što je filozofija?*, str. 38.

⁶¹ Usp. J. Ferrater Mora, »Ortega y Gasset: An Outline of His Philosophy«, str. 132.

⁶² Isto, str. 145.

Da bismo ove uvide približili našim nastojanjima, kažimo ukratko da govorimo o tri dimenzije. Prvo, riječ je o zbilji, drugo, riječ je o mehanizmima spoznaje zbilje, i treće, riječ je o djelovanju čovjeka u toj zbilji, a to djelovanje inspirirano je konkretnim spoznajama.

S druge strane, Philip Silver u djelu *Ortega kao fenomenolog. Nastajanje »Meditacija o Quijoteu«*⁶³ kazuje da doktrina perspektivizma u Orteginim *Meditacijama* povezuje tri određenja i može poslužiti kao koncept kišobrana. Riječ je, prvo, o ontologijskoj činjenici koja kazuje da zbilja nije ni materija ni duh nego uravnoteživanje koncepta nazvanog »individualni život«. Drugo, perspektivizam označava, spoznajno-teorijski gledano, da se dijelovi zbilje ili, konkretnije, realni predmeti dohvaćaju aspektualno, a to dohvaćanje zna ponekad biti jednostrano. Drugim riječima, kako je ocrtno u spisu *Istina i perspektiva*,⁶⁴ mi dohvaćamo u spoznaji pojedine aspekte predmeta koje spoznajemo, a to dohvaćanje različito je u različitim ljudima ili, ortegijanski kazano, dohvaćanje predmeta ovisi o čovjeku i njegovoj okolnosti. Treće određenje perspektivizma koje spominje Silver kazuje da je i spoznavatelj svojevrsna perspektiva svijeta jer i on spoznajom intervenira u zbilju. U ovim pozicijama, kako je vidljivo, Ortega je redefinirao mnoge uvide filozofa njegova vremena, ponajprije E. Husserla, M. Merleau-Pontyja i M. Schelera. Mogli bismo kazati da je na taj način iznova promislio, ponajprije fenomenologijske, koncepte i okrenuo promišljanje filozofa od predmeta promišljanja prema filozofu samom.

Knjiga *Meditacije o Quijoteu*, kako kaže Ferrater Mora, objavljuju rat gledanju koje nastoji misao filozofa zatvoriti u njega sama.⁶⁵ Filozofi se moraju pitati o svijetu, nastojeći opisati zbilju i dobiti odgovore na pitanje što ona doista jest. To je moguće jedino tako da se uputi ispod površine pojavnosti i, istovremeno, razvijajući svijest o sebi kao mislećem biću. Upravo u tom pogledu Ortega je razvio teoriju okolnosti, tvrdeći da čovjek tražeći odgovore na pitanja komunicira s Univerzumom putem vlastitih okolnosti. Na taj način, kako kaže Ferrater Mora, okolnosti su kružna vrpca koja nas povezuje s ostatkom Univerzuma.⁶⁶ No one su istovremeno i više od spona, one su ujedno i esencijalni element naših života, drugim riječima, one su temeljno određenje našeg postojanja. Koliko god nam se fraza »Ja sam ja i moja okolnost« činila banalnom, jer možda u filozofijskom pogledu ne kazuje ništa novo, niti išta

⁶³ Usp. Philip W. Silver, *Ortega as Phenomenologist. The Genesis of Meditations on Quixote*, Columbia University Press, New York 1978., str. 93.

⁶⁴ Usp. José Ortega y Gasset, »Istina i perspektiva«, u: Hose Ortega i Gasset, *Posmatrač*, Clio, Beograd 1998.

⁶⁵ Usp. J. Ferrater Mora, »Ortega y Gasset: An Outline of His Philosophy«, str. 145.

⁶⁶ Isto, str. 146.

značajno rasvjetljuje, ona nas, kako podsjeća Ferrater Mora, upućuje na značajnu činjenicu koja kazuje da jastvo nikada ne može biti postulirano kao ontologijski neovisno biće.⁶⁷

Na taj način ljudsko biće biva shvaćeno kao entitet koji je u naporu spoznaje sebe, obavezan misaono dohvaćati svoje okolnosti, istovremeno poimajući sebe kao dinamički centar spoznaje tih perspektiva.⁶⁸ Ovo 'dinamički' treba shvatiti na dva načina. Prvi je taj da se čovjek u spoznaji orijentira prema različitim okolnostima, a drugi je taj da se u tom procesu mijenja, i to mijenja stvarajući sebi trajni napor osmišljenog života te tako upoznavajući sebe. Na taj način, smatra Ortega, čovjek je *okolnosno* biće koje svoje življenje mora *gorjeti* udubljenjima u vlastite okolnosti. Ovo je, strogo deterministički gledano, zatečeno stanje i nije mu moguće, ako se želi živjeti ljudski, umaći.

No otvorenim ostaje značajno pitanje: kako je moguće u mnoštvu okolnosti postići čistoću razabiranja? Dva su određenja te mogućnosti: koncept i perspektiva. Koncepti za Ortegu nisu, tvrdi Ferrater Mora, *metafizičke supstancije zbilje*; oni su »organ percepcije u potpuno istom pogledu kao što su oči organi vida«,⁶⁹ no percepciju ovdje treba shvatiti kao *percepciju dubine*, a ta percepcija ima zadaću povezati nas sa zbiljom. Upravo nas percepcija, tvrdi Ferrater Mora, vodi od spontanog života do reflektivnog života. Ovo drugo je, u ortegijanskoj vizuri, nužan uvjet ljudskog postojanja. Iako je učenje o perspektivama u mnogome bilo pod utjecajem Platona, Leibniza i Nietzschea, Ortega mu daje poseban ton kazujući ukratko da su konkretni dijelovi zbilje koji se dohvaćaju (percipiraju) kao konkretna bića.⁷⁰

Dakako, ovo gledanje nije bez dvojbi, pa su mnogi mislioci⁷¹ o čemu će još biti riječi, Ortega upućivali zamjerke u širokom spektru, od relativizma i skepticizma do apsolutizma, biologizma i pozitivizma. Ukratko, Ortegino učenje o perspektivi nastoji u ontologijskoj dimenziji istaknuti relacijski karakter ljudskog bića, naglašavajući traganje kao glavni element u spoznaji sebe. U spoznajno-teorijskoj dimenziji Ortega učenjem o perspektivama nastoji osigurati način spoznavanja zbilje i karakter znanja koji bi bio višedimenzionalan i orijentacijski, dok u etičkom pogledu nastoji osigurati shvaćanje koje ne bi etabliralo monizam bilo koje vrste, politički, ekonomski ili religijski. Preliminarno treba reći da Ortegino učenje o perspektivi nije uništilo tradicionalno filozofijsko gledanje na univerzalnu istinu; upravo suprotno – naglasilo

⁶⁷ Isto, str. 147.

⁶⁸ Isto.

⁶⁹ Isto, str. 148.

⁷⁰ Isto, str. 150.

⁷¹ Usp. J. Sánchez Villaseñor, *Ortega y Gasset Existentialist*, str. 80.

je dimenziju potrage uklanjajući bilo kojoj doktrini mogućnost pretenzije na posjedovanje istine.

Problem perspektive

Na početku svakako treba naglasiti da ćemo se u analizi problema perspektive uglavnom oslanjati na *Meditacije o Quijoteu* koje su središnje Ortegino djelo kada je u pitanju problem perspektive. U drugim spisima – a riječ je o spisu *Istina i perspektiva*,⁷² objavljenom u zbiru tekstova pod naslovom *El Espectador*, koje neki ortegolozi nazivaju Orteginim vlastitim časopisom,⁷³ u spisu *Tema našeg vremena* (1923.) te u spisu *Lekcije iz metafizike*⁷⁴ (1966.) – također nalazimo razasutu problematiku perspektive. *Meditacije* su nastale 1914. i one su, u bitnome, nedovršeno djelo. Naime, Ortega je planirao napisati deset meditacija, a realizirao je tri – proslav »Čitatelju«, »Uvodnu meditaciju« i »Prvu meditaciju«. Nastojanje oko dovršenja pozicija ocrtanih u *Meditacijama* možemo susresti u brojnim Orteginim djelima, primjerice, u njegovu vrlo značajnom spisu *Što je filozofija?*,⁷⁵ a po nekim interpretatorima Orteginine misli to je tema koja se reflektira i u najsnažnijem Orteginu djelu, postumno objavljenom, *Ideja počela u Leibnizovoj filozofiji i evolucija deduktivne teorije*.⁷⁶

Ipak, u *Meditacijama o Quijoteu*⁷⁷ postavljen je temelj promišljanja koje će trajati cijeli život, a okosnicu tog misaonog posla čine dva pola života između kojih čovjek, kao sudbinski misaono biće, ostaje trajno razapet. Prvi pol Ortega naziva *onim mediteranskim* u sebi ili, riječju, Španjolskom, a drugi naziva filozofijom, i to filozofijom kao radikalnom samoćom.⁷⁸ Treba istaknuti

⁷² Prijevod ovog spisa objavljen je u: H. Ortega i Gasset, *Posmatrač*, str. 7–16.

⁷³ Usp. Franz Niedermayer, *José Ortega y Gasset*, Frederick Ungar Publishing Co., New York 1973., str. 39.

⁷⁴ Usp. José Ortega y Gasset, *Some Lessons in Metaphysics*, W. W. Norton & Company Inc., New York 1966.

⁷⁵ Usp. J. Ortega y Gasset, *Što je filozofija?*.

⁷⁶ Usp. José Ortega y Gasset, *The Idea of Principle in Leibniz and the Evolution of Deductive Theory*, W. W. Norton & Company Inc., New York 1971.

⁷⁷ Možemo kazati da se radi prvoj Orteginom knjizi, dakako, ne i prvom objavljenom spisu, te jednom od rijetkih njegovih monografskih izdanja. Naime, Ortega je uobičavao manje tekstove, počesto novinske napise i zabilježbe predavanja, kao što je egzaktnost matematičke istine ili osjetilna potvrda i praktičnost fizikalne istine. Nije slučajno tijekom proteklog stoljeća (19. stoljeća, op. T. K.) filozof bio tako nevjeran svojoj službi. Bila su to vremena koja je na Zapadu obilježilo neprihvatanje sudbine, htijenje da se bude ono što se nije.« Usp. J. Ortega y Gasset, *Što je filozofija?*, str. 117.

⁷⁸ U tom pogledu iznimno su nam instruktivne Orteginine riječi: »Želimo filozofiju koja će biti filozofija i ništa više, koja će prihvatiti svoju sudbinu, njezin sjaj i njezinu bijedu, koja ne namiguje zavidno želeći za sebe spoznajne vrline drugih znanosti, kao što je egzaktnost matematičke istine ili osjetilna potvrda i praktičnost fizikalne istine. Nije slučajno tijekom proteklog stoljeća (19. stoljeća, op. T. K.) filozof bio tako nevjeran svojoj službi. Bila su to vremena koja je na Zapadu obilježilo neprihvatanje sudbine, htijenje da se bude ono što se nije.« Usp. J. Ortega y Gasset, *Što je filozofija?*, str. 117.

da se oba ova pola dodiruju upravo u temi Cervantesova *Don Quijotea*, koji je za Ortegu ne samo literarna forma, dakle, prvi europski roman, nego i trajna fascinacija nastojanjem oko osmišljavanja ljudskog života.

Vratimo se početnom pitanju ovog promišljanja: kako Ortega shvaća filozofiju i koja je njena uloga u životu čovjeka? Na samom početku *Meditacija o Quijoteu* Ortega kazuje da se u ovoj knjizi poduzima posla filozofije u zemlji koja filozofiju nema, *in partibus infidelium*.⁷⁹ Naime, u Ortegina španjolska vremena kraljevstvo je u raspadanju, izmoreno gubicima u kolonijalnom ratovima, prožeto ozračjem zakašnjelog feudalizma i iznimno velikog utjecaja klerikalnih struktura na društvene tokove i događaje. Ortegino shvaćanje posla filozofa je »osvijetliti ogledima o intelektualnoj ljubavi« mrak okružja u kojem živimo. To je, vidjeli smo, moguće jedino kroz spoznaju svojih okolnosti i razabiranjem perspektiva koje tvore tu okolnost. Potrebno je, kazuje Ortega, zbližiti se, povezati se s okruženjem u kojem djelujemo, razumjeti ga i *ljubiti ga*, te ga kroz ta nastojanja mijenjati. Nepovezanost,⁸⁰ kazuje Ortega, jest uništavanje, a filozofija je »opća znanost ljubavi; unutar intelektualnog globusa«. ⁸¹ Ortega smatra da posao filozofije nije prikupljanje činjenica i hod po površini, nego zaranjanje u dubinu stvari; naime, filozofija je središnja aspiracija svakog *znavanja*, a to je upravo po činjenici da je čista sinteza.⁸² Naime, kazuje Ortega, posljednja ambicija filozofije bilo bi »doći do jedne jedine rečenice u kojoj bi bila izrečena sva istina«. ⁸³

Ukratko, kazuje Ortega, filozofija je spoznaja Univerzuma.⁸⁴ Naime, filozof se, baveći se svojim poslom, ukrcava na put za nepoznato kao takvo i na taj način Univerzum se, govori Ortega, ukazuje kao ono što iz temelja ne znamo, ono što nam je »u svakom pozitivnom sadržaju apsolutno nepoznato«. ⁸⁵ Ako kažemo da je filozofija spoznaja Univerzuma, potrebno je kazati da je spoznaja zapravo stupnjevito približavanje idealu i zato Ortega govori da je filozofiju dobro shvatiti kao cjeloviti sistem intelektualnih stavova kroz koji se metodički organizira težnja prema apsolutnoj spoznaji. ⁸⁶ Ovo nam je prilika da se osvrnemo na termin koji smo naznačili i u naslovu ovog rada, a riječ je o terminu *bitka*. Počnimo Orteginim riječima koje nas vraćaju u raspravu o okolnosti:

⁷⁹ Usp. J. Ortega y Gasset, *Meditacije o Quijoteu*, str. 45.

⁸⁰ Isto, str. 52.

⁸¹ Usp. J. Ortega y Gasset, *Što je filozofija?*, str. 61–62.

⁸² Isto, str. 65.

⁸³ Isto, str. 66.

⁸⁴ Isto, str. 72.

⁸⁵ Isto, str. 73.

⁸⁶ Isto, str. 106.

»Kad ćemo se otvoriti uvjerenju da definitivni bitak svijeta nije ni materija ni duša, niti neka određena stvar – već perspektiva?«⁸⁷

Dodaje također:

»Bog je perspektiva i hijerarhija; satanski grijeh bila je greška u perspektivi.«⁸⁸

Naposljetku zaključuje:

»Dakle, perspektiva se usavršava umnažanjem njezinih termina i egzaktnošću s kojom reagiramo pred svakim od njezinih rangova. Intuicija viših vrijednosti oploduje naš dodir s onim najmanjima, a ljubav prema onom bliskom i neznatnom u našim grudima podaruje zbiljnost i učinkovitost onom uzvišenom. Kome maleno nije ništa, veliko nije veliko.«⁸⁹

Perspektiva, dakle, u Orteginu učenju nije naš mentalni sadržaj nego *od-slika*, odsjaj ili zračenje zbilje, a spoznaja zbilje postiže se integracijom perspektiva. O ovome posljednjem vrijedi navesti Orteginu riječi iz spomenutoga spisa *Istina i perspektiva*. Stvarnost se, kaže Ortega

»... nudi u vidu pojedinačnih perspektiva. Ono što je nekome u zadnjem planu, drugome je na prvom mjestu. Pejzaž uređuje svoje veličine i daljine saobrazno našoj mrežnjači, a naše srce stavlja akcente. Vizualnu i intelektualnu perspektivu umnožava vrijednosna. Umjesto da raspravljamo, pretočimo naša viđenja u blagorodnu duhovnu suradnju i poput slobodnih obala, što se sjedinjuju u debeloj riječnoj veni, stvorimo bujicu zbilje.«⁹⁰

Ovdje nam ostaje postaviti možda i najvažnije pitanje: koji je odnos između okolnosti i perspektive? O tome nam Ortega rječito kazuje da, ako želimo očuvati sebe, moramo spasiti svoju okolnost, a za to moramo potražiti pravo mjesto u ogromnoj perspektivi svijeta. Ukratko, naša je zadaća *resorpcija* okolnosti jer je to čovjekova konkretna sudbina. Mogli bismo kazati ovako: *Ja i okolnost* su spoznajnoteorijske kategorije koje konstruiraju zbilju, ali one ovise o mjestu u perspektivi svijeta. Ovdje dolazimo do problema odnosa *nas* (ili, bolje rečeno, mene!) prema toj perspektivi, dakle, dolazimo do spoznaje perspektive. No ostaje još jedno pitanje: koji je odnos zbilje i perspektive? Možemo uvjetno kazati: zbilja je nastala spletom brojnih perspektiva. Ortega kazuje da je za spoznaju potrebno udubljenje koje ovisi o tri dimenzije: o *pojedincu* (konkretno, njegovu obrazovanju i životnom položaju), o *kulturi*

⁸⁷ Usp. J. Ortega y Gasset, *Meditacije o Quijoteu*, str. 81.

⁸⁸ Isto, str. 83.

⁸⁹ Isto, str. 85.

⁹⁰ Usp. J. Ortega y Gasset, »Istina i perspektiva«, str. 14.

i o *rasi*,⁹¹ kako Ortega naziva narod u kulturnom i geografskom određenju tog pojma. O kojoj je kulturi riječ? Riječ je o duhovnom okružju u koje je pojedinac uronjen, dakle, o onoj okolnosti koja nas determinira jezikom, načinom mišljenja i razumijevanjem svijeta. U ovoj točki rasprave Ortegina teorija o okolnostima i perspektivi dobiva krajnje konkretno značenje i vraća nas u točku rasprave o Španjolskoj. Vrijedi stoga ovdje uputiti na riječi Alberta Camusa koji kaže da je Ortega, nakon Nietzschea, možda najveći europski pisac, pa ipak, teško da može biti više Španjolac. Ovdje možemo uočiti snažan učinak Ortegina jezika metafore: govoreći o svojoj najvećoj preokupaciji – Španjolskoj, Ortega govori o integraciji. Tako se u Orteginoj misli spaja *ono španjolsko* i *ono germansko*, što je zasigurno primjer integracije koji smo vidjeli ranije.⁹²

Orteginim riječima, moje mišljenje »teži okupljanju obiteljskog nasljeđa u snažnu integraciju«. ⁹³ U pitanju je, dakle, s jedne strane, *različitost*, a s druge *integracija*. Na taj način, sklapanjem koncepata kulture i pojedinca poniklog u toj kulturi, koji pronosi sva njezina određenja, Ortega se primaknuo rasvjetljenju problematike perspektive. Kažimo ovako: *pojedinac je u odnosu na zbilju uvijek određen svojom perspektivom*, no istovremeno, perspektiva je definitivni bitak svijeta, dakle, zadnje određenje zbilje, konkretno, ono što tvori zbilju u mnogolikoj koloraturi postojanja. Zadaća svakog mislećeg bića jest prepoznavanje svih struktura postojanja i stapanje ovih u cjelinu. Ovdje smo se približili problemu istine.

Vratimo se središnjem pitanju: *kako je moguća spoznaja te zbilje?* U potrazi za tim odgovorom mogu nam biti od pomoći riječi J. Maríasa koji kaže:

»Život se, dakle, ne svodi na jasnoću. Jasnoća je ono *unutarnje* života, ona je 'svjetlost razlivena po stvarima'. Čovjek osvjetljava zbilju i to je svjetlo pojam, to jest *umsko viđenje* onog zbiljskog, koje prima ili hvata stvari u njihovim granicama, to jest u kontekstu, odnosno, ne zaboravimo, u sistemu realnosti.«⁹⁴

Ako se pojedinac, kako tvrdi Ortega, u univerzumu može orijentirati samo kroz svoju *rasu* i ako je bitak svijeta perspektiva, tada spoznaja, pa tako i spoznaja istine, znači spoznaju, osvještavanje vlastite perspektive i istovremeno izlaženje iz nje te dohvaćanje novih perspektiva. Ovo je preduvjet mogućnosti

⁹¹ Potrebno je naravno napomenuti da Ortega pravi razliku između shvaćanja rase kao organske konstitucije i rase kao načina historijskog bivanja. Ovo drugo proizvodi, kazuje Ortega, svoju kulturu i svoj životni sentiment, a za Španjolca Ortegu životni je sentiment, vidjeli smo, mediteranska kultura.

⁹² Usp. J. Ortega y Gasset, *Meditacije o Quijoteu*, str. 188.

⁹³ Isto, str. 187.

⁹⁴ Isto, str. 192 (Maríasov komentar, bilješka 92).

integracije: mnoštvo različitosti koje postaje jedno, ne gubeći pritom vlastita, ortegijanski rečeno, *unutarnja određenja svog postojanja*. Ovo možemo pojašniti Maríasovim riječima:

»Ortega kaže o perspektivi da se od nje sastoji definitivni bitak svijeta. To znači da njezina prva atribucija nije vezana uz spoznaju niti uz neki od njenih aspekata, već uz zbilju. Ne kaže se ni da materija i duša nisu zbiljske, već da se od njih ne sastoji definitivni bitak svijeta, jer on nije 'neka određena stvar'. To nas znatno udaljava od svakog 'subjektivizma', od svakog svođenja onog zbiljskog na subjekt koji ga motri. Posrijedi je upravo suprotno: zbilja vlastite, stroge strukture, koje se valja držati kako bi se dosegla istina.«⁹⁵

Ovdje smo došli do prvog prigovora Orteginoj teoriji. Riječ je o subjektivizmu, dakle, onom konceptu koji samoj mogućnosti spoznaje odriče mogućnost objektivnoga, uvijek je vraćajući u okrilje (pred)određenosti, zadanosti spoznajnog subjekta. Kao odgovor na tu primjedbku možemo navesti riječi J. Maríasa koji kazuje da nije riječ ni o kakvom subjektivizmu, nego, sasvim suprotno, zbilja vlastite stroge strukture koje se u spoznaji treba držati da bi se dosegla istina, a koja se sastoji od perspektiva. Vraćajući se na Orteginu poziciju o »satanskom« grijehu, Marías nadalje kazuje da se upravo u podizanju neke posebne pozicije na razinu apsolutnog ili, ortegijanski rečeno, stavljanja posebne perspektive na mjesto totalne perspektive, čini greška uzurpiranja Božjeg gledišta, a upravo je to gledište beskonačnost svih mogućih gledišta⁹⁶ te time ujedno i integracija svih perspektiva. Ortega je ovu poziciju usavršio dvama daljnjim određenjima: prvo, zbilja je ono što se nalazi izvan naših pojedinačnih umova, no istovremeno ona ostaje u uzajamnom odnosu s našim pogledima na nju. K tomu, istina, kao ono zbiljsko, lomi se u mnoge perspektive. Drugim riječima, nije riječ o perspektivi, nego o *perspektivama* i svaka je perspektiva tek jedna od komponenata zbilje.

Ovo nas je dovelo do sljedećeg prigovora, a riječ je o relativizmu. Formirajmo prigovor ovako: ako spoznaja zbilje ili dohvaćanje spleta perspektiva ovisi o okolnosti spoznavatelja, tada može doći do radikalno različitih spoznaja, pa time i relativnog razumijevanja istine, čak i do svođenja razumijevanja istine na fantaziju i imaginaciju.⁹⁷ Riječima J. Sánchez Villaseñora:

»Ukratko, ova doktrina zagovara mogućnost da svaki pojedinac misli i vjeruje ono što mu nalaže njegova okolnost i da je ispravno da to čini. Svi ljudi posjeduju istinu. Svaki čovjek vidi drugačiju zonu realnosti ili istu zonu realnosti, ali u drugačijoj

⁹⁵ Isto, str. 83 (Maríasov komentar, bilješka 46).

⁹⁶ Rječnikom integrativne bioetike rekli bismo »Nadinstancija«.

⁹⁷ Usp. J. Sánchez Villaseñor, *Ortega y Gasset Existentialist*, str. 70.

perspektivi. Nema niti istine niti greške, samo različitost perspektiva. Ovo je potpuni relativizam.«⁹⁸

Temelj za ovakvo gledanje jest razumijevanje da postoji apsolutna istina, što je prihvatljiva pozicija ako govorimo o monizmu istine, kao misaonoj pretpostavci svakog procesa umovanja, budući da monizam istine odgovara jedinstvu uma.⁹⁹ No rasprava o istini ima i praktičku stranu, onu koja se odnosi na spoznaju, koju je moguće ocrtati pitanjem: kako doprijeti do istine? Nastojanja oko spoznaje, kako je podsjetio Ortega, uključuju mnoge putove do istine i spoznavatelju odriču mogućnost »posjedovanja« istine. U tom pogledu možemo sagledati raniji navod i kazati da s pozicija »posjedovanja istine« svaka pozicija suzdržanosti u spoznaji može nalikovati na relativizam. No, s gledišta unutrašnjeg pluralizma istine, koji je gotovo intuitivna pozicija, model koji je ponudio Ortega čini se prihvatljivim i poželjnim za oživljavanje napora oko samoostvarenja čovjeka. Ovo gradimo na temelju uvida da pitanje istine nije pitanje koristi u pojedinim situacijama života, nego radije pitanje autentičnog življenja.

Treći prigovor je onaj koji kazuje da se u Orteginim pozicijama krije skepticizam. Formulirajmo ga ovako: možemo li biti sigurni da je perspektiva kroz koju »koračamo« brinući se za svoju okolnost ispravna ili je riječ samo o zavodljivosti života? Ovaj prigovor otvara nam poziciju razloga za prihvaćanje pojedinih perspektiva. Protivno relativističkom gledanju, Ortega je zagovarao postojanje viših i nižih perspektiva, potpunijih i nedostatnih. U tom pogledu, razlika između prvih i drugih sastoji se u naporu tragatelja i nastojanju da se ostvari autentični život. Možda se prigovor o skepticizmu u ovoj stvari može razriješiti razlikovanjem znanja i svijesti o vlastitom znanju. Svijest o znanju uvijek nalaže oprez jer podsjeća na krhkost onog »znanog«. O tome je Ortega instruktivno kazivao: potrebno je pogriješiti ponekad, biti svjestan svoje pogrešivosti, jer su pokušaj i promašaj »najpouzdaniji način da se stigne do cilja«. ¹⁰⁰ Cilj je, dakako, ljudsko bivanje.

Četvrti prigovor, na kojemu se naši uvidi zaustavljaju, kazuje da je u Orteginjoj teoriji riječ o solipsizmu. Formulirajmo ga ovako: nije li u spomenutom traganju, u preispitivanju zbilje i provjerama perspektiva, onaj koji misli osuđen na samoću postojanja na način da postane sam mjerom svojem postojanju? Čini se da bi Orteginini uvidi, koje smo nastojali iznijeti i u ovom radu, išli u suprotnom smjeru. Potraga za istinom, uz stalnu svijest o pogrešivosti i

⁹⁸ Isto, str. 36.

⁹⁹ Usp. Ante Čović, »Pluralizam i pluriperspektivizam«, *Filozofska istraživanja*, br. 101, god. 26 (2006), sv. 1, str. 8.

¹⁰⁰ Usp. J. Ortega y Gasset, »Istina i perspektiva«, str. 16.

neuspjehu, upravo je socijetalna dimenzija ljudskog bića – ono što je dimenzionirano obavezom i nužnim nagnućem djelovanju. Ortega bi ovo nastojanje opisao samo jednom riječju – Španjolska.

Ovim smo osvrtom nastojali dati temeljne uvide u Ortegino razumijevanje problema perspektive, uzimajući u obzir odnose ovog koncepta s drugim dvama konceptima, onim okolnosti i, makar *implicite*, onim istine. Kada je u pitanju koncept perspektivizma, ovaj osvrt vrijedi završiti riječima A. Dobsona koji kazuje:

»Ortegin perspektivizam nije ograničen na polje vizualnoga, nego uzima u obzir dinamični odnos između subjekta i objekta. Ovo ima mnogo dublje značenje od tvrdnje da subjekt i objekt ne bi smjeli biti definirani u terminima uzajamne kontradikcije, nego radije uzajamne komplementarnosti. Subjekt oblikuje objekt i objekt oblikuje subjekt – i jedan i drugi, bez onoga drugoga samo su apstrakcija.«¹⁰¹

Doista, Ortegina nastojanja oko problema perspektive nadilaze pitanja spoznajne teorije i imaju vrlo žive implikacije.

Može li Ortegina filozofija biti inspiracija integrativnog mišljenja?

Prije daljnjih uvida potrebna nam je rekapitulacija rečenog, a u tu svrhu poslužiti će riječi J. Sánchez Villaseñora:

»Ortega nije sistematični i konstruktivni filozof. Njegovoj fluktuirajućoj i svestranoj misli nedostaje unutrašnje koherencije i jedinstva. Ona je okolnosna i relativna, popustljiva prema zahtjevima okružja. Za Ortegu je istina pitanje zahvalnog življenja. Svaki čovjek, svaki narod, svaka era jedinstvena je i nužna perspektiva univerzuma. On čak niti ne sagledava probleme nepristrano, namjerno dopuštajući temeljnim predrasudama da utječu na njegove procjene. On prikriva objektivnu zbilju vještih majstorijama ruku.«¹⁰²

Iako se s ovim izvidima ne slažemo u potpunosti (ali neke aspekte smatramo ispravnima, primjerice, nedostatak misaonog sustava, aforističnost u mišljenju i naglašeno insistiranje na nekim pozicijama bez razloženih objašnjenja istinskim problemima Ortegine filozofije), ovaj nam se navod čini korisnim kao putokaz u preliminarnu valorizaciju Ortegine filozofije. Nema dvojbe da Ortega može zvesti snagom i ljepotom svog mišljenja, da je mnoge probleme iznesene u povijesti filozofije interpretirao na visokoj razini erudicije i autentičnosti te ih učinio primamljivima. Ne čini se pretencioznim kazati da je

¹⁰¹ Usp. A. Dobson, *An Introduction to the Politics and Philosophy of José Ortega y Gasset*, str. 146.

¹⁰² Usp. J. Sánchez Villaseñor, *Ortega y Gasset Existentialist*, str. 146.

Oretegina filozofija inspirativan zbor mnogih dijelova tradicije zapadnjačkog mišljenja. U njegovoj misli nailazimo na tragove platonizma i Aristotelova učenja, kao i na tragove neokantovskih nastojanja i ničeansku usmjerenost na misao o čovjeku te druga određenja. Temeljna pozicija koju smo htjeli naglasiti ovim radom, a za koju smatramo da je srž Ortegina učenja, upravo je briga za vlastiti život, odnosno napor koji je potrebno uložiti da bi se iz horizonta pričina dospjelo do osmišljenog života. Ovaj proces samoostvarivanja ima dvije dimenzije, onu individualnu – koju bismo mogli nazvati zaranjanjem u sebe – i onu socijetalnu, koju bismo mogli nazvati brigom za svijet. Ovu prvu Ortega je ocrtao u opisu filozofije kao radikalne samoće, a ovu drugu posvjedočio je svojim društvenim angažmanima.¹⁰³

Pokušajmo sada osvrtom potražiti odgovore na upite o integrativnom mišljenju. Na početku se nalazimo pred dvojmom: nije li sama sintagma »integrativno mišljenje« pleonazam jer se može tvrditi da je svako mišljenje po definiciji onaj misaoni zahvat ljudskog bića koji teži integraciji. Ako gledamo zapadnjačku povijest – posebno povijest i današnju zbilju znanosti – vidimo da je mišljenje, svedeno samo na jednu dimenziju, onu »znanstvenu«, iznevjerilo svoje poslanje te postalo alat destrukcije i model generiranja profita. Potrebno je iznova, u prijelomnom vremenu, naći putove mišljenja u osiguranju budućnosti čovjeka. U tom pogledu, instruktivne su nam riječi A. Čovića:

»Prijelomno vrijeme potencira zadaće mišljenja i traži usredotočenost mišljenja na stvaranje novog duhovnog horizonta i građenje praktičke sveze s materijalnom osnovicom života. Drugim riječima, u prijelomnom vremenu mišljenje mora uspostaviti novu orijentaciju. Ali mišljenje je difuzan pojam, koji ovdje nećemo pobliže razgraničavati, nego uz to tek pripomenuti da ono mišljenje koje uspostavlja novu orijentaciju i samo mora već biti na tom putu. Mišljenje se, kao stvaralački proces spoznavanja svijeta, opredmećuje u znanju. Karakter ili način mišljenja utoliko postaje formativnim načelom ili paradigmom koja oblikuje određeni tip znanja. Premda je mišljenje individualni akt, znanje je univerzalni fenomen koji se na razini povijesne epohe formira kao dominantno razumijevanje svijeta. Utoliko možemo reći da se epohe u povijesti svijeta ne zasnivaju na povijesnim događajima, koji se obično koriste za njihovo omeđivanje, nego na dominantnom tipu znanja i na važećoj paradigmi prema kojoj se ono stvara.«¹⁰⁴

Možemo ponoviti pitanje iz naslova ovog odjeljka te na njega odgovoriti pozitivno. Naime, Ortegino učenje o perspektivi pokazuje zbilju kao slojevi-

¹⁰³ Napomenimo samo da je Ortega, osim kao akademski filozof i sveučilišni profesor filozofije, djelovao i kao aktivist, političar, urednik novina i biblioteka knjiga, javni radnik itd. Ovo uistinu svjedoči o založenosti za dobrobit vlastitog društvenog okružja.

¹⁰⁴ Usp. Ante Čović, »Integrativno mišljenje i nova paradigma znanja«, u: Hrvoje Jurić, Krešimir Babel (ur.), *Integrativno mišljenje i nova paradigma znanja*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2013., str. 7. (Radi se o programskoj publikaciji skupa održanog u Zagrebu od 28. do 30. studenoga 2013.)

to događanje i čovjeka kao iznimno nesavršenog su-stvaratelja tog događanja. Istovremeno, ovo učenje čini ozbiljan korak onkraj svakog monizma ili misaone jednostranosti te nam daje znati da je svako mišljenje, osim što je individualni samostvaralački čin, ujedno i briga za vlastito životno okružje. Ortega svojom filozofijom upozorava da je filozofu, kao i drugima kojima je u postojanje dopalo mišljenje, važno oslušivati znakove svog vremena i nastojati djelovati na način korekcija pogrešnih procjena. Složenost našeg svijeta, posebno naših bioloških, društvenih i ekonomskih sklopova, kao i problemi koje ti sklopovi generiraju, nalaže nam traženje odgovora i rješenja u zbiru perspektiva, pa nam tako Ortegina misao može poslužiti kao podsjetnik i inspiracija.

Dijalog kao forma istraživanja te sugestija da znanstveno znanje nije jedina »istina« mogu biti od značajne koristi u osmišljavanju nove paradigme znanja koja nastoji izrasti na krilima integrativnog mišljenja. Sokratička dimenzija Ortegina učenja može poslužiti kao inspiracija pluriperspektivizma i temelj za izgradnju orijentacijskog znanja, dakle, onog mišljenja koje nastoji dati odgovore na konkretne upite života. Ortegina filozofija kao podsjetnik na nesavršenost mišljenja, s jedne strane, i društvenu obvezatnost mislitelja, s druge, iznova nam kazuje da je mišljenje proces koji nema za svrhu posjedovno obuhvatiti zbilju i učiniti mislitelja gospodarom života, nego brigom obuhvatiti sve postojeće i povezati u cjelinu humanog bivanja. Vrijedi završiti Orteginim riječima:

»Onaj koji vjeruje da zna neku stvar, ali je, zapravo, ne zna, svojim umišljenim znanjem zatvara poru svog uma kroz koju je mogla prodrijeti autentična istina. Njegova tupa ideja, ohola ili tvrdoglava, djeluje onako kako to u termitnjacima – gnijezdima insekata pomalo nalik na mrave – čini čuvar, koji ima ogromnu, blistavu, veoma tvrdu glavu i zadatak mu je da je položi na ulazni otvor te tako vlastitom šijom začepi rupu kako nitko ne bi ušao. Tako onaj tko vjeruje da zna vlastitom lažnom idejom, vlastitom glavom zatvara umni poklopac kroz koji bi moglo prodrijeti efektivno znanje.«¹⁰⁵

Dakle, ono znanje koje daje putokaz, odnosno orijentaciju u životu.

Umjesto zaključka

Ovim člankom nastojali smo se približiti glavnim temama Ortegine filozofije, u tekstovima i interpretacijama tražeći uporišta za postojane uvide. Uočljivo je da mnogim problemima nismo mogli pristupiti konciznije i kroz postojanije strukture mišljenja. Tomu je tako iz barem dva razloga. Prvi je ve-

¹⁰⁵ Usp. José Ortega y Gasset, *Što je filozofija?*, str. 250.

zan uz sâm karakter Ortegine filozofije o kojemu je ovdje bilo dovoljno riječi. Drugi razlog vezan je uz metodološko određenje našeg nastojanja, koje bi se moglo ocrtati ovako: ispitati glavne misaone pozicije, ocrtati okružje njihova nastanka, sagledati ih (koliko je moguće) u cjelini Ortegina djela i pripremiti pozicije za daljnje uvide.

Konkretno, pozicije iznesene u okviru ovog rada mogli bismo prikazati u tri točke:

1. Ortegino razumijevanje filozofije ide u smjeru mišljenja kao imperativa samo- odjelovljenja.
2. Španjolska, ili konkretno društveno okružje, temeljno je određenje okolnosti.
3. Perspektiva je određenje zbilje, a integracija perspektiva mehanizam spoznaje te zbilje.

Poticaje za daljnje mišljenje vidimo i u razumijevanju znanja kao snage za orijentiranje pojedinca u okolnostima konkretnog društvenog okružja. Kroz Ortegine misli filozofija se pokazala kao temeljna gradivna snaga čovjeka i humanijeg društva, što nam svakako ostaje kao podsjetnik na zahtjeve i svrhe posla mišljenja, kao i na obavezu djelovanja.

Čini se primjerenim završiti riječima R. Graya, autora jedne od značajnijih Orteginih biografija:

»Ortega je bez sumnje glavni intelektualni reformator moderne Španjolske. U obavezi, oblikovanoj brzo mijenjajućim političkim okolnostima, da svoja misaona nastojanja prezentira publici nepripremljenoj na filozofiju i intelektualne novine, postao je jedan od najelokventnijih i najstrastvenijih egzistencijalističkih pisaca dvadesetog stoljeća. (...) njegova spretnost da se koristi raznim medijima u oblikovanju vlastitih ideja omogućila mu je da piše tako jasno o nesigurnosti i 'brodolomu' ljudskog postojanja.«¹⁰⁶

Riječ je upravo o *brodolomu ljudskog postojanja*, konkretno, o brojnim opasnim situacijama u kojima se čovječanstvo našlo. Čini se opravdanim konstatirati da je i filozofija pozvana sudjelovati u potrazi za rješenjima, a možda upravo Ortegina filozofija može biti snaga inspiracije u tom poslu.

¹⁰⁶ Usp. Rockwell Gray, *The Imperative of Modernity. An Intellectual Biography of José Ortega y Gasset*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles 1989., str. 355.

VANJA BORŠ

Zagreb

Integralni aperspektivizam ili konstruktivni postmodernizam

Sažetak

Radom je želja osvijestiti da je integralno mišljenje imanentno postmoderno, odnosno da je upravo takav pristup, tj. integralni aperspektivizam, preduvjet konstruktivnog postmodernizma. Ukratko su iznesene temeljne značajke postmodernizma: konstruktivizam, kontekstualizam, multi(pluri)perspektivizam i aperspektivizam, koje su i ključne sastavnice svakog integralnog pristupa zbiljnosti. Posebna je pažnja usmjerena na aperspektivizam, tako da je u tom kontekstu, nasuprot krajnjeg pluralizma i relativizma nihilističkog i destruktivnog postmodernizma, kao bitna značajka integralna pristupa (integralna aperspektivizma), odnosno konstruktivnog postmodernizma, istaknuto kritičko vrednovanje, rangiranje i sl., čime se integrira mnoštvo perspektiva unutar njihove funkcionalne valjanosti. U konačnici, navedeno je da upravo u postmoderni izniču antropološki preduvjeti takvom neisključivom i kontekstu prilagodljivom, integralnom, pristupu zbiljnosti, dok je pažnja, ovom prilikom, usmjerena na kognitivnu razvojnu liniju, odnosno na postformalnu razinu kognicije.

S obzirom na to da mi se čini kako to, naročito kod nas, baš i nije previše osvijesteno, istaknuo bih da je integralni pristup, mišljenje, diskurs i sl. imanentno postmoderan, odnosno da je proizvod postmodernog doba,¹ dakle ne predmoderne ili moderne. Uostalom, integralno se mišljenje temelji i na onome što se može izdvojiti temeljnim značajkama (karakteristikama) ili pretpostavkama postmodernizma. Stoga, ne ulazeći u samo definiranje postmodernizma,² posebice zato što bi se moglo reći kako definicija ima gotovo onoliko koliko i samih osoba koje se postmodernom bave, što donekle i ne čudi jer se navodi kako je »postmodernizam ušao u mnoštvo različitih vokabulara brže od većine ostalih intelektualnih kategorija« (McRobbie, 2005:14), da ne kažem kako neki navode da taj pojam, i njegove izvedenice, zapravo

¹ Budući da u ovom radu postmoderni (epohi) i postmodernizmu (pristupu zbiljnosti) pristupam u najširim značenjima pojmova, kao početak postmodernog doba, i to temeljeći se na Toynbeejevom (1954; Toynbee i Somervell, 1947 i sl.) razlikovanju četiriju epoha okcidentalne povijesti, navest ću (samo u smislu orijentacijske generalizacije) razdoblje oko 1875. godine.

² Navodi se (npr. Meinert et al., 1998) kako sâm pojam *postmoderno* prvi upotrebljava britanski slikar John Watkins Chapman oko 1870. godine, i to u kontekstu likovne umjetnosti.

nema nikakvo značenje, odnosno da je beznačajna izmišljotina ili puka pomodna poštapalica (npr. Hebdige, 2004), odnosno da nikada nismo ni ušli u postmoderno doba,³ možemo izdvojiti četiri njegove temeljne značajke, dostignuća i vrijednosti (usporedi s Wilber, 2000), koje su i ključne sastavnice svakog integralnog pristupa zbiljnosti. Dakle, radi se o: 1) *konstruktivizmu*, odnosno polazištu da zbiljnost nije u potpunosti unaprijed dana, nego je dijelom i proizvod konstrukcije, tj. interpretacije;⁴ 2) *kontekstualizmu*, odnosno kako je to tumačenje, tj. samo značenje, određeno kontekstima koji mogu biti bezgranični;⁵ 3) *multi(pluri)perspektivizmu*, odnosno da postoji mnoštvo različitih perspektiva,⁶ te, u konačnici, 4) *aperspektivizmu*, odnosno polazištu da ne bi trebalo privilegirati neku posebnu perspektivu.

Međutim, naspram prve tri stavke koje ne smatram problematičnim, mislim da četvrta baš i nije previše osviještena, odnosno da su njene toliko česte devijacije (krajnosti) temeljni uzrok zastranjenja same postmoderne, posebice od sedamdesetih godina prošlog stoljeća, tj. da su uzrok nastanku nečeg što možemo nazvati nihilističkim, narcističkim, destruktivnim i sl. postmodernizmom. Uostalom, nažalost, vrlo se često cijeli postmodernistički diskurs, nepravедno, promatra i tumači isključivo kroz takvu devijaciju.

Stoga bih prije svega istaknuo da pojam *aperspektivno* ne označuje negaciju, odnosno negiranje perspektiva, nego se želi istaknuti oslobođenost od dominacije bilo koje perspektive (Gebser, 1985). Dakle, u ovoj kovanici slovo *a* ne predstavlja *a negativum*, kao kod, primjerice, pojma *abiotičko* (neživo), nego se radi o *a privativum*,⁷ primjerice kao kod pojma *ateizam* (bezboštvo). Pojam je u navedenom značenju uveo švicarski filozof, antropolog i lingvist pruskog podrijetla, Jean Gebser (1985), i to prvotno 1936. u knjizi *Rilke i Španjolska*,⁸ odnosno na velika vrata u svojem klasiku *Iskon i sadašnjost*,⁹ čiji je prvi dio objavljen 1949., a drugi 1953. godine. U svakom slučaju, iako pojam možda i nije posebice poznat, aperspektivnost je dobro poznata i bitna ka-

³ Tako je, primjerice, za Habermasa (1992) postmodernizam, između ostalog, kriza modernizma, dok Latour (2004) navodi da nikada nismo ni bili moderni; u konačnici, i sam autor knjige *Postmoderno stanje* (Lyotard, 2005), koji pojam uvodi na velika vrata unutar akademskih okvira, navodi kako je postmodernizam ništa do stanje uma.

⁴ Ishodišno temeljno osvješćivano od strane F. Nietzschea, A. N. Whiteheada, M. Heideggera i dr.

⁵ Odnosno, kako to, primjerice, konkretno Derrida (1979:81) navodi: »nema značenja koje može biti određeno izvan konteksta, a nema ni konteksta što dopušta zasićenje«.

⁶ O perspektivizmu, odnosno multi(pluri)perspektivizmu kao onom što predstavlja »sam temeljni uvjet života«, među prvima na Okcidentu detaljnije promišlja Nietzsche (2002:8).

⁷ Lat. *privare*: osloboditi, lišiti i sl.

⁸ Njem. Rilke und Spanien.

⁹ Njem. Ursprung und Gegenwart.

rakteristika postmodernizma, pri čemu je jasno da odsustvo dominacije neke određene perspektive podrazumijeva postojanje multi (pluri)perspektivnosti.

Međutim, problem nastaje kada se pri krajnjem pluralizmu i relativizmu navodi kako su sve perspektive jednako vrijedne,¹⁰ što onda završava u nečem što neki (npr. Wilber, 2000) nazivaju *aperspektivnim ludilom* ili *mahnitosti*, odnosno u ničem drugom do spomenutom nihilističkom postmodernizmu, a što smatram najvećom boljkom postmoderne. Naime, pri takvom se zastranjenju ukidaju, odbacuju, negiraju i sl. sva moguća rangiranja, vrednovanja, hijerarhije i sl., što predstavlja puki paradoks – unutar filozofskog diskursa poznat kao *performativna kontradikcija*.¹¹ Naime, preferiranje nerangiranja, nevrednovanja i sl. naspram rangiranja, vrednovanja i sl., nije ništa drugo do rangirajući, vrednujući, hijerarhijski i sl. pristup, odnosno nametanje dominacije jedne određene (»nerangirajuće«) perspektive. Stoga, očito je da tada kao temeljnu karakteristiku postmoderne više nemamo multi(pluri)perspektivnost, nego monoperspektivnost.

Ta se monoperspektivnost postmoderne može lijepo pratiti i kroz odnos prema osnovnim ontološkim područjima zbiljnosti (vidi npr. Wilber 2000), odnosno prema onom objektivnom, onom subjektivnom i onom intersubjektivnom. Naime, očito je kako je za takav diskurs subjektivno i objektivno manje važno, da ne kažem nepostojeće, dok se uzdiže i slavi samo intersubjektivno. Tako naprosto ispada da je zbiljnost ništa do proizvod kulturnog konteksta, odnosno da su jedino važne intersubjektivne strukture. Dakle, ako se prisjetimo da se predmoderna uglavnom temeljila na subjektivnom (subjektivnoj epistemologiji), moderna na objektivnom (objektivnoj epistemologiji), primjećujemo da s takvim nihilističkim postmodernim zastranjenjem i dalje ostajemo neintegrirani redukcionisti koji favoriziraju samo jedno područje zbiljnosti.

Upravo stoga smatram krucijalnim osvijestiti važnost integralnog pristupa, odnosno konkretno integralnog aperspektivizma, koji *kritičkim vrednovanjem, rangiranjem i sl. integrira mnoštvo perspektiva, ali unutar njihove funkcionalne valjanosti*. To i dalje znači da ne postoji jedna dominantna perspektiva, ali i to da se njihova vrijednost određuje kontekstom. Stoga, ovdje postoji svijest kako su pojedine perspektive uporabljive, odnosno istinite, u određenim, ali ne i u svim kontekstima,¹² tj. da nisu sve perspektive jednako

¹⁰ Nažalost, velikim dijelom takvo što dolazi od potpunog nerazumijevanja dekonstrukcije. Stoga očito nikada nije dovoljno isticati kako »dekonstruirati kakvu opreku (...) ne znači razoriti je, ostavljajući monizam (...). Dekonstruirati kakvu opreku znači razgraditi je i premjestiti, smjestiti je drugačije« (Culler, 1991:129).

¹¹ Vidjeti, primjerice, Apel (2001), Habermas (1987), Habermas (1990) i sl.

¹² Primjerice, biheviorizam se poštuje u kontekstu objektivnog i empirijskog promatranja ponašanja, ali se smatra bezvrijednim kod spoznavanja subjektivnog značenja; ili, s druge strane, prihvaća

vrijedne.¹³ Uostalom, očito je kako takvim integralnim aperspektivizmom, umjesto pukog *hrpizma* (npr. Wilber, 2000) mnoštva međusobno nepovezanih perspektiva (što onda u konačnici predstavlja ništa do puko cjepkanje, odnosno redukcionizam), dobivamo istinsku cjelovitost¹⁴ koja integrira i poštuje sva ontološka područja zbiljnosti s njihovim pratećim epistemologijama i metodologijama, a što je i preduvjet ostvarenju temeljne perenijalne ideje o *jedinstvu u različitosti* ili *različitosti u jedinstvu*.

Isto tako, prilika je kratko naznačiti kako upravo u postmoderno doba emergiraju, u širem kontekstu, antropološki preduvjeti takva neisključiva, kontekstu prilagodljiva, multi(pluri)perspektivna integrirajućeg mišljenja, odnosno pristupa zbiljnosti što je u stanju uravnotežiti različitosti u funkcionalnu cjelinu. Tako se, primjerice, u kontekstu kognitivnog razvoja radi o razini kognicije što transcendirira Piagetovu (npr. 1995; Buggle, 2009), krajnju,¹⁵ formalno-operacijsku, razinu,¹⁶ pa stoga govorimo o postformalnoj kogniciji koju različiti/e autori/ce nazivaju različitim imenima (npr. vizijsko-logička: Wilber, 2000; integrativna: Kallio, 2011, itd.). U svakom slučaju, ova je razina kognicije temeljno karakterizirana multi(pluri)perspektivnošću, dijalektičkim mišljenjem (racionalnošću) i relativizmom (usporedi s npr. Kramer, 1983; Wilber, 2000; Kallio, 2011).

Naime, kao što je poznato, ljudski razvoj (npr. Kohlberg, 1984; Gebser, 1985; Piaget, 1995; Wilber, 2000; Hallpike, 2011), kako filogenetski tako i ontogenetski, prati povećanje sposobnosti zauzimanja perspektiva. Zbog toga je, općenito govoreći, u samom praskozorju ljudske vrste, odnosno nakon rođenja,¹⁷ čovjek nesposoban zauzeti bilo kakvu perspektivu, odnosno stopljen je sa svojom okolinom (oceanski adualizam, senzomotorna razina kognicije, pleromatsko-uroborijska faza itd.), zatim sve promatra samo iz vlastite perspektive (egocentričnost, pretkonvencionalnost, predoperacijska razina

se kako je hermeneutika visoko vrijedna kod spoznavanja subjektivnih ili intersubjektivnih značenja, dok je bezvrijedna kod određivanja broja eritrocita u krvi itd.

¹³ Primjerice, etičko mišljenje šovinista nije jednako vrijedno etičkom mišljenju humanista itd.

¹⁴ Lat. *integralis~integer*: čitav, sav, netaknut, kojem ništa ne nedostaje i sl.

¹⁵ Upravo se zadnjih desetljeća jedan od češćih prijedloga dopune Piagetova modela kognitivnog razvoja čovjeka odnosi na to »da se taj razvoj ne završi sa stupnjem formalnih operacija kako je to Piaget koncipirao, nego da se nakon toga, prema Piagetu, najvišeg razvojnog stupnja naznače još više razvojne razine na različitim spoznajnim područjima« (Buggle, 2009:123). Stoga ne čudi da eminentni/e suvremeni/e psiholozi/ginje (npr. Michael L. Commons, Kurt W. Fischer, Jan D. Sinnott) u svoje razvojne modele uključuju i postformalne razine.

¹⁶ Oblik kognicije što omogućuje logičko zaključivanje u odnosu na apstraktno i hipotetsko. U svakom slučaju, prefiks *formalno* označuje kako se može slijediti forma argumenata neovisno od sadržaja (npr. Piaget, 1995; Buggle, 2009).

¹⁷ Naravno, ovdje se biogenetski zakon (teorija rekapitulacije) koristi samo kao orijentacijska generalizacija.

kognicije itd.), kasnije u razvoju stječe mogućnost zauzimanja perspektive drugih: prvo samo onih što pripadaju njegovoj/njezinoj zajednici (etnocentričnost, konvencionalnost, konkretno-operacijska razina kognicije itd.), a nakon toga sve više i izvan vlastite zajednice (počeci svjetocentričnosti, postkonvencionalnost, formalno-operacijska razina kognicije itd.), da bi na razini postformalne kognicije posjedovao sposobnost integriranja svih mogućih perspektiva (planetocentričnost i kozmocentričnost, postkonvencionalnost), dakle i onih suprotnih, u funkcionalnu cjelinu.¹⁸

Upravo se na tu sposobnost prihvaćanja i integriranja, te samim time uravnoteženja, suprotnosti (kontradikcija) odnosi sintagma *dijalektičko mišljenje*¹⁹ (npr. Kramer, 1983; Wilber, 2000; Basseches, 2005). Eklatantan primjer takvog mišljenja predstavlja teorija holona²⁰ (ishodište jednog od pravaca integralna mišljenja) koja nam, ukratko, govori kako su svi entiteti i cjeline i dijelovi, odnosno da je svaka cjelina istovremeno i dio neke veće cjeline (npr. Koestler, 1967, 1978) (npr. molekula je cjelina za sebe, ali je i dio neke veće cjeline, npr. stanice; čovjek je cjelina za sebe, ali je i dio neke veće cjeline, npr. obitelji, naroda itd.; sadašnji je trenutak cjelina za sebe, ali je i dio sljedećeg trenutka itd.), čime se transcendiraju ograničenja antitetičnih pristupa što navode da je temeljno načelo zbiljnosti samo cjelina (holizam, sustavski pristup i sl.), odnosno samo dijelovi (atomizam, redukcionizam, elementarizam i sl.).²¹ Dakle, iz

¹⁸ Iznicanje tog pluri(multi)perspektivizma, odnosno aperspektivizma, može se lijepo pratiti i preko likovne ekspresije, tj., konkretno, početkom dvadesetog stoljeća u kontekstu analitičkog kubizma (Gebser, 1985) jer kubisti ove faze (npr. Pablo Picasso, Georges Braque, Jean Metzinger, Albert Gleizes itd.) nastoje prikazati objekt svog prikaza istovremeno kroz sve moguće perspektive. Naime, kada promatramo neki objekt prvo ga vidimo iz jedne perspektive (npr. *en face*), zatim odlazimo na drugo mjesto (ili ga okrećemo) kako bismo ga vidjeli iz druge perspektive itd. U svakom slučaju, da bismo ga percipirali, odnosno pojmlili, integralno ili cjelovito, odnosno vidjeli kao cjelinu, moramo kroz apstrakciju obnoviti naše sjećanje, tj. ono što je viđeno ranije. Međutim, specifičnost je ovakvog kubističkog likovnog prikaza upravo to što omogućuje da se jednim pogledom promatrano doživi u svojoj cijelosti, odnosno iz što više (npr. temeljno *en face* i *en profil*), ako ne i svih, perspektiva (Gebser, 1985).

¹⁹ Unutar filozofije, takvo dijalektičko mišljenje nalazimo već kod njemačkih klasičnih idealista, i to u kontekstu pojma *Vernunft*. Dakle, mislim na ono kada se govori o višoj spoznajnoj moći dijalektičkog, dijaloškog i integrirajućeg uma, naspram »umrtvljujućeg« empirijsko-analitičkog razuma (*Verstand*). Uostalom, da se radi o iznicanju novih mogućnosti, osvrćući se na Hegela, prije svega u kontekstu diferencije (*la différence*), ukazuje i Derrida (npr. 1976); sukladno tome, ne čudi kada Barnett (2001:27) eksplicitno navodi: »jasno je kako Hegel također objavljuje za Derridaa mogućnost dekonstrukcije«. Isto tako, i Basseches (2005), govoreći o svom pristupu postformalnom mišljenju, u cilju preciziranja o kakvom se dijalektičkom mišljenju radi, isključuje predhegelijanske koncepte dijalektike.

²⁰ Teoriju holona 1967. godine, u svojoj knjizi *The Ghost in the Machine*, uvodi britanski književnik, filozof, novinar i politički aktivist mađarskog podrijetla Arthur Koestler.

²¹ Isključivost navedenih temeljnih pristupa zbiljnosti Koestler (1967:49) konkretno naznačuje u primjeru psihologije: »unatoč njegovim trajnim zaslugama, 'holizam' kao opći stav u psihologiji ispostavio se jednostranim kao što je to bio atomizam: jer su oboje tretirali 'cjelinu' i 'dio' apsolutnima...«

iznesenog je očito kako dijalektičko mišljenje (racionalnost) »mijenja stupanj intelektualne sigurnosti za slobodu od intelektualnog nametanja ograničenja sebi ili drugim ljudima« (Basseches, 2005:55).

I u konačnici, razumljivost treće temeljne karakteristike postformalne kognicije, *relativizma*, najkraće rečeno – kao negacije svakog apsolutizma i dihotomije, ne treba posebno obrazlagati jer je uključena u navedeno, odnosno jasno je kako predstavlja preduvjet prikazanom multi(pluri)perspektivizmu i dijalektičkom mišljenju.

U svakom slučaju, temeljeći se na Piagetovom (npr. 1995; Buggle, 2009) učenju, bitno je istaknuti kako potencijali za takav integrirajući i neisključiv pristup zbiljnosti, odnosno postformalnu razinu kognicije, postoje u svakom čovjeku, te da je njihovo ostvarenje najvećim dijelom zavisno od socio-kulturnih utjecaja.²²

Umjesto zaključka

Naposljetku, naveo bih kako smatram da je integralni pristup, odnosno, konkretno, integralni aperspektivizam, što kritičkim vrednovanjem integrira i uravnotežuje mnoštvo različitih perspektiva unutar njihova funkcionalnog konteksta, i to bez isticanja samo jedne određene perspektive, ne samo temelj konstruktivnog postmodernizma, tj. ostvarivanja temeljne perenijalne ideje o *jedinstvu u različitosti* ili *različitosti u jedinstvu*, nego i preduvjet našeg opstanka na Zemlji.

Literatura

Apel, Karl-Otto (2001). *The Response of Discourse Ethics to the Moral Challenge of the Human Situation as Such and Especially Today: Mercier Lectures, Louvain-la-Neuve, March 1999*, Leuven: Peeters.

Barnett, Stuart (2001). Introduction: Hegel Before Derrida, u: Barnett, Stuart (ed.). *Hegel After Derrida*, London & New York: Routledge, str. 1–37.

Basseches, Michael (2005). The Development of Dialectical Thinking as an Approach to Integration, *Integral Review: A Transdisciplinary and Transcultural Journal for New Thought, Research, and Praxis*, 1:47–63, <http://integral-review.org/documents/Development%20of%20Dialectical%20Thinking%201,%202005.pdf> (3. 1. 2014.).

²² Tako, primjera radi, britansko-kanadski antropolog C. R. Hallpike (2011:17) navodi u kontekstu plemenske zajednice iz Papue Nove Gvineje, da »iako Tauade imaju istu temeljnu inteligenciju, istu urođenu sposobnost učenja, kao i mi, ona neće biti razvijena do istog stupnja u stvarnim kognitivnim vještinama korištenim u njihovu okruženju«.

- Buggle, Franz (2009). *Razvojna psihologija Jeana Piageta: o spoznajnom razvoju djeteta*, 2. izd., Jastrebarsko: Naklada Slap.
- Culler, Jonathan (1991). *O dekonstrukciji: teorija i kritika poslije strukturalizma*, Zagreb: Globus.
- Derrida, Jacques (1976). *O gramatologiji*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Derrida, Jacques (1979). Living on: border lines, u: Bloom, Harold i dr. (1979). *Deconstruction and Criticism*, London & Henley: Routledge & Kegan Paul, str. 75–176.
- Gebser, Jean (1985). *The Ever-Present Origin*, Athens: Ohio University Press.
- Habermas, Jürgen (1987). *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, Jürgen (1990). *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jürgen (1992). *Legitimation Crisis*, Cambridge & Oxford: Polity Press.
- Hallpike, Christopher R. (2011). *On Primitive Society, and other forbidden topics*, Bloomington: AuthorHouse.
- Hebdige, Dick (2004). *Hiding in the Light: On Images and Things*, London & New York: Routledge.
- Kallio, Eeva (2011). Integrative Thinking is the Key: An Evaluation of Current Research into the Development of Thinking in Adults, *Theory & Psychology*, 21(6):758–801.
- Koestler, Arthur (1967). *The Ghost in the Machine*, London: Arkana.
- Koestler, Arthur (1978). *Janus: A Summing Up*, London: Hutchinson & Co. Ltd.
- Kohlberg, Lawrence (1984). *Essays on Moral Development, Vol. II: The Psychology of Moral Development: The Nature and Validity of Moral Stages*, San Francisco: Harper & Row.
- Kramer, Deirdre A. (1983). Post-formal Operations?: A Need for Further Conceptualization, *Human Development*, 26(2):91–105.
- Latour, Bruno (2004). *Nikada nismo bili moderni: ogleđ iz simetrične antropologije*, Zagreb: Arkzin.
- Liotard, Jean-François (2005). *Postmoderno stanje: izvještaj o znanju*, Zagreb: Ibis grafika.
- McRobbie, Angela (2005). *Postmodernism and Popular Culture*, London & New York: Routledge.
- Meinert, Roland G.; Pardeck, John T.; Murphy, John W. (1998). Introduction to Post-modernism, Religion, and the Future of Social Work, *Social Thought*, 18(3):1–4.

Nietzsche, Friedrich (2002). *S onu stranu dobra i zla: predigra filozofiji budućnosti*, Zagreb: AGM.

Piaget, Jean (1995). *The Essential Piaget: An Interpretive Reference and Guide*, Gruber, Howard E.; Vonèche, Jacques J. (ur.), Northvale, London: Jason Aronson Inc.

Toynbee, Arnold J. (1954). *A Study of History, Volume IX*, London, New York, Toronto: Oxford University Press.

Toynbee, Arnold J.; Somervell, David C. (1947). *A Study of History: Abridgment of Volumes I–VI*, New York & London: Oxford University Press.

Wilber, Ken (2000). *Integral Psychology: Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy*, Boston: Shambhala.

DAMIR SMILJANIĆ

Filozofski fakultet Univerziteta u Novom Sadu

Integrativna filozofija jezika

Sažetak

Filozofija 20. stoljeća odigrala se u znaku tzv. lingvističkog obrata (linguistic turn). Njime je na neki način nadmašena jednostrana orijentacija k objektu (kakvu imamo npr. u antičkoj i srednjovjekovnoj ontologiji) ili k subjektu (u novovjekovnim teorijama svijesti i samosvijesti). Funkcija jezika nije samo reproduktivna, nego upravo suprotno, produktivna: jezik ne posreduje samo u odnosu čovjeka prema stvarnosti, nego i sam producira stvarnost. On je glavna spona među ljudima, mada nerijetko i razlog njihovog sukobljavanja. U glavnim strujama suvremene filozofske misli tematiziraju se razni aspekti problematike jezika: u analitičkoj se filozofiji diskutiraju semantički problemi i sintaktička pravila formiranja iskaza i određuju kriteriji istinitosti i suvislosti govora; u hermeneutičkoj filozofiji jezik se promišlja kao ono što otvara svijet čovjeku, a postavlja se metodološki problem tumačenja govora i tekstova; u postmodernističkoj filozofiji jezik se »desupstancijalizira«, proučavaju se složene jezičke prakse (diskursi) i rehabilitira retorička funkcija jezika (recimo, u vidu metafora). Svaka od ovih filozofija stavlja glavni naglasak istraživanja na jedan od aspekata jezika: analitička na semantičko-pragmatički, hermeneutika na interpretativni, postmodernistička na performativni aspekt. Jednostranosti i nesuglasice među predstavnicima tih struja mogu se objasniti jednostranim pristupom fenomenu jezika (ili se preferira analiza ili interpretacija, ili dekonstrukcija). Može se reći da nedostaje integrativni pristup jeziku koji bi objedinio sve aspekte jezika u složenoj metodi, kojom bi bio definiran jedan novi, bogatiji tip filozofiranja. Zadatak ovog priloga je skicirati mogućnost pluriperspektivnog pristupa na polju filozofije jezika.

U tu svrhu treba baciti pogled na dosad formulirane integrativne modele kao što su »hermeneutička logika«, »interpretacionizam« i »narativna pragmatika«. Isto tako treba predstaviti profil jedne nove fundamentalne filozofije koja bi počivala na integrativnoj koncepciji jezika i koja bi filozofskim problemima prilazila iz perspektive takvog shvaćanja jezika.

I.

Filozofija je u 20. stoljeću pretrpjela značajne strukturalne promjene uslijed preorijentiranja teoretskog interesa na proučavanje jezika. Tzv. *lingvistički obrat* (*linguistic turn*) označio je jedno novo poglavlje u historiji filozofije, poglavlje koje još uvijek nije zaključeno. Danas stojimo pod utjecajem tog fundamentalnog zaokreta u načinu mišljenja – iako u posljednjih dvadesetak godina postoje pokušaji promoviranja novih obrata u filozofiji i uvođenja nekih novih »paradigmi« (primjer za to je govor o *obratu k slici* ili *obratu k pro-*

storu: iconic turn, odnosno *spatial turn*). Zasad su to samo pokušaji skretanja s lingvističkog *mainstreama*. Vrijeme će pokazati jesu li to zaista bili zaokreti u novom pravcu mišljenja s trajnim posljedicama ili pak samo prolazne mode mišljenja.

Obrat k jeziku tumači se kao otklon od antičko-srednjovjekovne paradigme *bitka*, odnosno novovjekovne paradigme *svijesti*. Ontologija i gnozeologija su, shodno tome, izgubile primat u filozofiji, a pitanja vezana za *svijest* preuzela je, u različitim oblicima, filozofija jezika. Danas je svakako najdominantnija *analitička filozofija* koja, kako to sam njen naziv sugerira, analizu jezika smatra najpodesnijom filozofskom metodom. Jezik se analizira kao sredstvo kojim ljudi priopćavaju svoja mnijenja i mišljenja o svijetu. Ne radi se samo o prostom preslikavanju stanja stvari – jezik direktno utječe na percepciju svijeta. Na taj aspekt jezika već su ranije ukazali filozofi jezika kao što su Johann Gottfried Herder ili Wilhelm von Humboldt. Kod njih jezik u izvjesnom smislu *stvara* svijet – njihovo promišljanje jezika otuda ima izrazitu metafizičku crtu. Moderna je filozofija jezika, međutim, raskrstila sa supstancijalizacijom jezika; jezik je ovdje u potpunosti funkcionaliziran. Posebno se promišlja instrumentalni karakter jezika, on je nešto čime se ljudski subjekti međusobno sporazumijevaju (o nečemu). Obrat k jeziku napokon se ustalio i zahvaljujući razvoju znanosti o jeziku: komparativne filologije, opće lingvistike i raznih subdisciplina (gramatika, fonetika, pragmatika itd.). Napokon se, u akademskim okvirima, *filozofija jezika* etablirala kao zasebna filozofska disciplina.

Može se slobodno reći da, bez obzira na sve svjetonazorske, metodološke i terminološke razlike koje postoje među njima, interes za jezik čini zajedničko polazište svih glavnih pravaca suvremene filozofije (filozofije poslije Drugog svjetskog rata): *analitičke* (pretežno anglosaksonske), *hermeneutičke* (pretežno njemačke) i *postmoderne filozofije* (pretežno francuske). Ono što ih razlikuje jest poseban aspekt jezika kao fenomena, za koji onda postoji specijalni interes. Ukoliko diferenciramo fenomen jezika na tri takva aspekta – *semantički*, *pragmatički*, *performativni* – onda možemo reći da je analitička filozofija obuhvatila sva tri (na početku je dominiralo proučavanje semantičkog aspekta, zatim je on proširen pragmatičkim¹ i performativnim² aspektom), dok je hermeneutička filozofija u uskoj vezi razmatrala semantički i pragma-

¹ Taj prijelaz markira Wittgenstein u *Filozofskim istraživanjima*, kada značenje jedne riječi definira kao njenu upotrebu u jeziku. Usp. Ludwig Vitgenštajn, *Filozofska istraživanja*, Nolit, Beograd 1969.

² Ovo zadnje učinjeno je u *teoriji govornih činova* Johna L. Austina i Johna R. Searlea. Usp. Dž. L. Ostin, *Kako delovati rečima. Predavanja na Harvardu 1955. godine*, Matica srpska, Novi Sad 1994.; Džon Serl, *Govorni činovi*, Nolit, Beograd 1991.

tički aspekt (tu je od posebnog značaja bio pojam *smisla*), a postmodernistička se filozofija fokusirala prije svega na performativni aspekt (naglasak je na fluidnom karakteru jezika; jezik se promatra kao događanje, a ne kao neki statični znakovni sistem). Metodološki gledano, ovisno o aspektu jezika, koji se prije svega proučava, biraju se one metode koje najviše odgovaraju tom aspektu: tako analitička filozofija preferira *formalno-analitički* pristup jeziku, hermeneutika *holističko-razumijevajući*, a postmoderna filozofija *procesualno-dekonstruktivistički* pristup. Što to znači?

U analitičkoj se filozofiji proučava značenje jezičnih izraza i iskaza, upotreba riječi i rečenica u određenom kontekstu, način kako se samim jezičnim sredstvima izvode radnje. Semantičko-logička analiza, logička sintaksa, teorija referencije i predikacije, teorija jezičnih igara, teorija govornih činova – to su neki od ustaljenih teorijskih formata u analitičkoj filozofiji jezika. Semantički aspekt vidi se u tzv. *filozofiji svakodnevnog jezika* (*philosophy of ordinary language*), počevši s Wittgensteinom II, u uskoj vezi s pragmatičkim aspektom (značenje riječi je njena upotreba u jeziku), a performativni aspekt jezika posebno se razmatra u onoj teoriji koja reflektira djelatni, odnosno performativni karakter jezika: *teorija govornih činova* (*theory of speech acts*) kod Austina i Searlea. Analitička filozofija jezika insistira na jasnoći i transparentnosti stila kojim se trebaju služiti filozofski proučavatelji jezika prilikom priopćavanja rezultata svoje analize. Ne tako rijetko, analitički se filozofi služe i formalnim jezikom, kao što je opća logika dala jak početak za razvoj analitičke misli (tradicija koja započinje s Gottlobom Fregeom i koja je preko Russella, Whiteheada i Wittgensteina udarila kamen temeljac ovom pravcu suvremene filozofije). Čak i kad se razmatraju metafore, analiza se rukovodi formalnim kriterijima – preneseni govor analizira se u precizno određenim terminima, analiza nikad iz formalno-analitičkog modusa ne prelazi u neki analoško-slikoviti, jer bi se time skrenulo s jasno određenog metodološkog pravca. Historijski aspekt jezika (npr. značenja nekih riječi) ne uzima se zasebno u razmatranje, nego je glavni naglasak na problemsko-sistematskom pristupu jezičnim formama.

S druge strane, u hermeneutici, jeziku se prilazi kao onome što nas dovodi u odnos prema svijetu, što u izvjesnom smislu stvara svijet. Kao ključna kategorija pokazuje se *smisao* (ne onako kako ga je koncipirao logičar Frege). On je više od pukog semantičkog termina – on je spona između čovjeka i svijeta, a isto tako i medij u kojem se konstruira sam jezik. Da nešto ima smisla ne znači samo da mu pridolazi određeno značenje nego i da je od značaja za nekoga. Smisao se pridaje ljudskim radnjama, odnosno akter – npr. prema zamisli Maxa Webera – sa svojim djelovanjem povezuje određeni smisao. Zato se

može reći da se ovdje stapaju semantički i pragmatički aspekt jezika (mnoge se sociološke teorije djelovanja otuda baziraju na fenomenološko-hermeneutičkoj osnovi). Jezik ima smisao koji valja tumačiti, tekstovi su prije svega one forme jezika u kojima se objektivira smisao – jezik se vidi u uskoj vezi s ontologijom (kod Heideggera). Smisao nije ograničen samo na jezične forme; naprotiv, ima ga i u artefaktima i umjetničkim djelima, a također se može pripisati i fenomenu života. No ipak, hermeneutika je prije svega fokusirana na tekstove kao jezične tvorevine. Model tekstualnog razumijevanja u hermeneutičkoj filozofiji je pragmatičan.³ Posebna pažnja ukazuje se *povijesnosti* jezičnog iskustva: o tome svjedoče Gadamerova izlaganja o djelatnoj povijesti i Blumenbergove metaforološke studije. Filozofija smisla, teorija razumijevanja i interpretacije (tekstova), historija pojmova i metafora – u ovim formama artikulira se hermeneutika jezika.

Jezik se promišlja i u raznim oblicima postmodernog mišljenja – jezik ovdje izmiče samom sebi, razmatraju se diferencije u jeziku koje ne podliježu čisto pojmovnoj diskriminaciji, tekst dobiva primat u odnosu na govor, metafore u odnosu na jasno definirane termine, performativnost postaje predmet refleksije, jasno je izražena retorička funkcija jezika, sama filozofija postaje stvar jezičnog stila, filozofi se igraju s jezikom (a možda i jezik s njima). U diskusiju se uvodi pojam *diskursa* koji posebno dominira u socijalnim i kulturološkim znanostima; postulira se i promišlja primat *pisma* nad glasom u sklopu kritike zapadnoeuropskog logocentrizma (Derrida); na razini teoretskog mišljenja dolazi do terminoloških inovacija, kreiranja posebnih termina koji se često preuzimaju iz drugog (znanstvenog) konteksta i kojem se daje novo značenje. Nije samo jezik kreativan po sebi – postmodernisti kreiraju vlastiti jezik. Kao primjeri takve tematizacije i transformacije jezika mogu se navesti Foucaultova teorija diskursa ili njegova teorija iskaza u *Arheologiji znanja*, Derridina dekonstrukcija, spajanje teorije naracije s teorijom govornih činova kod Lyotarda, Sloterdijkove igre s metaforama, itd. Kao posljedica »omekšavanja« jezičnih struktura dolazi do preispitivanja granice između propozicionalnih i ne-propozicionalnih jezičnih formi; kod nekih predstavnika postmodernog mišljenja briše se razlika između teorije i književnosti, realiteta i fikcije (na to su posebno reagirali kritičari postmodernog mišljenja kao Jürgen Habermas).⁴

³ Usp. Paul Ricœur, »Što je tekst? Objasniti i razumjeti«, u: Jure Zovko (ur.), *Klasici hermeneutike*, Filozofska biblioteka Speculatio, Zadar 2005., str. 264–285.

⁴ Usp. Jürgen Habermas, »Ekskurs o niveliranju rodne razlike između filozofije i književnosti«, u: Jürgen Habermas, *Filozofski diskurs moderne. Dvanaest predavanja*, Globus, Zagreb 1988., str. 176–201.

II.

Imamo tri tipična stila mišljenja u suvremenoj filozofiji, a samim time i tri shvaćanja – ali i tri načina upotrebe jezika. Kako sâm njen naziv kaže, analitička filozofija insistira na analizi izraza i iskaza kao glavnoj metodi, hermeneutička filozofija pak drži do razumijevanja riječi, rečenica i tekstova, odnosno do njihovog tumačenja, a postmoderna se filozofija igra s jezikom, kreira metafore i dekonstruira tekstove. Ti pristupi obično su jasno razdvojeni jedan od drugog, dakle, među njima nema miješanja.

Problem nastaje ako se s jezikom može postupati na sva tri načina: onda onaj koji koristi samo jedan način ne može sagledati predmet svog razmatranja iz kuta preostala dva (ili ostalih mogućih načina). Onaj koji analizira jezik ne tumači ga i ne dekonstruira; onaj koji ga pak tumači taj ga ne analizira i ne dekonstruira; onaj koji čini ovo posljednje, nije sklon analizi i interpretaciji. Kako očuvati pluriperspektivnost pristupa jeziku, ako se zauzme jedno od ovih stajališta? No, poanta i leži u tome da s jedne točke gledišta previdamo ono što se vidi s ostale dvije – svaki »izam« počiva na apstrakciji i redukciji onih aspekata predmeta koji se ne vide s vlastite točke gledišta. Svaki od predstavnika gore navedenih stajališta u filozofiji jezika smatra da je jedino njegov pristup jeziku adekvatan, a da su ostali pogrešni. Tko je onda od njih zaista u pravu? Odgovor je: *i nitko i svatko od njih*. Nijedno od tih stajališta ne može dati *cjelovit prikaz jezika*, ali s druge strane, svatko od njih ipak prikazuje barem *jedan aspekt* tog fenomena. Kao što semantički, interpretativni i performativni aspekt čine dio jedne suvisle cjeline, ona koncepcija jezika koja bi ga htjela prikazati u njegovoj cjelovitosti mora *integrirati* ta tri metoda pristupa prilikom proučavanja jezika. Ali kako je to moguće ako se oni međusobno isključuju? Prije nego što bude ponuđen odgovor na ovo pitanje, treba baciti pogled na dosadašnju historiju filozofije i pitati postoje li u modernoj historiji filozofije koncepti koji su pokušali nadići jednostranosti u istraživanju jezika i koji su samim time imali integrativan karakter. Navodim ovdje (kronološkim redom njihova pojavljivanja) tri pokušaja integrativnog sagledavanja jezika: *hermeneutičku logiku, narativnu pragmatiku i interpretacionizam*.

Diltheyev učenik Georg Misch smatrao je da se logika ne smije ograničiti na formalnu analizu iskaza i tražio proširenje »logičkih fundamenata«. Razvio je u zasebnim predavanjima logiku⁵ koja obuhvaća i elementarne forme artikulacije i komunikacije kao što su mimika, geste (posebno deiktičke geste), a zatim je ponudio genealogiju predmetne reference jezika (prijelaz od

⁵ Mischova logika ima predznak filozofije života. Usp. Georg Misch, *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens*. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens, Karl Alber, Freiburg/München 1994.

interjekcija k jednoriječnim rečenicama) i predikacije u okviru logike sudova, da bi svoj, nažalost suviše kasno objavljeni, projekt završio teorijom diskurzivnosti koja domenu suvislog govora dijeli na čisto diskurzivne konstatacije i evokativne izraze. U hermeneutičke logičare mogu se uvrstiti i Hans Lipps i Josef König (Lipps zastupa egzistencijalističku varijantu takve logike, anticipirajući pritom neke ideje kasnog Wittgensteina⁶ König razvija originalnu teoriju determinirajućih i modificirajućih predikata,⁷ proširujući time domenu formalne logike, a također daje i doprinos teoriji metafore koja se vidi u uskoj vezi s logikom).

U strukturalnom pogledu, hermeneutička je logika spoj hermeneutičkog i analitičkog pristupa jeziku. Može se reći da su »hermeneutički logičari« prije analitičkih filozofa zastupali *situacionističku* teoriju značenja, stav da značenje jednog izraza čini njegova upotreba u određenom kontekstu, određenoj situaciji. Pojam situacije se kod Lippsa poima u širem smislu: on uvijek označava određenu *ljudsku situaciju* koja čovjeka obavezuje na određenu jezičnu radnju. Prilikom govora čovjek nešto sa sobom čini, on zahvaća u vlastitu egzistenciju.

»Od situacije se nešto čini. Nju se oblikuje, nju koja prije toga u neku ruku još nije bila ništa. Ona svoj izgled mijenja kaleidoskopski ovisno o polju moći odluka u koje ona dospjeva. Upravo kao ustrajna i kao ono što se treba oblikovati putem odlikovanja situacija se pokazuje u zrcalu ljudske egzistencije.«⁸

Jedan od primjera koje Lipps daje za to situativno formiranje vlastite egzistencije putem izricanja riječi (ili drugačije iskazano: davanje egzistencijalnog pečata konkretnoj situaciji) jest *obećanje*. Njime je anticipirana analitička teorija govornih činova ili barem pripremljen teren za zajednička istraživanja analitičkog i hermeneutičkog (i »performativističkog«) karaktera. Jezik obavezuje onog tko govori na odgovor na danu situaciju (jezik je otuda »obavezujući«, njem. *verbindlich*). Time je ukazano na pragmatičko-aktivističku crtu jezika, ali to nije jedina spona između hermeneutičkog i analitičkog promišljanja jezika. Daljnji primjer srodnosti, ili barem ukrštavanja metoda, daje König svojim insistiranjem na *pravljenu formalnih razlika* između jezičnih izraza. Kada kažemo za nečiji govor da je »uzvisujuć« (ili »uzdižuć«), onda je to različito od onog slučaja u kojem nešto djeluje »uzvišeno« (prvi izraz

⁶ Lippsovo glavno djelo je *Hermeneutička logika* iz 1938. godine. Usp. Hans Lipps, *Hermeneutička logika*, Naklada Breza, Zagreb 2011.

⁷ König to čini u svojoj habilitacijskoj radnji iz 1937. godine, *Bitak i mišljenje*. Usp. Josef König, *Sein und Denken. Studien im Grenzgebiet von Logik, Ontologie und Sprachphilosophie*, Max Niemeyer, Halle a. d. Saale 1937.

⁸ H. Lipps, *Hermeneutička logika*, str. 22.

imenuje determinirajući predikat, predikat koji prikazuje objektivno svojstvo neke stvari, a posljednji izraz predstavlja modificirajući predikat, predikat koji opisuje dojam subjekta). Dakle, ovdje imamo analitički pristup u vidu jasnog razlikovanja tipa predikata, ali s druge strane, s tom se diferencijom markiraju razni vidovi iskustva i stava prema stvarima, što je od većeg interesa za hermeneutičku teoriju.

Neki predstavnici poststrukturalizma i postmodernizma u svoje su teorije jezika integrirali analitičke, a neki i hermeneutičke elemente. Tako Michel Foucault u *Arheologiji znanja* (1969.) razrađuje vlastitu teoriju iskaza koja se oslanja na Austinovu i Searleovu teoriju govornih činova, a Jean-François Lyotard u *Postmodernom stanju* (1979.) prisvaja Wittgensteinovu teoriju jezičnih igara i spaja je s teorijom naracije. U svojim analizama sebstva i problema drugog Paul Ricœur diskutira Kripkeovu teoriju vlastitih imena, a u svojoj knjizi o Freudu razrađuje hermeneutičku teoriju simbola.

Analitički pojam jezične igre, koji je uz to i pragmatičkog karaktera, u sklopu postmodernističke recepcije dobiva *strateški* prizvuk. Lyotard tako radikalizira Wittgensteinov pojam jezične igre i Searleov koncept govornog čina: »[G]ovoriti znači boriti se«, a »jezički postupci pripadaju općoj agonistici«. ⁹ Jezik je sam po sebi igra čiji je ishod otvoren:

»Stalno izmišljanje novih obrata, riječi i smisla, na nivou govora, u stvari doprinosi tome da jezik evoluirao i omogućuje velika zadovoljstva.« ¹⁰

Te jezične igre povezuju se u veće cjeline, *diskurse* (množina!), odnosno diskurzivne formacije, koje čine inkomenzurabilne forme uma. Lyotard u pluralističkoj maniri ostavlja te cjeline međusobno nepovezanim – smatra da nije potreban neki »meta-diskurs« koji bi ih povezivao: »univerzalnog pravila rasuđivanja za raznorodne vrste govora uglavnom nema«. ¹¹ To odbijanje (nasilnog) ujednačavanja diskursa ima i političke implikacije:

»Pošto se pokaže da je nadovezivanje jedne rečenice na drugu rečenicu problematično, i da je taj problem politički [*sic!*], [*treba* – dodatak D. S.] izgraditi filozofsku politiku pored politike koju vode 'intelektualci' i političari.« ¹²

Tako »raskol« postaje tema jedne filozofije koja u sebi spaja jezičku pragmatiku, teoriju naracije, retoriku i društvenu analizu. Lyotardova transverzalna

⁹ Žan-Fransoa Liotar, *Postmoderno stanje*, Bratstvo-Jedinstvo, Novi Sad 1988., str. 21.

¹⁰ Isto.

¹¹ Usp. Žan-Fransoa Liotar, *Raskol*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića/Dobra vest, Sremski Karlovci/Novi Sad 1991., str. 5.

¹² Isto, str. 6.

koncepcija diskursa i jezičnih igara je samo jedan od primjera *paralogijskog*¹³ pokušaja nadilaženja disciplinarnih granica prilikom razmatranja jezika.

Tzv. interpretacionizam nastaje ukrštanjem analitičkih filozofema i hermeneutičkih ideja. Günter Abel analitički proširuje pojam interpretacije, ali isto tako hermeneutički modificira analitički realizam pluralističkom pretpostavkom postojanja više »interpretacijskih svjetova«. On razvija troslojni model interpretacije (*kategorijalizira* (I_1) *habitualne* (I_2) i *tumačeće* (I_3) interpretacije), s tim što na svakom interpretativnom nivou imamo posla s različitim svijetom. Na neki način Abel prisvaja i dekonstrukcionističku argumentaciju time što tvrdi *da je svijet/sve interpretacija*. Hans Lenk je razvio vlastitu, ontološki neutralniju varijantu interpretacionizma, u kojoj je naglašena *konstruktivna* crta interpretacije, a u tu svrhu poziva se i na Kantovu transcendentálnu filozofiju, posebno njegovu teoriju *shematizma* (tako kreira pojam *shematske interpretacije*).

Pojam interpretacije nije samo hermeneutički termin. On se može koristiti u analitičke, pa čak i u dekonstrukcionističke svrhe. Upravo interpretacionisti proširuju smisao interpretacije:

»‘Interpretiranje’ se ovdje promatra kao riječ šireg opsega i bazalnije kvalitete naspram ‘razumijevanja’. [...] Interpretiranje s jedne strane i hermeneutičko ili jezičko-analitičko razumijevanje s druge nisu [...] simetrični procesi. Istina, svako je razumijevanje interpretiranje, ali nema svaki interpretacijski proces karakter razumijevanja (npr. nema ga opažanje, konstruiranje dijagrama, upotreba grafikâ funkcije i modelâ).«¹⁴

Abelova teza da je cijelo događanje *interpretacijsko događanje* bliska je stavovima dekonstrukcionista i ostalih poststrukturalističkih teoretičara jezika. Time je na neki način protumačena i ontologija, jer se sav bitak pretače u interpretacijske forme. »Otac« ovog radikalnog stava bio je Friedrich Nietzsche koji se s pravom može proglasiti »pra-interpretacionistom«. Nietzsche je anticipirao post-analitičko i postmodernističko poimanje interpretacije i potvrdio svoju profetsku viziju da se neki mislioci rađaju tek »posthumno«. ¹⁵ Tome treba pridodati mogućnost ukrštanja pojma interpretacije s onim konstrukcije (Lenk¹⁶), ali s onim pojmom konstrukcije koji je blizak kantovskim

¹³ Usp. o pojmu paralogije Ž.-F. Liotar, *Postmoderno stanje*, str. 98 i dalje.

¹⁴ Günter Abel, *Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1995., str. 16.

¹⁵ Najviše »interpretacionističkih« teza kod Nietzschea može se naći u njegovu nedovršenom *opus magnumu*: Friedrich Nietzsche, *Volja za moć. Pokušaj prevrednovanja svih vrijednosti*, Mladost, Zagreb 1988.

¹⁶ Usp. njegovu glavno interpretacionističko djelo: Hans Lenk, *Interpretationskonstrukte. Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1993.

transcendentalnim formama, odnosno shemama, pa se pojmovi mogu shvatiti kao *interpretacijski konstrukti* – čime se želi izbjeći nejasnoća prisutna u mnogim hermeneutičkim koncepcijama razumijevanja. U svakom slučaju, radi se o jednom epistemički složenom pojmu interpretacije.¹⁷

U hermeneutičkoj logici proširuje se domena logike, a hermeneutika se primjenjuje na diskurzivne forme; narativna pragmatika koristi se pojmom jezičke igre i daje mu novi smisao, pored već ustaljenog analitičkog; interpretacionizam diferencira značenje pojma interpretacije i oslobađa ga hermeneutičke nepreciznosti, a ujedno ostavlja prostor za konstruktivističke perspektive koje se posebno razvijaju u postmoderni (ne gubeći čak ni kontakt s tradicijom, kako pokazuje recepcija Kanta u tom kontekstu).

III.

Iako je svaki od ovih ukratko prikazanih pokušaja atraktivan i može inspirirati integrativno mišljenje,¹⁸ nijedan od njih nije koncipiran isključivo u svrhu nadilaženja jednostranog poimanja suštine jezika i kreiranja jedinstvenog rješenja tog problema koji je radikalno podijelio filozofsku scenu u posljednjih pola stoljeća. Ono što nedostaje i kod hermeneutičkih logičara i kod narativnih pragmatičara i kod interpretacionista jest svijest o tome da se radi na integriranju raznih filozofskih perspektiva bavljenja jezikom. Ono što razjedinjenost filozofskih stanovišta danas zahtijeva jest da se postave temelji istraživanja jezika koji bi uvažili svaki njegov aspekt i time udovoljili svakom

¹⁷ To kod Lenka pokazuje klasifikacija interpretativnih stupnjeva. On razlikuje čak šest stupnjeva (produktivna prainterpretacija, shematska interpretacija, jezično-konvencionalna konceptualizacija, uređujuća interpretacija, obrazlažuća interpretacija i, na kraju, tzv. metainterpretacija (interpretacija samih interpretacija). Usp. o tome ukratko Hans Lenk, *Philosophie und Interpretation. Vorlesungen zur Entwicklung konstruktivistischer Interpretationsansätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1993., str. 255–264.

¹⁸ Ne treba previdjeti priloge iz *izvanfilozofskih* disciplina za povezivanje perspektiva na polju proučavanja jezika. Ovdje posebno valja ukazati na pozitivnu provokaciju tzv. *kognitivne lingvistike* koja procese prisvajanja i upotrebe jezika vidi u uskoj vezi s izvjesnim neurofiziološkim procesima koji su predmet modernih neuroznanosti. Od posebnog je filozofskog značaja koncepcija »otjelovljenog mišljenja« (*embodied mind*), kako su je razvili kognitivni lingvisti George Lakoff i Mark Johnson, kao i njihova koncepcija *metafore* kao one jezične forme koja bitno prožima kognitivne procese. Usp. njihove recentne publikacije: George Lakoff/Mark Johnson, *Metaphors We Live by*, The University of Chicago Press, Chicago/London 1980.; George Lakoff/Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, Basic Books, New York 1999. Tako se analiza jezika u kognitivnoj lingvistici produktivno povezuje s hermeneutičkim (metaforološkim) i (barem u blažem smislu) postmodernističkim načinom mišljenja (*embodiment* kao pojam relevantan za teoriju performativnosti). Usp. također opsežan prikaz ove integrativne discipline u: Vyvyan Evans/Melanie Green, *Cognitive Linguistics. An Introduction*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2006.

interesu koji u okviru filozofije može postojati kada je ova materija u pitanju. Ovdje mogu samo skicirati pravac u kojem bi se eventualno trebalo krenuti, kako bi zaista bilo moguće etabliranje jedne *integrativne filozofije jezika*.

U suštini, radi se o dvije mogućnosti: jednu bih nazvao *horizontalnom*, drugu *vertikalnom*. Prva bi opcija bila integriranje samih učenja, dakle onih filozofija koje se jezikom bave iz svog partikularnog kuta, određenog različitim metodom. Ovisno o problemu kojim se filozof bavi, on bi mogao *varirati* istraživačku metodu: ako se bavi značenjem, preferirao bi analitički pristup, ako bi mu bilo stalo do šireg (životnog) konteksta, onda bi mu od koristi bila hermeneutička metoda, a ako bi mu bilo važno prikazati dinamiku emergiranja jezičnih procesa (recimo, u socijalnoj praksi), svakako da bi mu razrada performativne dimenzije najviše pomogla pri konceptualizaciji tih složenih procesa. Ova kombinacija perspektiva zahtijeva jedno fleksibilno stajalište, s kojeg se uspješno mogu izbjeći dogmatska skretanja s unaprijed zacrtanog puta koji vodi prema integrativnoj slici jezika. To stajalište ležalo bi na istoj razini sa svakim od dosad predloženih načina tematizacije jezika, pa bih zato ovdje govorio o horizontalnom rješenju integracije perspektiva. Na sličan je način svojevremeno Karl-Otto Apel pokušao zaobići jednostranosti anglosaksonske i kontinentalne filozofije kreiranjem zasebne metode, koja u sebi integrira već zastupljene metodološke koncepte – analitički, transcendentelni i pragmatistički pristup – tzv. metoda *transcendentalne pragmatike jezika*. Bez obzira na sve manjkavosti jednog ovakvog sintetičkog pristupa (neki bi čak rekli da se radi o ne baš originalnom eklektizmu), ipak je to pokušaj da se fenomeni prikažu cjelovitije i sadržajnije. (U izvjesnom se smislu i Jürgen Habermas može smatrati predstavnikom jednog ovakvog sinkretističkog stajališta.)

Druga bi mogućnost bila još zanimljivija, mada bi zahtijevala još više konceptualnog napora. U izvjesnom smislu ona je *orijentirana k objektu* jer ovdje je sam predmet mjerodavna veličina. Poanta ovog pristupa bilo bi razlikovanje aspekata i slojeva jezika na taj način da između njih možemo pretpostaviti izvjesne veze, pa čak i međuovisnosti (interdependencije), koje bi valjalo i zasebno istražiti. Može se krenuti od najelementarnijeg sloja jezika, njegove materijalnosti, samog zvuka, pa zatim redom analizirati realizaciju referentne funkcije u smislu ukazivanja na predmet (semantička razina), umještanje jezičnog izraza, odnosno znaka ili skupine znakova u neki kontekst ili njegovo izmještanje iz konteksta (pragmatička razina), a na kraju spajanje (stapanje) horizonata koji ograničavaju semantičko-pragmatičke okvire jezika u smislu njihove varijacije ili svjesne modifikacije (jezične igre i performativnost), odnosno opis slučaja u kojima sâm jezik kreira svjetove (simbolička razina – kako je to prikazano u filozofijama jezika Ernsta Cassirera ili Nel-

sona Goodmana).¹⁹ Ukoliko bi se tražila neka analogija s pluriperspektivnim koncepcijama na drugim poljima filozofske misli, onda ne bi bilo pogrešno izvjesnu sličnost u intenciji tražiti u pokušaju *reforme ontologije* koju je izvršio (ili barem pokušao izvršiti) Nicolai Hartmann. Hartmann fenomen bitka razlaže na četiri bivstvena sloja: anorganski, organski, duševni i duhovni, a zatim se bavi složenim vezama koje postoje između tih slojeva (što uključuje različite pravce i stupnjeve determinacije, pojavu kategorijalnog novuma itd.). Pravi izazov za filozofsku refleksiju jezika bilo bi analogno razrađivanje slojeva ili razina fenomena jezika, što bi također zahtijevalo proučavanje stupnja izvornosti ili relevantnosti i međusobne ovisnosti koje ovdje postoje, a možda bi i ovdje trebalo izvršiti izvjesnu hijerarhizaciju slojeva, kako je to u svojoj ontologiji učinio Hartmann.

Naravno, kako bi se i ovdje izbjegla multiplikacija pristupa jeziku, horizontalna i vertikalna razina integrativnog razmatranja jezika mogle bi se spojiti i tako dati prostor, u punom smislu te riječi, integrirajućem mišljenju. U suštini, moraju se integrirati metode s jedne i sadržaji (točnije: aspekti jezika) s druge strane. Lako je povezivati slične pozicije (npr. one analitičkog mišljenja) na *istoj razini*. Potrebno ih je vertikalno povezati s drugačijim pozicijama (recimo, onim hermeneutičkim), a to znači – izvesti istraživanje jezika na *više razina*. Ili na razini samog jezika razlikovati one aspekte koji se najjasnije mogu obraditi jednom od metoda, pa tako tu metodu koristiti prilikom tematizacije tog aspekta (npr. način na koji se najbolje može prikazati normiranje značenja prilikom uspostavljanja neke terminologije jest onaj koji je dan u formalno-analitički orijentiranim formatima kao što su logička ili logičko-semantička propedeutika;²⁰ ako se želi istražiti *kako* i *zašto* nastaju nesporazumi u komunikaciji, treba preferirati onu metodu kojom se nesporazum može prikazati ne kao čista negacija razumijevanja, nego kao posljedica uvijek drugačijeg razumijevanja govora Drugog, kako je to, barem djelomično, razmatrano u hermeneutičkoj filozofiji; fluidnost upotrebe jezika može se najadekvatnije istražiti ako se ta fluidnost prenese i na samu metodu istraživanja: otuda pojmovi jezičnog čina ili jezične igre, koji mogu biti efikasno upotrijebljeni u pragmatičkim koncepcijama jezika, gdje se reflektira značajan utjecaj društva na jezičku praksu, ali isto tako mogućnost generiranja socijalnih procesa putem jezičnih sredstava). U integrativnoj filozofiji jezika svi ti aspekti mogu se

¹⁹ Ernst Kasirer, *Filozofija simboličkih oblika, Knjiga 1: Jezik*, BMG, Beograd 2000.; Nelson Goodman, *Načini svjetovorstva*, Disput, Zagreb 2008.

²⁰ Primjere takvih jezičnih teorija nalazimo u sljedećim publikacijama: Wilhelm Kamlah/Paul Lorenzen, *Logische Propädeutik. Vorschule des vernünftigen Redens*, Bibliographisches Institut, Mannheim ²1973; Ernst Tugendhat/Ursula Volf, *Logičko-semantička propedeutika*, Narodna biblioteka »Dr Dušan Radić«/Plato, Vrnjačka Banja/Beograd 2000.

istražiti *zajedno*: način kako se stvara zajednička baza za upotrebu jasno određenih termina, također, kako se bez obzira na to mogu pojaviti nesporazumi tokom upotrebe tih termina i naposljetku kako se u određenom diskursu (npr. nekoj znanosti) njihovim povezivanjem formira jezična igra ili kako se ona ovdje može uspješno izvesti.

Integrativnu filozofiju jezika možemo konfrontirati s dva prigovora. Jedan se tiče same prirode jednog takvog teoretskog poduhvata, a drugi, kao strukturalno dublji, usmjeren je na suštinu samog filozofskog propitivanja stvari. Tako bi jedan prigovor mogao glasiti da se jedna takva koncepcija jezika kakva je ovdje ugrubo predstavljena ne može smatrati originalnom tvorinom – ona je nastala »spajanjem« različitih, nespojivih koncepata i kao takvoj joj pridolazi karakter nečeg lažnog, pa čak i parazitskog. Međutim, na taj bi se prigovor moglo odgovoriti protuargumentom da takav pristup pokušava odgovarati prirodi samog fenomena koji istražuje – želi prikazati samu kompleksnost jezika, umjesto da njegovu kompleksnost određuje shodno zauzetoj perspektivi (npr. da je jezik samo sredstvo za prijenos značenja ili da je »kuća bitka« ili da je igra znakova, itd.). Integrativni koncept jezika ne počiva na izoliranju pojedinih aspekata nego na njihovom skupnom sagledavanju, što je u skladu s prirodom integrativnog mišljenja: ono je konjunktivno, a ne disjunktivno (to znači da ono ne počiva na isključujućem izboru pozicije A ili pozicije B, nego da se u razmatranje heterotetički uključuju i pozicija A i pozicija B kao i druge pozicije). Drugi prigovor u suštini produbljuje prvi: filozofija može operirati samo u modusu pozicionalnog mišljenja, dakle, s određene točke gledišta, s time što bi onda najbolja točka gledišta bila ona koja kompleksnost predmeta određuje na taj način da se jedan njegov aspekt nadredi drugima kao manje relevantnim ili manje reprezentativnim (predodžba da je jezik instrument mišljenja jest određenje s točke gledišta idealizma, da je autonomno događanje daje se sa stanovišta holizma, da je jezik u suštini ludičkog karaktera nastaje na presjeku analitičkih i performativističkih razina mišljenja, itd.). Tko želi u svoj govor o nekom predmetu uključiti sve perspektive na kraju ne kaže ništa određeno o tom predmetu. Ali izazov za integrativnu filozofiju jezika, kao i za integrativno mišljenje uopće, leži upravo u tome da se s jedne strane misli pluripozicionalno, a s druge da se sagleda tome odgovarajuća polimorfnost predmeta koji se opisuje. Sam konkretni opis u pluriperspektivnom modusu mora pokazati na koji je način to moguće – lako je o nečemu imati opću ideju i osmisлити sintetičku koncepciju, daleko je teže to konkretno prikazati na papiru. Stoga ovdje prikazanu ideju integrativne filozofije jezika treba pokušati izvesti u vidu konkretnog projekta, jer ukoliko se to ne učini, onda ta ideja ostaje puka utopija.

Glavno metodološko načelo »nove filozofije jezika« tako bi moglo glasi-
ti: »Filozofi su jezik samo različito tumačili, ali radi se o tome da se njegovo
shvaćanje izmijeni – u duhu integrativnog mišljenja!«

Literatura

Abel, Günter: *Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1995.

Evans, Vyvyan / Green, Melanie: *Cognitive Linguistics. An Introduction*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2006.

Goodman, Nelson: *Načini svjetotvorstva*, Disput, Zagreb 2008.

Habermas, Jürgen: *Filozofski diskurs moderne. Dvanaest predavanja*, Globus, Zagreb 1988.

Kamlah, Wilhelm / Lorenzen, Paul: *Logische Propädeutik. Vorschule des vernünftigen Redens*, Bibliographisches Institut, Mannheim 21973.

Kasirer, Ernst: *Filozofija simboličkih oblika, Knjiga 1: Jezik*, BMG, Beograd 2000.

König, Josef: *Sein und Denken. Studien im Grenzgebiet von Logik, Ontologie und Sprachphilosophie*, Max Niemeyer, Halle a. d. Saale 1937.

Lakoff, George / Johnson, Mark: *Metaphors We Live by*, The University of Chicago Press, Chicago/London 1980.

Lakoff, George / Johnson, Mark: *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, Basic Books, New York 1999.

Lenk, Hans: *Interpretationskonstrukte. Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1993.

Lenk, Hans: *Philosophie und Interpretation. Vorlesungen zur Entwicklung konstruktivistischer Interpretationsansätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1993.

Liotar, Žan-Fransoa: *Postmoderno stanje*, Bratstvo-Jedinstvo, Novi Sad 1988.

Liotar, Žan-Fransoa: *Raskol*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića/Dobra vest, Sremski Karlovci/Novi Sad 1991.

Lipps, Hans: *Hermeneutička logika*, Naklada Breza, Zagreb 2011.

Misch, Georg: *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens*, Karl Alber, Freiburg/München 1994.

Nietzsche, Friedrich: *Volja za moć. Pokušaj prevrednovanja svih vrijednosti*, Mladost, Zagreb 1988.

Ostin, Dž. L.: *Kako delovati rečima. Predavanja na Harvardu 1955. godine*, Matica srpska, Novi Sad 1994.

Ricœur, Paul: »Što je tekst? Objasniti i razumjeti«, u: Jure Zovko (ur.), *Klasici hermeneutike*, Filozofska biblioteka Speculatio, Zadar 2005., str. 264–285.

Serl, Džon: *Govorni činovi*, Nolit, Beograd 1991.

Tugendhat, Ernst / Volf, Ursula: *Logičko-semantička propedeutika*, Narodna biblioteka »Dr Dušan Radić«/Plato, Vrnjačka Banja/Beograd 2000.

Vitgenštajn, Ludvig, *Filosofska istraživanja*, Nolit, Beograd 1969.

Asketska etika kao integrativna etika

Sažetak

Metodološke podjele u etici imaju fundamentalne posljedice, kako na konceptualnom planu, tako i na planu praktične primjenjivosti takvih etika. Te podjele rezultat su preuzimanja širih teorijskih opredjeljenja, ali istovremeno i rezultat senzibiliteta i onoga što se u hegelijanskoj tradiciji ponekad naziva »moralnim instinktima« pojedince. Deontološki, konsekvencijalistički, vrlinski, razvojni i drugi metodološki modeli etikâ doveli su do multipliciranja standardâ etičkog mišljenja. Taj proces bio je filozofski i intelektualno plodan, ali je istovremeno proizveo bitne probleme u praktičnoj filozofiji, a pogotovo u primijenjenim područjima filozofije koja zahtijevaju konkretan odnos između ključnih vrijednosti kojima se neka etika rukovodi i specifičnih moralnih izazova kojima se osoba koja takvu etiku prihvaća obraća. Suvremeno doba u svojoj prijelomnosti istinski zahtijeva okretanje od metodološkog i konceptualnog redukcionizma i usvajanje sintetičko-integrativnih modela mišljenja u etici. No pitanje koje se u tom kontekstu postavlja jest koja vrsta konkretnih preskriptivnih etičkih modela, koji već postoje, može biti reinterpretirana ili razvijena s potencijalom da zaista predstavlja integrativnu etiku. U ovom tekstu razmatra se asketska etika, prije svega kršćanska etika, kao dobar kandidat za jednu obuhvatnu i integrativnu etiku. U cilju osvjetljavanja potencijala asketske etike da integrira elemente eudaimonističke etike i etike dužnosti, vrlinske etike, konsekvencijalističke i deontološke etike, na različitim razinama, u tekstu se se u fokus razmatranja postavljaju dva ključna i provokativna pitanja: (1) U kojoj mjeri asketska etika »negativna« i zasnovana na načelima odricanja, a u kojoj mjeri sadrži pozitivan dinamički sadržaj, te može li se razviti interpretacija asketske kršćanske etike u kojoj bi ona bila sposobna integrirati pojam zadovoljstva u značenju »eudaimonia«? (2) Je li asketska etika u stanju generirati konkretna moralna pitanja koja bi sugerirala etičko opravdanje postupaka, a koja bi značenjski integrirala različite metode etičkog mišljenja (u minimalnom slučaju deontološko, konsekvencijalističko i vrlinsko etičko rasuđivanje). Ako bi ovo razmatranje pokazalo da asketska etika može postići oba navedena cilja, moglo bi se zaključiti da je ona dobar kandidat za jednu opću integrativnu etiku. To, naravno, ne bi podrazumijevalo da je asketska etika jedina potencijalno integrativna, ali bi svakako omogućilo jedno šire razumijevanje asketizma kao praktičnog načina razmišljanja o postizanju filozofski »dobrog života«. Istovremeno, razmatranje karakteristika asketizma kao potencijalno integrativne etike otvorilo bi jedan dodatni put formuliranju općih kriterija koje praktična integrativna filozofija, a posebno etika, treba ispuniti da bi zadovoljila sintetičke zahtjeve prijelomnog vremena.

Određenje asketske etike

Asketska etika može se uvjerljivo definirati kao etika zasnovana na ideji o odricanju od zadovoljstva. To odricanje obično je neposredno te se opravdava bilo putem direktnog upućivanja k dogmatskom religijskom sadržaju (odricanje kao pokazivanje ljubavi prema Bogu) ili instrumentalno, kao optimalan način za postizanje određene vrste »dobrog života«. Asketska etika dominantna je vrsta religijske etike, uključujući i kršćansku etiku. Ona se u zapadnoj filozofiji historijski povezuje sa stoicizmom, koji je vršio značajan utjecaj na formiranje praktične kršćanske etike. Stoičko razumijevanje asketizma bilo je instrumentalno: odricanje od neposrednih zadovoljstava i zadovoljavanja potreba koje nisu nužne omogućava drugu vrstu zadovoljstava koja su važnija: postizanje životnog mira, odsustvo problema i gubitaka koji često slijede aktivno traganje za zadovoljstvom, i ostvarenje kontinuiteta »dobrog života«.

Slična je, međutim, i koncepcija asketizma koja karakterizira epikurejsku etiku za koju se, površno promatrano, često tvrdi da je suprotna stoicizmu. Kao i stoici, i epikurejci su inzistirali na specifičnom izboru zadovoljstava, koje su, za razliku od stoika, otvoreno nazivali »zadovoljstvima«, tvrdeći da je glavni kriterij za životne izbore upravo »zadovoljstvo«. Međutim, utilitistička kalkulacija održivog zadovoljstva epikurejce je dovela do minimalističkog učenja o zadovoljstvu: oni su razlikovali »prirodne« i »nužne« potrebe, smatrajući da »mudar čovjek« neće težiti zadovoljavanju svih svojih prirodnih potreba, nego samo onih bez kojih život ne bi bio moguć, to jest nužnih potreba. Primjera radi, Epikurejci su smatrali da je seks prirodna potreba, ali ne i nužna, i zagovarali su život u relativnom celibatu, kako bi se izbjegla uznemiravanja i problemi koji potječu iz aktivnog seksualnog života. Oni su smatrali da zadovoljstva koja potječu iz prijateljstva daleko prekoračuju seksualna zadovoljstva, uživanje u akumuliranju vlasti u društvu ili sudjelovanju u javnom životu, pa su zagovorali povučen život u zatvorenoj zajednici prijatelja, a te principe provodili su u jednom kvazi-samostanskom kontekstu »epikurejskog društva vrta«. Sam Epikur umro je u mukama od teške bolesti, ali je na samrti izjavio da je njegov život u ukupnom zbroju bio pun zadovoljstava, uključujući i samo umiranje, jer su »zadovoljstva« razgovora sa prijateljima bila daleko veća od bolova tjelesne bolesti (Inwood, 1985; Fatić, 2013a).

Stoga se može zaključiti da su obje glavne forme helenističke etike već bile asketske te da je kasniji razvoj praktične kršćanske etike predstavljao produbljivanje naslijeđenog razumijevanja asketizma, kako iz stoicizma, tako i iz epikurejstva, imajući u vidu prostorno i vremensko prožimanje ovih dviju škola i dvaju etičkih učenja. Dakle, mogli bismo razumno tvrditi da je asketska etika u kršćanskom kontekstu tekovina helenističke filozofije, prožeta krš-

ćanskom dogmom i učenjem o praktičnim uvjetima za osobno spasenje, a u sadržajnom smislu zasnovana na odricanju od neposrednog zadovoljstva kao uvjetu za »dobar život«. Ova vrsta etike nije karakterizirala pred-helenistički period jer su dominantna shvaćanja dobra i dobrog života bila obilježena refleksijama o hijerarhiji dobara, kao u platonizmu, ili o hijerarhiji vrlina, kao kod Aristotela, s idejom o pronalaženju optimalne količine zadovoljenja u svjetlu ideala o postizanju viših, intelektualnih vrlina kao glavnom cilju filozofskog ili »ispitanog« dobrog života. U tom kontekstu postoji izvjestan diskontinuitet između platonizma i aristotelovskog nasljeđa s jedne strane, i prve pojave asketske ili minimalističke etike u helenizmu.

Asketska etika ima brojne kasnije forme, ali će za naše razmatranje ovdje biti dovoljan osnovni definicijski okvir koji smo naveli, naime ideja o »dobrom životu« kao kontinuitetu održivog zadovoljstva koje podrazumijeva uživanje u minimalističkim zadovoljstvima i generalni stav odricanja od ekstremnih i neposrednih zadovoljstava u cilju postizanja mirnog kontinuiteta.

U prvom dijelu ovog teksta promatrat ćemo *vrijednosnu strukturu* asketske etike: u kojoj mjeri je ona »negativna«, to jest dokle u njoj seže norma »odricanja«, i uključuje li takva etika i pozitivan dinamički (motivacijski) sadržaj koji nije zasnovan na odricanju, nego na zadovoljstvu. Odnos između zadovoljstva i odricanja u asketskoj etici je, po našem uvjerenju, u kršćanskoj etici naslijeđen iz prividne suprotstavljenosti između stoičke i epikurejske etike, iako je u kontekstu kršćanske etike, osim u radovima Pierrea Gassendija, naslijeđe epikurejstva bilo zapostavljeno (Spink, 1960). U prvom dijelu teksta napraviti ćemo i iskorak u razmatranju same kršćanske soteriološke dogme i razmotriti postoji li perspektiva u kojoj je zadovoljstvo ne samo dopustiv, nego i *nužan* element kršćanske soteriologije. Ovim razmatranjem će se, vjerujemo, pokazati da je kršćanska etika vrijednosno integrativna, to jest da sabire uzajamno naizgled nesuglasne vrijednosti poput odricanja i zadovoljstva.

U drugom dijelu teksta provjeriti ćemo može li asketska etika biti integrativna u *metodološkom smislu*. Osnovno pitanje koje ćemo ovdje postaviti jest može li asketska etika istovremeno, kroz praktična pitanja koja otvara u praktičnoj primjeni, zadovoljiti više osnovnih metodoloških etičkih kriterija: deontološki, konsekvencijalistički i vrlinski. Drugim riječima, pitanje koje ćemo postaviti u drugom dijelu teksta glasi: može li asketska etika zasnovati jedan obuhvatan praktični životni moral, koji će istovremeno uključivati i deontološke principe, i konsekvencijalističko opravdanje, i odgovarajuće koncepcije vrline. Ukoliko je takva perspektiva promatranja asketske etike moguća i održiva, tada se može zaključiti da je asketska etika obuhvatna i metodološki integrativna, praktično primjenljiva životna etika.

Odricanje od zadovoljstva u kršćanskoj etici

Pitanje o ulozi koju zadovoljstvo igra u kršćanskoj etici u bliskoj je vezi s teorijskom debatom o odnosu između kršćanske etike, s jedne strane, i ukupne kršćanske soteriologije, s druge strane. Centralno pitanje ove debate jest: je li, sa soteriološke, spasenjske točke gledišta, pridržavanje normativnih postavki kršćanske etike samo po sebi *dovoljan uvjet* za spasenje. Na jednoj strani ove debate leži shvaćanje – koje prije svega karakterizira protestantsku tradiciju – da, u onoj mjeri u kojoj spasenje zavisi od ljudskog djelovanja (ono također, nezavisno od ljudskog djelovanja, presudno ovisi o Božjoj milosti i poniznosti), poštovanje moralnih normi koje potječu iz kršćanske etike postaje nužan i dovoljan uvjet za spasenje. Karl Barth, naprimjer, opisuje uvjete za spasenje kao »imitiranje Boga« od strane kršćana, što se ogleda u njihovu poštovanju Božjih zapovjedi (Barth, 1928; 1979; 1981; Parsons, 1987). Iz tog shvaćanja proizlazi da, uopćeno govoreći, dok god čovjek živi životom kršćanskih vrlina, on zadovoljava nužne i dovoljne uvjete za spasenje.

Na drugoj strani debate stoji stav da poštovanje kršćanske etike samo po sebi, iako nužan, nikako nije i dovoljan uvjet za spasenje. Ovaj stav upućuje na zaključak da je moguće živjeti savršeno kršćanski moralan život, a ipak, osobnom krivnjom, »promašiti cilj«, to jest ne uspjeti u naporima usmjerenima k spasenju. Ovaj drugi stav karakterističan je za pravoslavno i, u značajnoj mjeri, rimokatoličko bogoslovlje (Gustafson, 1978; Christensen, 1993; Popović, 1999).

Naša perspektiva u ovom tekstu nije bogoslovska, nego je filozofska, ali su navedena dva stanovišta o ulozi kršćanske etike u kontekstu kršćanske soteriologije temeljni kontekst u kojem ćemo se, po prirodi stvari, kretati. Ovoj osnovnoj debati obratit ćemo se razmatranjem načina i mjere u kojoj pojam zadovoljstva ili, u jačem značenju, uživanja, koji je tradicionalno sastavni dio filozofskog razumijevanja »dobrog života«, igra ulogu u asketskoj, kršćanskoj eshatologiji. U ovom razmatranju pokazat ćemo da upravo analiza uloge zadovoljstva u kršćanskoj etici daje i odgovor na navedenu dilemu o tome je li etika za kršćansku eshatologiju dovoljna za spasenje. Pokazat će se da je Humeova ideja o kultiviranju karaktera kao praktičnom procesu izgradnje pojedinačnih vrlina, sagledana u kršćanskom soteriološkom kontekstu, ključ za opisanu dilemu i istovremeno putokaz k razumijevanju ključne uloge zadovoljstva kako u kršćanskoj soteriologiji, tako i u kršćanskoj etici. U tekstu ćemo argumentirati da uvjeti za kršćansko spasenje podrazumijevaju kultiviranje specifičnog kršćanskog *karaktera* kroz praktičnu izgradnju kršćanskih vrlina, a da takav karakter podrazumijeva ne samo kognitivne i voljne elemente, nego i specifičan *senzibilitet*, koji omogućava *nalaženje zadovoljstva* u samom prakticiranju vrlina kao konačnom uvjetu za spasenje.

U programskom spisu praktične epikurejske etike, Epikurovim *Osnovnim mislima*, nalaze se i sljedeći stavovi pod brojevima 1, 2, i 34:

- »1. Blaženo i vječno (neprolazno) biće (božanstvo) ni samo nema nikakvu tegobu, niti opterećuje neko drugo biće tegobom. Zato ne zna ni za gnjev ni za pristranost, jer sve to u sebi sadrži slabost.
2. Smrt za nas ne znači ništa, jer tijelo koje se rastvara ne osjeća ništa. A što je bez osjećaja, to za nas nema nikakva značenja.
34. Nepravda sama po sebi nije nikakvo zlo, nego je zlo samo u posljedicama, to jest u strahu od pitanja hoće li djelo ostati skriveno od sudaca koji su određeni da kažnjavaju.« (Laertije, 2003: 376, 379)

Ovi navodi jasno ukazuju na aspekte epikurejstva koji su s kršćanske točke gledišta neprihvatljivi i zbog kojih je Epikurov suvremenik Timon za njega izjavio:

»Posljednji od filozofa prirode i nebestidni došao je sa Samosa, sin jednog učitelja gramatike, najneodgojeniji od svih.« (Laertije, 2003: 338)

Upravo su takvi stavovi bili uzrokom interpretacije epikurejske etike kao »hedonističke«, u bitnome suprotstavljene stoičkom asketizmu.

Postoje, međutim, sasvim različiti aspekti epikurejstva koji navode na ozbiljno preispitivanje stava o površnom »hedonizmu« epikurejske etike:

- »5. Nemoguće je živjeti u zadovoljstvu, a ne uživati mudro, dobro i pošteno; nemoguće je, također, živjeti mudro, dobro i pravedno, a ne živjeti u zadovoljstvu. Tko ne može tako živjeti, tj. mudro, dobro i pravedno, ne može živjeti ugodno.« (Laertije, 2003: 376)
- »3. Granica veličine osjećaja zadovoljstva uklanjanje je svega što izaziva bol. Jer tamo gdje postoji zadovoljstvo, sve dok ono traje, tamo nema ni tjelesne ni duševne boli, ni jedne ni druge.« (Laertije, 2003: 376)
- »15. Prirodno bogatstvo ima granice i lako se stječe; ali bogatstvo za kojim težimo u glupoj žudnji seže u beskraj.« (Laertije, 2003: 377)
- »19. Neograničeno vrijeme u sebi krije isto zadovoljstvo kao i ograničeno vrijeme, ako granice zadovoljstva pravilno odmjerimo razumom.« (Laertije, 2003: 378)

Već na prvi pogled postaje jasno da u *Osnovnim mislima* 5, 3, 15 i 19 praktički ništa nije u direktnoj suprotnosti s osnovnim postulatima kršćanske etike. Ovi i mnogi drugi stavovi u epikurejskim spisima pokazuju da su Epikurejci bili vrlo daleko od zagovaranja neumjerenog načina života. »Račun zadovoljstva«, koji je od centralnog značaja za epikurejsku etiku, upućuje na zaključak da tih, povučen život u grupi prijatelja, usredotočen na minimum »nužnih potreba«, rezerviran čak i prema nekim od »prirodnih potreba«, osigurava trajno zadovoljstvo koje je prije svega određeno kao odsustvo boli:

- »21. Tko poznaje granice života, zna da se lako može smoći sve što je potrebno da bi se uklonila bol zbog neimaštine i da se čitav život učini savršenim i potpunim. On više ne osjeća nikakvu potrebu za stvarima koje sa sobom donose samo mučne i teške borbe.« (Laertije, 2003: 378)
- »27. Od svega onoga što nam mudrost stvara da bismo osigurali sreću kroz čitav život, najveća je stvar stjecanje prijateljstva.« (Laertije, 2003: 379)

U praktičnom životu kršćanskih crkava, koji je, uz utjecaj osnovne dogme, oblikovao praktičnu kršćansku etiku, sumnjičavost prema zadovoljstvu kao potencijalno problematičnom za postizanje kršćanskih vrlina u velikoj je mjeri rezultat običajnosti, a manje konceptualna i logička posljedica kršćanske soteriologije. Dobar dio razloga za ovo običajno nasljeđe leži u kantovskom duhu moderne filozofske tradicije. Kantov stav, koji je obilježio cijelu jednu eru etičkog mišljenja, bio je da se puna moralna vrijednost radnje pokazuje samo onda kada pojedinac čini moralno ispravan izbor isključivo iz osjećaja moralne dužnosti, a ne zbog ugodnih osjećaja koja mogu pratiti takav izbor. Drugim riječima, za Kanta, plemenitije je postupati moralno ispravno kada takvo djelovanje izaziva odricanje i patnju, nego kada donosi zadovoljstvo i ugodu. Ova vrsta logike susretala se s ironičnim opaskama filozofa koji su se »ispričavali što im je ugodno da čine dobro«. Pokazat će se, međutim, da je kantovski apsolutizam dužnosti, uprkos prividnom slaganju, u bitnome sasvim nekongruentan s kršćanskom soteriologijom.

Moralno zadovoljstvo i izgradnja karaktera

Ako pretpostavimo da život u kršćanskoj zajednici, koji njedri praktičnu kršćansku etiku, podrazumijeva izgradnju određenih karakternih osobina koje odvajaju kršćanina od nekoga tko to nije, onda je razumno pretpostaviti da osoba s izgrađenim kršćanskim karakterom ne bi bila indiferentna prema moralnim normama, nego bi, postupajući ispravno, osjećala izvjesno intelektualno zadovoljstvo. Slično tome, osoba s devijantnim karakterom osjećat će zadovoljstvo u kršenju moralnih normi, što je danas izvanredno dobro dokumentirana činjenica u psihologiji, sociologiji i, posebno, kriminologiji.

U stvari, u kršćanstvu postoje snažne dogmatske osnove koje sugeriraju da spasenje uopće nije moguće bez izgradnje moralnog karaktera, čak i ako čovjek, primjenom jednostavne discipline na sebi, stalno postupa formalno moralno ispravno. Drugim riječima, postoje dogmatske, ali i tradicionalne osnove za stav da izgradnja moralnog karaktera nije moguća bez razvijanja »moralnog senzibiliteta«, to jest sposobnosti da se razviju sklonosti moralnog ispravnog djelovanja, a samim time i da se pri takvom djelovanju osjeća »moralno zadovoljstvo«. Jedna posebno slikovita kršćanska soteriološka doktrina

koja ilustrira ovaj princip jest »doktrina o mitarstvima« u sklopu pravoslavne predaje, koju su, između ostalih, izlagali sv. Ivan Damaščanski, episkop Ignacije Briančaninov i naš američki suvremenik, otac Seraphim Rose.

Pod »mitarstvima« se podrazumijeva serija iskušenja kroz koja duša prolazi neposredno po napuštanju tijela poslije smrti tijela, a koja, na izvjestan način, testiraju sklonosti duše. Svako iskušenje odnosi se na neku vrstu duševne strasti. Pošto smisao ovih iskušenja više nije da se, kao tijekom života, pokaže snaga volje da se čovjek odupre iskušenjima, jer duša poslije smrti više ne može sagriješiti, njihov je smisao da ispitaju kršćanski karakter, uključujući i senzibilitet (»sklonosti duše«) koji je kršćanin izgradio tijekom života. To znači da je moguće živjeti potpuno kršćanski moralan život primjenom discipline i kontrole svojih poriva, ali istovremeno zadržati »sklonosti duše« koje nisu u skladu s kršćanskim vrlinama. Poslije smrti, mitarstva testiraju ovaj poslednji stupanj usavršavanja i samo oni kršćani koji su kultivirali senzibilitet koji zadovoljstvo nalazi u vrlinama, a ne u porocima, zaslužuju Carstvo Nebesko.

U petoj pjesmi molitvenog kanona Bogorodici koju o. Rose pripisuje sv. Ivanu Damaščanskom, između ostalog stoji:

»Podaj mi, Vladičice, da bez tuge prođem pored mislenih tirana i hordi mučitelja u zraku, da bih Tebi, pozdravljenoj radosno od Anđela, i ja radosno uskliknuo: Raduj se, svim ljudima nado nepostidna!« (Rose, 1994: 252)

Sv. Makarije Egipatski, osnivač redovništva, kaže:

»Kada ljudska duša napusti tijelo, događa se veliki misterij. Ako je duša sklona grijesima, pojavljuju se grupe demoni i otpalih anđela, te snage tame preotimaju dušu i čvrsto je drže na svojoj strani. Nitko se ne bi trebao iznenaditi zbog ovoga. Ukoliko se, živeći u ovom svijetu, čovjek njima podčinjavao i činio sebe njihovim robom, utoliko više je, poslije smrti, on u njihovoj vlasti. (...) Poput poreznika koji sjede u uskim prolazima i otimaju od prolaznika, tako i demoni prate duše i otimaju ih: a kada duša napusti tijelo, *ako nije savršeno pročišćena*, demoni joj ne dopuštaju da se uzdigne do Nebeskih Naselja u susret svome Gospodinu, već ih zračni demoni vuku nadolje.« (Chrysostomos et al., 1988; istaknuo A. F.)

U riječima sv. Makarija posebno je značajno spominjanje »savršenog pročišćenja duše«, što očigledno upućuje na pročišćenje sklonosti, a ne samo na ispravno djelovanje u kantovskom smislu.

Jedan od najpoznatijih opisa mitarstva pripisuje se sv. Teodori Solunskoj i uključuje sljedeća iskušenja poslije smrti, koja po rastućoj težini odgovaraju ozbiljnosti odgovarajućeg grijeha: (1) gnjevu, (2) laži, (3) osuđivanju drugih i klevete, (4) proždrljivosti, (5) lijenosti, (6) krađi, (7) ljubavi prema novcu, (8) zelenašenju, 9) nepravednosti, (10) zavisti, (11) ponositosti, (12) zlovolj-

nosti i zamjeranju drugima, (13) bezobzirnosti, (14) ubojstvu, (15) bavljenju magijom, gatanjem, trovanjem i bacanjem kletvi, (16) bludu, (17) bračnoj nevjernosti, (18) sodomiji, (19) krivokletstvu, te (20) okrutnosti i nedostatku suosjećanja (Panteleimon, 1996).

Zanimljivo je razmotriti hijerarhiju iskušenja i grijehova po stupnju ozbiljnosti prema sv. Teodori: najteži grijeh je nedostatak kršćanske ljubavi i suosjećanja, teži i od tradicionalno shvaćenih najozbiljnijih grijehova kao što su krivokletstvo ili ubojstvo. Iz doktrine o mitarstvima jasno se može vidjeti vrijednosna struktura kršćanske etike, koja je neusporedivo životnija i primjerenija jednom poretku odnosa zasnovanom na uzajamnoj simpatiji, suosjećanju, opraštanju i prihvaćanju, nego što se to može zaključiti iz pretežno »sudbene« slike o uvažavanju Božjih zapovijedi koja je česta u teološkim raspravama, ali i u crkvenoj praksi (o konceptualnom doseg u etike zasnovane na simpatiji i suosjećanju vidjeti: Fatić, 2013c).

Doktrina o mitarstvima suštinski je značajna za razumijevanje uloge moralnog zadovoljstva, ali i zadovoljstva uopće, u odnosu na razvoj psihodinamike »dobrog života« u kršćanskom kontekstu. Ova doktrina upućuje na zaključak da je moguće činiti dobro (recimo, uslijed »stuktornog nasilja« društvenih normi i pritiska zajednice, obitelji ili uslijed snažne samodiscipline – humeovskog »samoprisiljavanja«, *self-interruption*), a istovremeno zadržati sklonost činjenju grijeha. Ova je perspektiva u direktnoj suprotnosti s kantovskim apriorizmom dužnosti. Prema kantovskom shvaćanju, čovjek se u svijetu treba orijentirati na osnovu dužnosti u formi kategoričkih moralnih zahtjeva. Za Kanta, svi moralni zahtjevi kardinalni su po karakteru: ne može biti nikakve hijerarhije moralnih principa, i svi oni potječu iz jedinstvene noumenalne jezgre čovjekova moralnog bića. Čak i kada čovjek uživa u ispravnom djelovanju, u idealnom slučaju, on bi trebao birati ispravno djelovanje ne zbog uživanja koje mu ono donosi nego isključivo zbog toga što je takav izbor njegova moralna dužnost. U Kantovoj etici, zadovoljstvo je potpuno irelevantno.¹

Hume, s druge strane, smatra da je razvijanje vrлина rezultat običaja, navike, a navika, opet, potječe iz aktivnog »samoprisiljavanja«. Osim ako čovjek posjeduje »nepopravljivo loš karakter« od samog početka, svatko je sposoban razviti koju god vrlinu želi ako sebe uporno prisiljava postupati *kao da* već posjeduje tu vrlinu (opširnije u: Fatić, 2013b).

Važna posljedica kantovskog shvaćanja, nasuprot Humeovom, za kršćansku soteriologiju jest sljedeće: dok aprioristička etika dužnosti može biti uspješna na razini društvenih odnosa, ona ne čini ništa za kršćansku dušu, jer

¹ Kant, *Metafizika morala* 6:331; *Metafizika morala Vigilantius*, 27:552–553 (izvori prema izdanju Pruske akademije).

je njena normativnost tako izgrađena da u principu dopušta da netko djeluje moralno ispravno dok istovremeno zadržava želju i sklonost nemoralnom djelovanju. Kao što smo to pokazali na drugom mjestu, sama ova posljedica generalno je problematična s točke gledišta praktične etike i nezavisno od kršćanske etike jer opisuje kao poželjno stanje stvari u kojemu je sasvim zamislivo (nažalost, ne samo praktično moguće, nego je i faktički slučaj) da postoje moralne zajednice naseljene sasvim nesretnim ljudima (Fatić, 2013a). S točke gledišta kršćanske etike, međutim, značajnije je to što bi, u načelu, duše svih kantovski moralnih ljudi mogle biti soteriološki izgubljene. Da bi zadovoljio soteriološke zahtjeve razvoja kršćanskog karaktera, čovjek mora moći *činiti dobro i u tome nalaziti zadovoljstvo*; drugim riječima – cilj je kršćanskog života samooslobađanje od želje da se čini grijeh. Upravo je to konačno postignuće u kršćanskoj etici i ono se testira kroz mitarstva.

Mistik Emanuel Swedenborg bacio je dodatno svjetlo na ovo pitanje svojom fundamentalnom tezom da »Bog nikoga ne osuđuje na stradanje« (Swedenborg, 2006). Swedenborg ukazuje na činjenicu da provjere duše poslije smrti osiguravaju da se svatko nađe tamo kuda ga vode njegove sklonosti: ljudi koji su tokom života zadržali snažnu sklonost seksu i ekstremnim zadovoljstvima, naprimjer, naprosto ne bi bili sretni u Carstvu Nebeskom, u kojemu vlada odsustvo strasti, prijateljstvo i vječno slavljenje Boga. Oni koji zadovoljstvo nalaze u navali adrenalina u poslovnim pothvatima ili sportu, ili pak u borbi za moć u društvu kroz politiku, također po sklonostima mogu pripadati drugdje. Koliko god Swedenborgove teze mogu biti kontroverzne za službenu kršćansku teologiju, on ilustrira uvid koji ne bi trebao biti pretjerano problematičan – ovisno o sklonostima koje smo razvili formirajući svoj karakter tijekom života, duša će tražiti svoje mjesto poslije smrti. Ustvari, ovaj je uvid prisutan i u čestoj tezi u patrističkoj literaturi da je uvjet za spasenje to da čovjek već na zemlji vodi »anđeoski život«. Ono što moramo otvoreno naglasiti je, međutim, da takav »anđeoski život« neizbježno uključuje zadovoljstvo koje se nalazi u primjeni kršćanskih vrlina poput umjerenosti i odricanja od ponositosti. Iz svega dosad rečenog proizlazi da se takva zadovoljstva moraju naučiti upravo kroz proces izgradnje kršćanskog karaktera, dok provjere koje sugerira doktrina o mitarstvima naprosto potvrđuju rezultate izgradnje i promjene karaktera u skladu s kršćanskom dogmom. Upravo karakter otvara spasonosnu perspektivu u kršćanstvu, u onoj mjeri u kojoj spasenje ovisi o čovjeku. Drugim riječima, ideal »anđeoskog« života ustvari je filozofski ideal »dobrog života«, koji podrazumijeva učenje da se zadovoljstvo nalazi u ispravnim, a ne u moralno problematičnim izborima. Takav »dobar život« omogućuje mir na ovom svijetu i spasenje poslije tjelesne smrti, upravo kroz moralnu transformaciju ličnosti.

Prag spasenja u kršćanstvu viši je od moralne dužnosti, apriorističkih moralnih zahtjeva ili humeovskog samopriskiljavanja na ponavljanje razumski izabranih »vrlinskih« radnji. Ono što kršćanska etika dobrog života podrazumijeva u velikoj je mjeri identično epikurejskoj etici: prihvaćanje zadovoljstva kao glavnog pokretača ljudskog djelovanja i dosljedno transformiranje osobnog senzibiliteta za zadovoljstva, od onog koji upućuje na potragu za primitivnim zadovoljstvima do onog koji teži tihom, asketskom životu u miru, razmišljanju i bez uznemiravanja koja prouzrokuju svakodnevne brige.

Iako je pokušaj Pierrea Gassendija, iz sedamnaestog stoljeća, da integrira epikurejske etike u službenu kršćansku teologiju, bio kratkog daha, stvarnost redovničkih zajednica kao svjetionika za kršćansko shvaćanje »dobrog života«, zasnovanih na vrlini i posvećenosti, u velikoj mjeri odražava samu organizaciju epikurejskog društva. Među epikurejcima je čak i postojala institucija ispovijedi, danas ključna u kršćanskom životu:

»Heraklita hvalimo jer je neugodnost kritike koju je očekivao kao rezultat otkrivanja svojih postupaka podredio značaju koristi koju bi dobio od nje. Stoga je on obavijestio Epikura o svojim greškama.« (Philodemus, 1998)

Jedan od ključnih epikurejskih principa dobrog života bio je smanjivanje očekivanja i pronalaženje zadovoljstva u malim stvarima koje je lako osigurati. Istovremeno, trebalo je izbjegavati krupne doživljaje (koje je Demokrit povezivao s »velikim pokretima duše«), koji obično u budućnosti donose loše posljedice. Neki takvi događaji, i kada su ugodni, kasnije donose osjećaj krivnje, a najsigurniji način da vodimo ugodan život jest da se zadržimo u krugu prijatelja, naučimo uživati u miru i odsustvu boli, izbjegavamo javni život te razvijamo povjerenje i uzajamnu podršku među članovima zajednice koji dijele iste vrijednosti. Valja se upitati koliko je ovakav opis dobrog života radikalno različit od života redovničke zajednice ili harmonične kršćanske župe.

Prema sv. Grguru Bogoslovu, zadovoljstvo koje donosi »odsustvo briga kada se živi tiho dragocjenije je od slave javnog položaja«. Sv. Izidor Peluzijski piše:

»... osoba koja se kreće u gomili a teži saznati što vodi k Nebu, sigurno je zaboravila da će trnje ugušiti sve što se zasije među trnje te da čovjek koji ne nalazi zadovoljstvo u odmoru od stvari ovog svijeta ne može spoznati Boga.« (Turner, 1905: 70–86)

Riječ je o sentimentu koji se mnogo puta ponavlja u patrističkoj literaturi, naglašavajući »zadovoljstva redovničkog života« koja olakšavaju razvijanje karaktera potrebnog za spas duše. Sv. Nikodem Svetogorac posebno piše o činjenici da redovnički život redovnike uči da uživaju u asketizmu mnogo lakše nego što to mogu postići ljudi u svijetu. Ne postoji principijelna razlika u zahtjevu da se postigne uživanje u kršćanskim vrlinama između redovnika i

Ljudi u svijetu – jedina je praktična razlika u *većoj lakoći* s kojom se ovo postiže u redovništvu nego u svjetskom životu (Nicodemos, 1989).²

Iz svega navedenog, prije svega se s velikim pouzdanjem može zaključiti da je kršćanska asketska etika usmjerena na izgradnju karaktera što podrazumijeva *transformaciju*, a ne odbacivanje senzibiliteta za zadovoljstvo i uživanje, kao i da je puko izvanjsko zadovoljavanje principa te etike, bez odgovarajućeg razvijanja kršćanskog senzibiliteta, nužan, ali ne i dovoljan uvjet za kršćansko spasenje. Istovremeno, može se zaključiti da je, u smislu stukture vrijednosti, kršćanska etika integrativna i transformativna, a ne redukcionistička i isključiva: ona je sasvim sposobna uključiti raznorodne vrijednosti, pa čak i prividne kontradikcije, poput odricanja od svakodnevnih, uobičajenih zadovoljstava i pronalaženja zadovoljstva u kršćanskom životu. Stoga je ona u sadržajnom smislu ne samo apstraktni ideal koji opisuje paradigmu savršenog kršćanina nego jedna primjenjiva, praktična i životna etika za osobno samousavršavanje i unapređenje kvalitete zajednice.

Je li asketska etika metodološki integrativna?

Specifični zahtjevi koji se postavljaju pred praktičnu etiku viši su od onih koji vrijede za teorijsku etiku. Pored logičke strogosti i sposobnosti da ponudi široki panel objašnjenja, praktična etika treba služiti kao vodič u složenim situacijama u kojima se veliki broj moralnih problema postavlja istovremeno, uključujući, između mnogih, i one u vezi s odgovornostima, naučenim odgovorima na neuspjeh, ili osjećajima krivnje. Za razliku od stanja u ranim, organskim zajednicama, život u modernom društvu čini izuzetno značajnim za »obične ljude« raspolagati moralnim »metrom« koji je dovoljno razumski i društveno detaljan i provjeren, i istovremeno dovoljno upotrebljiv za donošenje odluka usred mnoštva promjenjivih faktora, mogućih ishoda i često brojnih interesa uključenih strana. Praktična etika u opisanom kontekstu više nije samo disciplina; ona je *moralni alat* koji, pored standardnih teorijskih kvaliteta etičkog okvira, mora zadovoljiti niz drugih pragmatičnih zahtjeva.

Asketska etika (a samim tim i kršćanska etika kao jedan njen oblik) nastala je upravo kao praktična, a ne teorijska etika. Njene teorijske vrline veoma su izražene. U prvom dijelu teksta pokazali smo da kršćanska etika raspolaže visokim kapacitetom integriranja različitih vrijednosti, što je čini vrijednim kandidatom za bivanje svestranim praktičnim »moralnim alatom«

² Sveti Nikodem Svetogorac autor je pravoslavne verzije ključnog teksta o asketizmu, *Nevidljiva borba*, koji je nastao kao njegov prijevod venecijanskog originala iz pera rimokatoličkog teologa Lorenza Scupolija. Sv. Nikodem kanoniziran je u Pravoslavnoj crkvi 1955. godine.

u svakodnevnoj upotrebi. U ovom, drugom dijelu teksta razmotrit ćemo sposobnost asketske etike da integrira deontološke, konsekvencijalističke i vrlinske elemente metodologije moralnog opravdanja izbora. Iako je u prvom dijelu teksta detaljno pokazano da vrlinska etika kao specifična metodologija etičkog mišljenja igra bitnu ulogu u kršćanskom asketizmu, ovu ćemo temu razmotriti još jednom u kontekstu praktičnih pitanja koja asketska etika može predložiti kao osnovu za rješavanje praktičnih moralnih dilema.

Prema našem mišljenju, jedno od ključnih štiva koja izlažu os na osnovi koje valja procjenjivati integrativni kapacitet etičkih teorija s metodološke točke gledišta jest tekst Johna K. Alexandera *An Outline of a Pragmatic Method for Deciding What to Do*, objavljen 2011. godine. U njemu Alexander sugerira jedno, u osnovi pragmatičko »etičko kišobran-pitanje« za praktično odlučivanje u moralno problematičnim situacijama, koje polučuje tri potpitanja od kojih svako zadovoljava zahtjeve jedne od tri navedene etičke metode: deontološke, konsekvencijalističke i vrlinske. Ovo »kišobran-pitanje« je upravo isto ono o kojem je bilo riječi u prvom dijelu teksta, kada smo diskutirali o domeni i sadržaju kršćanske etike i moralno dobrog života u svijetu izgradnje karaktera. Pitanje nije ni o dužnostima, ni o vrijednostima, nego »Kakvom osobom želim postati?«:

»Kakva bih osoba trebao biti? Kako bih trebao živjeti svoj život? Ova pitanja su praktično važna jer se nalazimo u svijetu koji nismo birali, a u kojemu nastojimo stjecati znanja i vještine neophodne za vođenje života koje smatramo zanimljivima i vrijednima. Da parafraziram Williama Jamesa – težimo životu koji smatramo značajnim.« (Alexander, 2011: 777)

Traganje za »životom koji smatramo značajnim« kao cilj filozofije života datira unatrag bar do Sokratove ideje da život koji nedovoljno razumijemo, koji nije filozofski interpretiran i usmjeren – »neispitan život«, i nije vrijedan življenja. Takav život žrtva je slučaja, izvor stalnih razočaranja i predstavlja stalnu borbu koja jedan dan ispunjen strahom i naporom prelijeva u drugi. Samo život obdaren značenjem, ostvarivim ciljevima i razumnim sagledavanjem kako rizika, tako i razočaranja, može biti dugoročno »dobar život«.

U složenim okolnostima, često je teško artikulirati svoju ideju o tome kakvom osobom želimo biti među različitim, uzajamno suprotstavljenim moralnim zahtjevima, uvjetima za društvenu prihvatljivost naših odluka, pravima i interesima drugih, kao i našim neposrednim i posrednim odgovornostima. U takvim složenim društvenim okolnostima, pitanje »kakvom osobom želim biti?« integrira moj senzibilitet s moralnim i društvenim obzirima na način koji projicira moj ego među vrijednosti i izbore koji sačinjavaju dramu svake odluke koju donesem. Da bih odgovorio na te višeslojne moralne i socijalne zahtjeve, potrebno mi je više etičkih potpitanja koja mi olakšavaju moralnu

procjenu pri pravljenu izbora. Svi se suočavamo s brojnim takvim »potpitanjima« ovisno o okolnostima u kojima donosimo moralno relevantne odluke. Alexander navodi tri paradigmatična potpitanja:

- »1. Jesu li posljedice onoga što namjeravam učiniti prihvatljive (ili bi li mi se dopala vrsta osobe kakvom bih se učinio drugima ako bih učinio to što namjeravam)?
2. Jesam li sposoban i spreman braniti svoje postupke pred drugima?
3. Kada bi svatko u istim okolnostima postupio na isti način kao ja, bih li smatrao da to vodi dobrom ili lošem društvu?« (Alexander, 2011: 782)

Alexander smatra da svako od tri potpitanja podrazumijeva primjenu jedne od tri osnovne metode etičkog mišljenja.

Prvo pitanje sugerira razmišljanje u sistemu vrlinske etike: ono upućuje na vrline koje smatram najznačajnijima i za koje bih želio da upravljaju mojim postupcima.

Drugo pitanje odgovara konsekvencijalističkom razmišljanju: svoje radnje drugima mogu opravdavati ukazivanjem na njihove korisne posljedice ne samo za sebe nego i za ostale.

Treće pitanje ukazuje na deontološku etiku: postupak je deontološki opravdan ako se načelo na kojemu je zasnovan može »univerzalizirati«, to jest ako mogu razumno željeti da i svi drugi postupe na isti način u istim okolnostima, čak i kada sam ja sâm kao član zajednice izložen posljedicama takvih postupaka.

Pogledajmo zadovoljava li asketska etika, opisana u prvom dijelu teksta, ova tri metodološka kriterija, donekle reformulirana radi jasnoće.³

(1) Može li mi se dopadati vrsta osobe kakvom postajem postupajući na određeni način?

Navedeno metodološko pitanje odnosi se na vrijednosti osobe same: ono nije ograničeno na dojam koji će drugi imati o vrijednostima te osobe. Primjera radi, idealno promatrano, mogu željeti biti izrazito požrtvovna osoba koja će, tijekom života, dati organ drugoj osobi kojoj je on potreban za preživljavanje. Pitanje je, međutim, mogu li autentično željeti praktično živjeti s posljedicama takve filantropije, recimo, ako me donacija organa u budućnosti onemogućava u bavljenju sportom ili me čak osuđuje na sjedeći život. Kada bih prihvatio te posljedice, moja bi žrtva bez sumnje bila kvalificirana kao

³ Alexander sam kasnije reformulira svoja početna pitanja, a razlog da to učinimo i ovdje nalazi se u činjenici da je početna formulacija donekle dvosmislena: između ostalog, spominjanje »posljedica« u prvom pitanju bar površno sugerira konsekvencijalističko, a ne vrlinsko etičko promišljanje.

plemenita od strane društva, ali bi me ona, ako su mi kretanje i sport važni za osobnu sreću, unesrećila. S točke gledišta kantovske etike, čovjek bi mogao dosljedno postupiti moralno donirajući organ pod opisanim okolnostima, a potom počiniti samoubojstvo zbog nezadovoljstva životom. S te točke gledišta »moralno« je apstraktno i generalno: ono nema nikakve organske veze s praktičnom etikom koja je u bitnom povezana s kvalitetom života kako mene samog, tako i ljudi s kojima živim. Stoga je navedena formulacija pitanja o vrlini šira od kantovske: ona uključuje praktični test toga mogu li ja, kao konkretna osoba koja djeluje, istinski željeti postupiti na određen način imajući u vidu moje osobne vrijednosti, ali i stavove drugih. Riječ je o jednom pitanju praktične razboritosti koje je po svojoj prirodi metodološki integrativno: ono vrlinu koju ja kao pojedinac tražim sagledava u sprezi mojih osobnih vrednota i mojih odnosa s drugim osobama koje čine zajednicu čiji sam član.

Vratimo se za trenutak diskusiji asketske etike iz ranijih poglavlja ovog teksta. Ako sam kršćanin, mogu li željeti biti vrsta osobe koja će dati organ za drugoga? Svakako! Međutim, ako će taj akt dovesti do moje osobne nesreće, moguće depresije i situacije u kojoj sam toliko nezadovoljan kvalitetom svoga života da postanem teret drugima, ili čak pomislim na samoubojstvo, odgovor može biti negativan. Za jednog kršćanina, on može biti pozitivan, a za drugog negativan, ne odstupajući od općeg sadržaja kršćanske etike. Asketska etika projicira jasan uzor karaktera kojemu kršćanin teži: aproksimacija tom uzoru odvija se u skladu s osobinama ličnosti svakog pojedinca i njegovim okolnostima, što pokazuje da je pitanje o tome mogu li željeti biti vrsta ličnosti kakvom postajem čineći neku radnju sasvim primjenjivo na asketsku etiku. Pošto se ovo pitanje, generalno promatrano, prije svega odnosi na vrlinsku etiku, njegova suglasnost s asketskom etikom mogla se i očekivati imajući u vidu bitnu ulogu izgradnje karaktera i kršćanskih vrlina u asketizmu, o čemu je ranije bilo riječi.

(2) Jesam li u stanju svoje postupke posljedično obraniti pred drugima?

S točke gledišta asketske etike minimalizma, obrana svojih postupaka pred drugima pozivanjem na interese drugih uglavnom je vrlo jednostavna. Posljedice minimalističkog shvaćanja potreba za druge obično su konstruktivne, jer asketska etika ne podržava natjecanje za ograničene resurse, borbu za moć i za kontrolu nad drugima. U tom smislu, ona je društveno iznimno prihvatljiva. Konsekvencijalistički promatrano, asketska etika omogućava najviši stupanj društvene solidarnosti i umnogome eliminira štetno ukrštanje interesa karakteristično za liberalno shvaćanje društva. Asketska etika također

doprinosi umnožavanju odnosa prožetih simpatijom i suosjećanjem u društvu, samim tim doprinoseći ukupnoj količini konstruktivnih stavova, a time i »društvenom kapitalu« kroz uzajamno povjerenje i lojalnost. Stoga asketska etika s lakoćom zadovoljava konsekvencijalističku formu moralnog opravdanja osobnih izbora i radnji.

(3) *Kada bi svatko postupao na isti način, bi li to doprinijelo stvaranju dobrog društva (deontološka univerzalizacija)?*

Odgovori na ovo pitanje, prirodno, ovise o tome kako shvaćamo dobro društvo. Stoga je na njega, u deontološkom smislu, moguće odgovoriti na bilo koji način koji podliježe univerzalizaciji. Ovo pitanje o univerzalizaciji odgovara kantovskoj etici i stoga je korisno ukazati na vrlo različite načine na koje ga podržava kršćanska etika s jedne, i kantovska etika s druge strane.

Apsolutistička deontološka etika vidi dobro društvo u svjetlu jednog, u osnovi metafizički shvaćenog pojma morala: moralni identitet čovjeka, koji se definira kategoričkim moralnim aksiomima, u izvjesnom smislu sačinjava njegovu umnu prirodu; dobro društvo stoga je ostvarenje moralne dimenzije ljudske prirode. Moral je u toj vizuri određen antropološki. Stoga on nije predmet konsekvencijalističke računice u smislu opravdanja radnji. Dok ova »tvrda« verzija deontološke etike svakako zadovoljava princip dovođenja do kantovski dobrog društva u opisanom smislu, kada bi svatko postupao u skladu s njom, no to ni u kojem slučaju nije ni jedina, a ni najbolja koncepcija dobrog društva.

U viđenju praktične etike, krajnje je sumnjivo u kojoj bi mjeri kantovsko moralistički apsolutističko društvo uopće moglo biti »dobro« za život stvarnih ljudi te koliko bi ono moglo doprinijeti produktivnim životnim planovima svojih žitelja. »Dobro društvo« koje, u moralnom smislu, dopušta mogućnost da njegovi članovi budu savršeno moralni, a da istovremeno žive bijedne, nesretne živote, svakako predstavlja problematičan ideal.

U stvari, u opisanom smislu, kantovska etika uopće nije kršćanska. Ona je, štoviše, sasvim antikršćanska, jer zanemaruje kršćanske vrijednosti u supstancijalnom smislu u korist jedne strukturne, apsolutne i u stvarnosti sasvim neutemeljene normativne »proporcionalnosti« između djelovanja i posljedica. Ideal asketskog društva oslikan je u kršćanskoj zajednici koja se rukovodi praktičnom kršćanskom etikom, a dinamički faktor te etike je ostvarenje »dobrog života« putem transformacije karaktera i formiranja novog senzibiliteta koji će omogućiti zadovoljstvo u vrlinskom životu. Ova vrsta etike otvara prostor za osobnu sreću formulirajući konkretne vrijednosti i odgovarajuće vrline kojima kršćanin treba stremiti, ali i ukazujući na njihove praktične aspekte i

vrijednost za život. Stoga je, u kontekstu kršćanske etike, mogućnost masovne nesreće ljudi koji žive savršene kršćanske živote u zajednici, blago rečeno, intelektualno perverzna i neobična.

Univerzalizacijom asketske etike dobiva se kršćansko društvo ili bar društvo koje, ako je multikulturalno, podliježe istoj vrsti uzajamnog obzira i solidarnosti kakvu sugerira ideal kršćanske zajednice. Uostalom, asketska etika u svojim osnovnim postavkama u velikoj je mjeri zajednička većini velikih religija; stoga ju je moguće univerzalizirati neovisno o tome koja je u nekom društvu dominantna religija. S točke gledišta društvenih vrijednosti, posebno društvene povezanosti i sklada, koji su u suvremenim liberalnim društvima u krizi ne slučajno, nego upravo iz ideoloških razloga koje iznjedruje sam liberalizam (ili neoliberalizam), asketska etika predstavlja očigledan lijek. Stoga je ona ne samo sposobna podržati deontološke zahtjeve za univerzalizacijom nego je, u odnosu na kantovsku etiku, s praktične strane, u tome čak i superiorna.

Praktična vrijednost integrativne asketske etike

U prethodnom tekstu pokazali smo da je asketska etika obuhvatno integrativna, kako na supstancijalnom planu vrijednosti, tako i na metodološkom planu. Ona je sposobna uključiti raznorodne vrijednosti, ali i podržati više dominantnih metoda etičkog mišljenja u praktičnom odlučivanju o moralnim izazovima. Razmotrimo sada ukratko pitanje koje se na ovoj točki diskusije nameće: zašto je sve to uopće važno, osim iz akademskih razloga?

Eklektički model restriktivne etike koji je predložio Alexander namijenjen je tome da posluži kao sredstvo za orijentiranje pri postupcima i odlukama u okolnostima koje predstavljaju izazov za prilagođavanje ponašanja u složenim modernim društvima. Dok je taj model, s jedne strane, vrlo spartanski u svom naglašavanju odlučujuće uloge izvanjskih zahtjeva koji se postavljaju pred pojedinca te ostavlja malo prostora za bilo kakva razmatranja »zadovoljstva« ili »sreće«, on ipak može biti značajan za praktičnu filozofiju. Primjera radi, jedan od najčešćih problema u filozofskoj praksi u formi filozofskog savjetovanja (ali i u klasičnoj psihoterapiji) predstavlja osjećaj krivnje koji često djeluje inhibitory na autonomno i dobro integrirano moralno odlučivanje. Moralni »zombi« rukovođen isključivo percepcijom dužnosti, koji naseljava racionalistički mentalni pejzaž suvremene etike, kronično pati od osjećaja krivnje. Smjernice koje sugeriraju tri pitanja koja je predložio Alexander, istina, pojedincu ne ostavljaju prostora da se ozbiljno bavi traganjem za »sebičnim zadovoljstvima«, ali mu ipak pomažu da se oslobodi osjećaja krivnje. Riječ je o tri jednostavna usmjerenja, tri dostižna moralna testa koja, u cjelini,

teže pomoći autonomnom pojedincu da se postigne »način života (...) koji je poštovan i uvažavan ili bar minimalne elemente života dostojnog poštovanja« (Hampshire, 1978: 11).

Takav način života dostojan poštovanja oslobođen je internaliziranog, naučenog osjećaja krivnje koji je induciran izvana.

Treba primijetiti da je izvanjska etika vrline, koja je zasnovana na ideji o ispunjavanju očekivanja zajednice), ili *arete*, prethodila eudaimonističkom shvaćanju etike kao sredstva za postizanje »dobrog života«. U stvari, epikurejci su zagovarali traganje za dobrim životom, ispunjenim umjerenim zadovoljstvima, nasuprot tada dominantnoj eksternalističkoj etici koja je pojedinca stavljala pod pritisak moralnih očekivanja drugih. U međuvremenu, kotač se okrenuo još jednom i danas je dominantan model etike ponovo eksternalistički, zasnovan na konceptualizacijama očekivanja zajednice od pojedinca. Ova se očekivanja ne formuliraju uvijek u terminima vrlina, ali je Alexander u pravu kada ističe da tri dominantna oblika ovog pritiska uključuju konceptualizaciju vrline, deontološki shvaćene moralne dužnosti i/ili očekivanja koja potječu iz racionalnog utilitarističkog računa predvidivih posljedica radnji. Ni jedan od ova tri kriterija moralnog dobra nije suštinski u vezi s idejom o vođenju dobrog života, niti vodi takvoj ideji. S druge strane, sva tri kriterija mogu dovesti do koncepcije života koji je moralno ispravan, a koji je lišen zadovoljstva u značenju *eudaimonia*. To je, prema našem mišljenju, slabost Alexanderova shvaćanja. Ipak, projektiranje izvanjskih moralnih očekivanja na jedan dostižan i realno primjenjiv način ima neospornu vrijednost u tome što je u stanju utjecati na smanjenje osjećaja krivnje u praktičnim životnim kontekstima, u ambijentu eksternalistički shvaćenog morala u kojemu živimo. Ta vrлина ovog stanovišta nipošto nije zanemariva.

Opisana strategija konceptualizacije etike dužnosti sasvim je komplementarna s asketskim praktičnim moralnim mišljenjem. Asketizam ne poriče izvanjske dužnosti – naprotiv, ali istovremeno poziva na ostvarenje koncepcije »dobrog života« koja ujedinjuje perspektive primarnog odricanja i dugoročnog zadovoljstva, doprinosi zajednici i kvalitetnog osobnog života, sposobnosti da se svoje odluke posljedično opravdaju pred drugima i osobne soteriološke nade.

Ključni aspekt asketske etike kao praktičnog moralnog alata, osim njene upotrebljivosti u konkretnim moralnim izazovima svakodnevnog života, leži i u njenoj metodološkoj zaokruženosti: ona je sposobna izaći izvan tradicionalnih metodoloških razlikovanja između deontoloških, konsekvencijalističkih i vrlinskih etičkih argumenata kroz svoj u bitnome integrativan pristup praktičnom moralu. Konkretno moralno odlučivanje svih nas faktički je kontekstualno određeno izvanjskim očekivanjima kao dominantnim faktorima moralnog

vrednovanja naših odluka. Ta očekivanja su, metodološki promatrano, heterogena. U različitim trenucima očekuju se različiti tipovi moralnog opravdanja. Stoga je prihvaćanje asketizma kao univerzalnog moralnog alata na osnovi opisanih teorijskih vrлина tog pristupa istovremeno praktično oportuno: asketizam omogućava odgovore na metodološki raznorodna moralna očekivanja s kojima se susrećemo u različitim vremenima na način koji je u bitnome integrirajući i jedinstven.

Literatura

Alexander, John K. (2011). »An Outline of a Pragmatic Method for Deciding What to Do«, *Philosophical Practice* 6, 2: 777–784.

Bailey, Cyril (1926). *Epicurus: The Extant Remains*. Oxford: Clarendon Press.

Barth, Karl (1928). *The Word of God and the Word of Man*. London: Hodder and Stoughton.

Barth, Karl (1979). *Evangelical Theology: An Introduction*. Grand Raids: Eerdmans.

Barth, Karl (1981). *Ethics*. New York: HarperCollins.

Christensen, (Monk) Damascen (1973). *Not of This World: The Life and Teaching of Fr. Seraphim Rose*. Platina, CA: Saint Herman Press.

Chrysostomos (Bishop), Auxentios (Hieromonk), John Petropoulos, Gregory Telepneff, Ambrosios (Hieromonk) (ur.) (1988). *The Evergetinos: A Complete Text*. Ethna, CA: Center for Traditionalist Orthodox Studies.

Fatić, Aleksandar (2013a). »Epicurean Ethics as a Foundation for Philosophical Counseling«, *Philosophical Practice* 8, 1: 1127–1141.

Fatić, Aleksandar (2013b). »Projecting 'The Good Life' in Philosophical Counseling«, *Philosophical Practice* 8, 3: 1242–1252.

Fatić, Aleksandar (2013c). »Towards an Ethics of Sympathy: A Legacy of Max Scheler«, u: Gary Peters, Fiona Peters (ur.), *Thoughts of Love*, Cambridge: Cambridge Scholars Press: 155–175.

Gustafson, James M. (1978). *Protestant and Catholic Ethics: Prospects for Rapprochement*. Chicago: University of Chicago Press.

Hampshire, Stuart (ur.) (1978). *Public and Private Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Inwood, Brad (1985). *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Clarendon Press.

- Laertije, Diogen (2003). *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*. Prijevod: Albin Vilhar. Beograd: Dereta.
- Marinoff, Lou (2002). *Philosophical Practice*. New York: Academic Press.
- Nicodemos of the Holy Mountain (1989). *Handbook of Spiritual Counsel*. Prijevod: Peter A. Chambers. New York: Paulist Press.
- Panteleimon, Archimandrite (ur., 1996). *Eternal Mysteries Beyond the Grave*. Jordanville: Holy Trinity Monastery [1968].
- Parsons, Michael (1987). »Man Encountered by the Command of God: the Ethics of Karl Barth«. *Vox Evangelica* 17: 48–65.
- Philodemus (1988). *On Frank Criticism*. Prijevod: David Konstan et al. Atlanta: Scholars Press.
- Popović, Sv. Justin (1999). *Dogmatika Pravoslavne Crkve*. Valjevo: Manastir Ćelije.
- Porfirije (1969). »Ad Marcellam«, u: Walter Pötscher (ur.), *Porphyrios: Pròs Markéllan*, Leiden: E. J. Brill, 1969: 31.
- Rose, Fr. Seraphim (1994). *The Soul After Death: Contemporary »After-Death« Experiences in the Light of the Orthodox Teaching on the Afterlife* (Service to St. John Chrysostom, Jan. 27, Canticle 5 of the Canon to the Theotokos – written by St. John Damascene according to Fr. Seraphim Rose). Wildwood, CA: St. Xenia's Skete.
- Spink, J.S. (1960). *French Free Thought from Gassendi to Voltaire*. London: Athlone Press.
- Swedenborg, Imanuel (2006). *Nebo i pakao*. Prijevod: Stijepo Feri, Risto Rundo. Beograd: Tragovi, Zaslou.
- Turner, C. H. (1905). »The Letters of Isidore of Pelusium«. *Journal of Theological Studies* 6: 70–86.

DARIJA RUPČIĆ KELAM

Filozofski fakultet Sveučilišta J. J. Strossmayera u Osijeku

Drugačijim glasom

Sažetak

Cilj je ovog rada istaknuti da se u modernom zapadnjačkom društvu skrb često poistovjećivala s nečim što je »žensko«, s neplaćenim radom, s nečim što je privatno, stvar obitelji, za koju je, pak, nadležna žena. Skrb se usko promatrala kroz neregiprocian i neravnopravan odnos između onoga tko skrbi i onoga kome je skrb potrebna, koji je u potrebi. Tako se skrb isključivo reducirala na domenu trivijalnosti, podčinjenosti, dobročinstva, privatnosti. Sve su utjecajniji i glasniji i oni *drugačiji*, ženstveniji glasovi, koji su skrb počeli promatrati kao nešto cjelovitije i mnogo šire od privatne sfere. Kako je znanje sve više postajalo rascjepkano i fragmentirano (Jaspers), tako se sve više pokazivala i temeljna ugroženost slike o čovjeku kao cjelini. Sve se češće pojavljivala potreba za orijentacijskim znanjem i cjelovitijim shvaćanjem procesa života i samog čovjeka te se tako stvarala jedna nova svijest, sveobuhvatnija, jedna nova etika – etika skrbi (Gilligan, Noddings, Held, Boff itd.) i potreba za jednim tzv. *ženskim* principom objedinjavanja i skrbi. U radu se stoga tematiziraju spomenute autorice i autori, te se, pozivajući se na mnoge izvore, pokušava dati jedan cjelovitiji pogled na znanje o čovjeku kao onome koji skrbi, na znanje kao sveobuhvatno, cjelovito i orijentacijsko, za razliku od onog fragmentiranog i usko specijaliziranog znanja koje se odvojilo od cjeline čovjeka i života uopće.

Uvod

Znanje je u današnje vrijeme rascjepkano, atomizirano, partikularizirano, fragmentirano (Jaspers),¹ nedostaje mu sintetizirajuća i integrirajuća snaga, ono postaje fragmentom koji se može hitro ispostaviti, brzo usvojiti i lako zaboraviti. Sve se više pokazuje i temeljna ugroženost slike o čovjeku kao cjelini. Sve se češće pojavljuje potreba za orijentacijskim znanjem i cjelovitijim shvaćanjem procesa života i samog čovjeka te se tako stvara jedna nova svijest, sveobuhvatnija, jedna nova etika – etika skrbi (Gilligan, Noddings, Held, Boff itd.) i potreba za jednim tzv. *ženskim* principom objedinjavanja i skrbi.

U ovakvoj »duhovnoj situaciji vremena« (Jaspers), može li etika skrbi, kao drugačiji glas, dati jedan cjeloviti uvid, pružiti jasniju sliku čovjeka i njegova odnosa sa svijetom, drugima i samim sobom?

¹ Usp. Karl Jaspers, *Duhovna situacija vremena*, Matica hrvatska, Zagreb 1998.

Etika skrbi je, kao teorija normativne etike, teorija o onome što čini naše djelovanje ispravnim ili pogrešnim. Kao takva, etika skrbi bila je razvijena u okviru normativne etičke teorije, od strane feminističkih filozofkinja u drugoj polovici dvadesetog stoljeća. Konzekvencijalistička i deontološka etička teorija razvijaju univerzalne standarde i principe moralnog djelovanja, dok etika skrbi, s druge strane, naglašava važnost i značaj odgovora i odgovornosti. Tako je nastupio prijelaz u moralnoj perspektivi i paradigmatička promjena koja se manifestira kao promjena u moralnom pitanju te se tako od pitanja »što je pravedno?« prešlo na pitanje »kako reagirati?«, tj. »kako odgovoriti?«. Etika skrbi kritizira primjenu univerzalnih etičkih principa i standarda shvaćajući ih moralno problematičnima jer smatra kako oni pothranjuju moralno slijepilo i indiferentnost. Temeljna uvjerenja etike skrbi su:

- sve su individue međuovisne u postizanju svojih interesa;
- oni koji su marginalizirani i posebno ranjivi na posljedice naših izbora i čina zaslužuju posebnu pažnju i obzirnost koja je u skladu sa stupnjem njihove ranjivosti na naše izbore i čine te s obzirom na stupanj njihove pogođenosti tuđim izborima i činima;
- posebnu pažnju treba posvetiti partikularnim, pojedinačnim, konkretnim situacijama i kontekstu te promovirati posebne, specifične interese onih koji su uključeni.

Kada govorimo o počecima etike skrbi, potrebno je spomenuti i područje zdravstvene skrbi i njege, u kojem se etika skrbi na poseban način oblikovala i pronašla svoje mjesto. Međutim, zbog opsežnosti tematike nećemo se zadržati na detaljnijem obrazlaganju te ćemo ga ovdje ostaviti po strani, kao mogućnost za neka daljnja promišljanja.² Ono što će nas u ovom radu zanimati bit će činjenica da Warren Thomas Reich, inače urednik *Enciklopedije bioetike*, u svojem radu pod nazivom *Mit o ugovoru ili mit o skrbi. Narativna podrijetla bioetike* spominje dva pristupa i dvije paradigme u etici, govoreći o odnosu liječnik–pacijent, dakle, u zdravstvenoj praksi. Te dvije paradigme, koje su ukorijenjene u osnovnoj izvornoj priči, osiguravaju izvore za moralne stavove, za etičke teorije ili ih pak uzrokuju, osiguravajući moralne perspektive na način na koji mi gledamo ljudsku stvarnost relacija.³

Reich tako navodi da su te paradigme prevladavale u stvarnosti i praksi zdravstvenih odnosa. To su: paradigma ugovora ili ugovorno-libertarijanski

² Usp. »Care: II. Historical Dimensions of an Ethic of Care in Health Care«, u: Warren Thomas Reich (ur.), *Encyclopedia of Bioethics*, drugo izdanje, Simon & Schuster Macmillan, New York 1995., sv. 5, str. 331–336.

³ Usp. Warren Thomas Reich, »Mit o ugovoru ili mit o skrbi? Narativna podrijetla bioetike«, u: *Društvena istraživanja*, god. 5 (1996), sv. 3–4, str. 563.

pristup te paradigma zasnovana na skrbi. Reich je u svojem istraživanju pošao od potrage za osnovnom naracijom koja bi se mogla uzeti u obzir i oblikovati etiku skrbi te je istraživao podrijetla etike skrbi. To ga je dovelo do otkrića izvornog mita o skrbi ili *Mita o Curi*.

Autorica ovoga teksta u svojem je istraživanju naišla na još nekoliko značajnih mjesta u kojima se spominje i potanko razjašnjava simbolično značenje spomenutog mita. Radi se o eminentnim autorima među kojima ističemo filozofa Martina Heideggera i njegovo krucijalno djelo *Bitak i vrijeme*,⁴ dok je drugi autor Leonardo Boff, jedan od osnivača pokreta »teologije oslobođenja« i bivši franjevac iz Brazila, koji je u svome djelu *Esencijalna skrbi. Etika ljudske prirode* detaljno objasnio značenja pojedinih aktera *Mita o Curi* (ili *Skrbi*).⁵ Može se navesti još jednu referentnu točku, a to je autor Rollo May koji se, u svojem djelu *Ljubav i volja*, poziva na spomenuto Heideggerovo djelo.⁶ Ovdje ga nećemo detaljnije izlagati, međutim, važno je spomenuti da su to mjesta koja govore o korijenima ideje skrbi.

Valja spomenuti kako je *Mit o Skrbi* ponovno u prosvjetiteljstvu i u industrijskom dobu interpretirao i veliki njemački pjesnik Goethe, u svojoj poetskoj drami *Faust*. On personificira Skrb kao ženu koja je oslijepila Fausta, zato što nije prihvatio breme skrbi, shvaćene kao velika odgovornost, kao gorljiva briga. Kada je oslijepio, Faust je počeo shvaćati važnost pozitivne skrbi: skrbi kao savjesnosti i posvećenosti.⁷

⁴ Za mjesto gdje Heidegger spominje i detaljizira *Mit o skrbi* usp.: Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb 1988., str. 225.

⁵ Za detaljno objašnjenje *Mita o skrbi* usp.: Leonardo Boff, *Essential Care. An Ethics of Human Nature*, Baylor University Press, Waco 2008., str. 21–55.

⁶ Usp. Rollo May, *Love and Will*, W. W. Norton & Company Inc., New York 1969., str. 290, 293–303.

⁷ Usp. Johann Wolfgang von Goethe, *Faust*, Školska knjiga, Zagreb 2006. Karl Friedrich Burdach pokazuje kako je Goethe *Mit o Curi*, koji je tradiran kao 220. među Higinovim mitovima, preuzeo od Herdera i preradio za drugi dio svojeg Fausta. Radi detaljnijeg opisa razmatranja povijesnih zabilješki spominjanja skrbi te pojmova brige i skrbi u Goetheovu *Faustu* usp.: Warren Thomas Reich, »History of the Notion of Care«, u: W. Th. Reich (ur.), *Encyclopedia of Bioethics*, drugo izdanje, sv. 5, str. 319–331. Spomenuti članak pokušava istaknuti najvažnije momente u povijesti skrbi i brige, prije pojave feminističkog poimanja etike skrbi početkom 1980-ih godina, koje je kasnije postalo dominantnom paradigmom u poimanju etike skrbi. Reichovo tumačenje ide za tim da postavlja temelje etike skrbi u povijesni kontekst te je smješta u suvremenu feminističku misao, kao i u suvremenu medicinsku etiku i etiku njege. U radu spominje *Mit o Skrbi*, referirajući se i na *Fausta*. Mitska je ideja skrbi zauzela značajno mjesto i u njemačkoj literaturi osamnaestog i ranog devetnaestog stoljeća, u vremenima u kojima je značenje i važnost mita bilo nanovo otkriveno kao nikada do tada, osobito u Goetheovu djelu. Govoreći o *Mitu o skrbi* ili *Mitu o Curi*, koji je preuzeo od svoga učitelja Johanna Gottfrieda Herdera – osobito iz njegove pjesme pod naslovom »Dijete skrbi«. Goethe je krucijalne momente dotičnog mita utkao u svoje kapitalno djelo *Faust*. Faust, strastveno posvećen potrazi za znanjem i razumskim razlozima, htio je biti bezbrižan i nemati teret brige, koji bi ga u toj potrazi ometao. U posljednjem činu odvija se drama i borba za Faustovu dušu, te Skrb

Tragom svega rečenog, došli smo i do novijih i suvremenijih shvaćanja etike skrbi, o kojima ćemo detaljnije raspravljati u nastavku izlaganja, ali važno je odmah spomenuti da su posljednja desetljeća potpuno novo razdoblje za etiku skrbi. Suvremena je etika skrbi zapodjenuta na području psihologije moralnog razvoja izdavanjem knjige Carol Gilligan *Drugim glasom*.⁸ Posljedica njezina rada je i rad filozofkinje Nel Noddings, kao druge pionirke u širenju perspektive skrbi. Sve je to revolucioniralo način na koji se počelo gledati na etiku i skrenulo je pozornost na nove načine moralnog znanja, sveobuhvatnijeg, cjelovitijeg, integriranijeg. Na taj je način snažno potaknuta perspektiva skrbi u moralnosti, razlikujući se od perspektive pravednosti, prava, dužnosti. Time je ponuđena važna, iskustvena ispravka prevladavajuće tradicionalne, diskurzivne i deduktivne zapadnjačke etike.⁹

Etika skrbi kao središnja tematika feminističke etike

U modernom zapadnom društvu skrb se često poistovjećivala s nečim što je *žensko*, s neplaćenim radom, percipirana je kao nešto što je privatno, stvar obitelji, za koju je, pak, nadležna žena. Skrb se usko promatrala kroz neregiprocian i neravnopravan odnos između onoga tko skrbi i onoga kome je skrb potrebna, odnosno koji je u potrebi. Tako se skrb isključivo vezala za domenu trivijalnosti, podčinjenosti, dobročinstva, privatnosti. No sve su utjecajnije i glasnije i oni *drugaciji*, »ženstveniji« glasovi, koji su skrb počeli promatrati kao nešto cjelovitije i mnogo šire od privatne sfere.

U dvadesetom su se stoljeću pojavili feministički pristupi skrbi, koji su često bivali međusobno različiti, ali su dijelili mnoge zajedničke ontološke i epistemološke pretpostavke i teze, uglavnom naglašavajući individualnost i zasebnost jedinke i odnos s drugim, te naglašavajući kako skrb kao vrlina, iako partikularna i u odnosu na pojedinačne situacije, itekako može biti etički relevantna i univerzalna, te svoje utemeljenje ima u osjećaju odgovornosti i dužnosti spram drugoga u potrebi.

proglašava i obznanjuje tamu i podvojenost Faustove duše i osljepljuje ga jer je odbio priznati njezinu cjelovitost i značaj te prihvatiti teret odgovornosti. U dramatičnoj bori za njegovu dušu, Skrb ga preplavljuje, ali ne potpuno, te se Faust mijenja iz nekoga tko je bio neopterećen teretom brige do nekoga tko se uzdiže u stanje pozitivne brige i skrbi. Bezobzirnost, neskrupuloznost, manipulacije i destrukcije ljudi dovode ga kroz slijepilo do istinskog preobražaja i istinske brige i skrbi za drugoga. Njegovo iskustvo skrbi, kao najvećeg trenutka njegova života, predstavljena je u viziji milijuna ljudi koji žive u utjesi i slobodi, na zemlji koja je u skladu sama sa sobom kroz ljudski trud i napor.

⁸ Usp. Carol Gilligan, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge 1982.

⁹ Usp. W. Th. Reich, »Mit o ugovoru ili mit o skrbi?«, str. 569. Upućujem i na pregled suvremene etike skrbi Nancy S. Jecker i Warrena Thomasa Reicha, »Care: III. Contemporary Ethics of Care«, *Encyclopedia of Bioethics*, drugo izdanje, sv. 5, str. 336–344.

Tako je etika skrbi bila izgrađivana oko koncepta skrbi i skrbljenja, a svoje korijene ima u radovima Carol Gilligan i nekim drugim feminističkim pristupima, te u okviru zdravstvene njege i skrbi. Ovdje se, poradi opsežnosti tematike, nećemo osvrutati na sve te koncepte, ali neminovno je spomenuti začetke same etike skrbi.

Autori i autorice koji su se bavili skrbi smatrali su da je znanje pojednako emocionalnog karaktera kao i racionalnog, te da skrbeća i pažljiva osoba, jednako kao i »racionalna«, može reflektirati i odražavati konkretnu partikularnost kao i apstraktnu univerzalnost, tj. može se odnositi na pojedinačne, konkretne situacije kao i na apstraktna, općenita i univerzalna načela koja se tiču etičkih normi.

Ovo se osobito odnosilo na etiku skrbi prethodno spomenute Carol Gilligan, koja je bila situirana i utemeljena u »ženskom načinu« bivstvovanja, opstojnosti i znanja.¹⁰ Pitanje koje Gilligan postavlja pitanje je o odnosu između roda, spola i moralnosti, a ta su pitanja na sličan način naglašavali i autori i autorice poput Wollstonecraft, Milla, Taylor, Beechera, Stanton i Gilman.¹¹ Pitanje je glasilo: je li vrlina ista ili različita u muškaraca i žena – imaju li muškarci i žene jednak pristup rješavanju moralnih dvojbi? Ohrabruje li društvo žene da njeguju specifične ženske karakteristike koje ih osnažuju ili one koje ih slabe te što sačinjava te specifične karakteristike u žena. Odgovor koji Gilligan nudi je provokativan. U svojoj prvoj glavnoj knjizi, *Drugim glasom*, Gilligan tvrdi da žene u prosječnoj dobi, iz različitih kulturnih razloga i različitoga podrijetla, teže priznanju etike skrbi koja naglašava relaciju i odgovornost, dok, s druge strane, muškarci više naginju priznanju etike pravednosti, koja naglašava pravila i prava.¹²

¹⁰ Usp. Mary Field Belenky, Blythe McVicker Clinchy, Nancy Rule Goldberger, Jill Mattuck Tarule, *Women's Way of Knowing*, Basic Books, New York 1987. Autorice tematiziraju različite epistemološke pozicije znanja u ženskom moralnom i intelektualnom razvoju: tišina, kao prva epistemološka pozicija; primljeno znanje kao pozicija slušanja glasova drugih izvanjskih i nepogrešivih autoriteta, pozicija u kojoj ženi nedostaje samopouzdanja s obzirom na vlastite izvore znanja pa se u znanju rukovodi socijalnim normama i očekivanjima, nametnutim ulogama roda i spola; subjektivno znanje, znanje kao unutarnji glas i priznavanje sebe kao vlastitog autoriteta, koje se oslanja na vlastite misli, osjećaje i iskustva u formiranju znanja i istine – kao nepogrešiva hrabrost i odlučnost, što ženama omogućuje da stvaraju vlastite tvrdnje i postavke; proceduralno znanje, razdvajajuće i povezujuće, koje priznaje mnoštvo vanjskih i unutarnjih autoriteta i izvora znanja te ih procjenjuje i vrednuje, fokusirajući se na racionalna objašnjenja, radije negoli na apsolutizam i ideološko znanje (kao takvo, proceduralno se znanje osobito njeguje u akademskim krugovima i znanstvenom diskursu te isključuje emocije i osobna uvjerenja); konstruktivno znanje kao ono koje integrira glasove i izvore znanja u jednu cjelinu, znajući da je znanje inherentno promjenjivo, ovisno o dobi, vremenu, iskustvu i kontekstu.

¹¹ Usp. poglavlje »Carol Gilligan's Ethics of Care« u: Rosemarie Tong, *Feminine and Feminist Ethics*, Wadsworth Publishing Company, Belmont 1993., str. 80–105.

¹² Usp. C. Gilligan, *In a Different Voice*, str. 7.

Ona je ukazivala na to da glavni teoretičari moralnog razvitka, poput Piageta i Kohlberga, izlažu svoje teorije na osnovi muških psiholoških konstrukcija, istražujući i pokazujući kako su samo muškarci sposobni dostići visoki stupanj moralnog razvoja. Gilligan nastoji pokazati kako većina žena ima drugačiji pojam morala i drugačije rezoniraju u moralnim dvojabama. Fokus je ženskog moralnog zapažanja i odlučivanja na odgovornosti prema drugima – orijentacija koja im pomaže očuvanju, održanju i podupiranju odnosa te izbjegavanju povređivanja drugih.

Gilligan je vršila brojna istraživanja, a jedno od njih uključivalo je osamdeset educiranih sjevernoameričkih odraslih osoba i adolescenata, od kojih su dvije trećine i žena i muškaraca uzimale u obzir podjednako i etiku prava i etiku skrbi. Istraživanje je ipak pokazalo da su se ti muškarci i žene fokusirali više na jednu nego na drugu od tih dviju etičkih pozicija i paradigmi. Dok su žene bile fokusirane jednako na prava i skrb, samo je jedan muškarac bio fokusiran na skrb.¹³ Na taj je način Gilligan zaključila da skrb ipak ostaje više u vezi s onim ženstvenim i ženskim. Je li moguće da muškarci imaju dobrih razloga da ne skrbe i jesu li skrb i skrbljenje uvijek riskantan pothvat, protivan racionalnoj muškoj logici i prirodi? Ili je skrb riskantna samo u određenim društvima, kakvo je ovo naše zapadnjačko, »racionalno«, koje je baštinik racionalističke kartezijanske paradigme?

Objašnjenje etike skrbi Carol Gilligan

Istraživanje koje je Gilligan provodila o identitetu i moralnom razvoju odvelo ju je do identifikacije i prepoznavanja etike skrbi kao *drugačijeg glasa* – glasa koji ujedinjuje jastvo i vlastitost s relacijama te razum s emocijama. Nadilazeći to dvojstvo, promijenila se i paradigma te se pomaknulo i težište teorije psihološkog i moralnog razvoja.

Etika skrbi polazi od premise da smo, kao ljudi, inherentno relacijska, odgovorna bića i ljudsko je stanje – stanje povezanosti i međuovisnosti. Slušajući o situacijama moralnih konflikata i izbora s kojima se ljudi suočavaju, Gilligan se u svojim istraživanjima fokusirala na aktualne i realne situacije moralnih konflikata u svakodnevnom životu i praksi, radije negoli na hipotetske situacije, te je istraživala kako ljudi stvaraju moralne konflikte unutar kojih donose odluke, što vide kao moralni problem i dilemu te kako jezik morala oblikuje odluke koje donosimo i djela koja poduzimamo. To ju je potaknulo da piše o etici skrbi i nepodudarnosti između glasova moralne teorije i glasova ljudi na terenu.

¹³ Usp. Carol Gilligan, »Moral Orientation and Moral Development«, u: Eva Feder Kittay, Diana T. Meyers (ur.), *Women and Moral Theory*, Rowman & Littlefield, Totowa 1987., str. 25.

Za Gilligan, etika je skrbi utemeljena u glasu i odnosu, u važnosti toga što svatko ima svoj glas i ima nešto za reći, kako svatko treba biti pažljivo saslušan (pod njegovim uvjetima) i biti saslušan sa poštovanjem. Etika skrbi našu pažnju usmjerava prema potrebi suosjećanja u relaciji (obratiti pažnju, saslušati, odgovoriti, biti odgovoran) čak i po cijenu gubitka povezanosti sa samim sobom ili s drugima. Njezina je logika induktivna, povezujuća, obuhvatnija, radije negoli deduktivna ili matematička.¹⁴

»Moje istraživanje ističe da, iako muškarci i žene možda govore drugačijim jezicima, oni smatraju da su isti, koristeći slične riječi, označavajući različita iskustva samih sebe i društvenih relacija. Budući da ti jezici dijele preklapajuće moralne izraze koje smo mi skloni krivo protumačiti, nastaju kriva tumačenja koja ometaju komunikaciju i ograničavaju ljudske potencijale za suradnju i skrb u komunikaciji.«¹⁵

Njezino je nastojanje bilo da ta kriva tumačenja i nesporazume oko moralnog razvoja žene ispravi. Njezina je glavna meta kritike bio njezin bivši mentor, psiholog edukacije, Lawrence Kohlberg, koji je tvrdio da je moralni razvoj proces od šest stadija.¹⁶ Ovdje se nećemo zadržavati na podrobijem objašnjavanju, međutim, važno je istaknuti da Kohlberg smatra da se žene zadržavaju na trećem stupnju moralnog razvoja, stupnju interpersonalne suglasnosti i suradnje, dok muškarci usvajaju bitni utilitaristički model i ugovornu legalističku orijentaciju ili usvajaju univerzalne etičke principe i bitni kantovski vid univerzalno utemeljenog morala iz dužnosti, nasuprot partikularnoj moralnosti. Tako odrasli (i uglavnom muškarci) bivaju vođeni ne više samo-interesom i samo-održanjem ili mišljenjima drugih nego autonomnim

¹⁴ Usp. intervju s Carol Gilligan, *Ethics of Care*, 21. 6. 2011., <http://ethicsofcare.org/interviews/carol-gilligan/>.

¹⁵ C. Gilligan, *In a Different Voice*, str. 173.

¹⁶ Kao studentica Lawrencea Kohlberga, studentica razvojne psihologije, psihologinja i etičarka, Gilligan je dovela u pitanje Kohlbergov koncept ljudskog moralnog sazrijevanja koje se mjeri kroz tri razine, odnosno šest stadija: *pred-konvencionalna razina*, *konvencionalna razina* te *post-konvencionalna razina*. Prema Kohlbergu, samo mali broj odraslih dostiže zadnju razinu, i to otprilike poslije 25. godine života. Zadnja se razina (kao i prethodne) sastoji od dva stadija: stadij koji se poziva na društveni ugovor kada je on valjan te stadij osobnog moralnog sustava vrijednosti utemeljenog na apstraktnim, univerzalnim moralnih načelima, odnosno stadij savjesti. Gilligan je zaključila da takav koncept, prema kojemu su dječaci i muškarci moralno zreliji nego djevojčice i žene u svojim zaključivanjima i odlučivanjima, mora biti neispravan. Ona je smatrala da ta ljestvica mjerenja moralnog razvoja nije objektivna i predstavlja maskulariziranu i pristranu perspektivu moralnog razvoja, utemeljenu na pravednosti, apstraktnim dužnostima i obvezama. Ona je stoga ponudila drugačije termine, istaknuvši da žene razvijaju empatiju i suosjećanje iznad pravila i univerzalnih principa koji su privilegirani u Kohlbergovoj ljestvici. Za nju »drugačiji glas« nije stvar koja je isključivo vezana i ograničena rodom, nego je obilježena i povezana sa ženama koje gledaju konkretne, pojedinačne situacije u iskustvenim promatranjima. Posljedično, istraživanje je potvrdilo da se razlike u upotrebi etike skrbi ili etike pravednosti ne odnose na razlike u poimanju moralnih principa od strane žena i muškaraca te da nisu uvjetovane rodom i spolom.

i samo-nametnutim univerzalnim etičkim principima, kao što su pravednost, reciprocitet, poštovanje dostojanstva ljudske osobe kao njezine intrinzične vrijednosti. Dakle, što se tiče moralne zrelosti, jasno je da šesti stupanj predstavlja najviši nivo moralnog suda. Vidljivo je da Kohlberg taj najviši stupanj opisuje putem četiriju kantovskih kategorija: reverzibilnosti, konzistentnosti, univerzalnosti i preskriptivnosti.

»Kad tvrdimo da su prava i dužnosti korelativni, to znači da se čovjek može kretati od prava do dužnosti i natrag bez promjene i distorzije principa. Univerzalnost i konzistentnost su potpuno osigurani po reverzibilnosti i preskriptivnosti akcije.«¹⁷

Iz svega toga, odnosno odgovora koje su uglavnom davale djevojčice u tim ispitivanjima, uslijedio je vjerojatno suviše skučeni zaključak da su žene ometane osjećajnošću i interesom samoodržanja i da ne mogu dostići šesti stupanj Kohlbergove ljestvice moralnog razvoja. Stoga je Gilligan dovela u pitanje njegovu metodologiju, tvrdeći da njegova ljestvica moralnog razvoja govori samo o moralnom razvoju muškarca, a trebala bi govoriti o razvoju ljudske moralnosti.¹⁸

Potrebno je razumjeti Kohlbergovu metodologiju.¹⁹ Kohlberg je postavio pitanje jedanaestogodišnjim dječacima i djevojčicama u slučaju *Heinza i njegove teško bolesne žene*, pitajući se: s obzirom na to da Heinz nema novaca za preskupi lijek, treba li on ukrasti lijek koji ju može izliječiti ili ne? Dječaci su odgovorili da je pravo na život jače i važnije od prava na vlasništvo, dok su djevojčice promatrale moralnu dilemu unutar šireg konteksta priče o relaciji, koja se proteže i izvan okvira danoga vremena, daleko u budućnost. Djevojčica nije uspoređivala pravo na život i pravo na vlasništvo, nego se fokusirala na konkretne učinke Heinzova djela, koji bi se mogli odraziti na njegov odnos sa ženom. Ona je smatrala da bi njih dvoje o tome trebali razgovarati i pronaći neki drugi način.

Žene imaju tendenciju promatranja morala unutar granica odnosa i međuovisnosti te obraćaju pažnju na odgovornost za druge, dok muškarci nastoje promatrati jastvo kao neovisno, autonomno biće, a moralnost kao stvar rangiranja individualnih ljudskih prava.

Gilligan tvrdi da za žene moralni razvoj znači integraciju heteronomnih i izvanjskih zahtjeva koji se pred nju stavljaju od strane njenih bližnjih, s

¹⁷ Lawrence Kohlberg, »The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgment«, *The Journal of Philosophy*, god. 70 (1973), sv. 18, str. 641.

¹⁸ Usp. C. Gilligan, *In a Different Voice*, str. 24–31.

¹⁹ Usp. Lawrence Kohlberg, Daniel Candee, »The Relationship of Moral Judgment to Moral Action«, u: Lawrence Kohlberg (ur.), *Essays on Moral Development. Vol. 2: The Psychology of Moral Development*, Harper & Row, New York 1984., str. 498–581.

onim autonomnim zahtjevima zabrinutosti za samu sebe. Gilligan smatra da se žene tijekom moralnog razvoja pomiču od prvog do trećeg stadija i natrag, od preokupiranosti sobom i svojim potrebama do preokupiranosti drugima i do ispravnog davanja značaja sebi u relacijama s drugima te na taj razvoj nikada nije završen i finalan, zbog velikog broja njezinih odluka u partikularnim situacijama i slučajevima. Pomicanje od drugog do trećeg stadija pomicanje je od dobrote do istine. Tako se žena razvija i pomiče od stadija udovoljavanja drugima, od toga da je uobičajeno dobra, da se uvijek žrtvuje za tuđe potrebe, sve do stadija na kojem prepoznaje i priznaje svoje vlastite potrebe kao dio svake zrele relacije. Tada žena stječe moralnu zrelost.

Gilligan smatra da bi i muškarci i žene trebali slijediti takav moralni razvoj u kojemu se u obzir uzimaju oba jezika, obje domene – i domena prava i pravednosti kao i domena skrbi i odgovornosti – te smatra da bi se djecu trebalo poticati i odgajati kao povezujuću, odanu, privrženu, ovisniju o drugima, radije nego li previše neovisnu i neprivrženu, te da bi ih trebalo ohrabrivati i učiti da odgovaraju na tuđe potrebe.

Međutim, važno je naglasiti kako pravda i pravo nisu tako drugačiji pristupi od jezika skrbi i odgovornosti, te da se, naprotiv, ta dva pristupa nadovezuju jedan na drugi i nadopunjuju. Potrebno je također naglasiti da socijalno i kulturno konstruirana identifikacija žena s pojmovima skrbi i odgovornosti može samo naštetiti ženama i imati negativne posljedice.

Važno je stoga uočiti i centralno pitanje moralne zrelosti, a ono glasi: kako uskladiti »moram« i »hoću«? Drugim riječima, kako razriješiti vječnu dilemu: vidim što je dobro, a ipak ga ne slijedim? To u igru uvlači jedno novo važno pitanje: zašto biti moralan? To je pitanje motivacije. Na toj točki u psihologiju morala ulazi religija, kako je tvrdio i Kohlberg.

Moderno shvaćanje skrbi

Jedna druga feministička autorica i filozofkinja, Nel Noddings, u svojoj knjizi *Skrbljenje. Ženski pristup etici i moralnoj edukaciji* navodi da postoji razlika između prirodne skrbi, označene onim »ja želim«, za one s kojima sam u tiješnoj, emotivnoj relaciji, i skrbi, kao dužnosti, označene onim »moram«.

»Ako moje dijete plače, prirodno je da ga želim utješiti i ukloniti sve što na bilo koji način uzrokuje uznemirenost. Etička skrb povezana je s onim 'Ja moram'. Prirodno, ako susretnem prijatelja u nevolji i potrebi, ja mu želim pomoći. No postoje situacije u kojima pomoć mome prijatelju u nevolji za mene može biti bolna, a bol koju on osjeća i kroz koju prolazi možda je ista ona bol koju ja nastojim izbjeći. Etička skrb nalaže da prijatelju pomognem bez obzira na sve. Naravna skrb dolazi bez napora, etička skrb nastupa kada netko djeluje skrbno poradi toga što je to prikladan odgo-

vor. Također, etička je skrb proizašla iz naravne skrbi. Bez naravne skrbi, koja ju utemeljuje, etička bi skrb jedva dobila priznanje za svoj čin skrbi, dok zapravo ne skrbi.«²⁰

Gilligan, kao i Noddings, smatra da se etički diskurs priopćuje jezikom oca. Otac gleda principe, apstraktnu i logičku argumentaciju, služi se prijedlozima, dogovorima, opravdanjem, pravednošću i pravom. U tom smjeru i Gilligan naglašava da muškarci uče kroz separaciju i primat individualizacije, čija su razumijevanja interpersonalnih relacija atomizirana, rascjepkana, radije negoli kohezivna, objedinjujuća i povezujuća. Za većinu je relacija prijetnja njihovoj potrebi za individualnošću i samostalnošću i oni to percipiraju kao krizu. Tu moralnu krizu razrješuju razumom, kako bi održali svoj integritet i koristeći apstraktno principe prava, pravednosti i jednakosti, koji štite interese individue. Za muškarce, kako je jedan od mladih ispitanika u spomenutom Kohlbergovu istraživanju naglasio, rješavanje moralnih dvojbi i problema je kao rješavanje matematičkih zadataka s ljudima. Za razliku od muškaraca, žene vide moralne probleme i krize često u terminima prijetnje relaciji, koja može, kako ističe i Gilligan, biti oporavljena unutar relacije same, tako da se posvećuje više pažnje pojedincima unutar same veze, onome što ih povezuje i onome što relaciju čini mogućom, kao što su empatija, briga, skrb i povjerenje, koji su ujedno i termini jezika majke ili žene.²¹ Majke gledaju u ono što Noddings zove *konkretizacijom*,²² pojedinačne situacije, individualne okolnosti, osobnu povijest i osjećaje.²³ Otac bi mogao žrtvovati vlastito dijete kako bi spasio principe, ali majka će radije žrtvovati bilo koji princip kako bi spasila svoje dijete. Noddings smatra da je ženski glas – dakle, glas majke – utišan.²⁴

Ignorirajući drugi i drugačiji glas kao alternativno etičko promišljanje, smatra Noddings, poručujemo da je on manje važan i neispravan te potkopavamo vjeru u mogućnost empatije i skrbi.

Noddings naglašava etičku i moralnu stranu i narav skrbi. Ona artikuli- ra feministički pristup i perspektivu koja, kako sama vjeruje, podrazumijeva vrstu stalne i trajne veze, ovladanost i obuzetost te motiviranost za poduzimanje i pokret, sve što proizlazi iz ženskih emocionalnih kvaliteta. Kada osoba

²⁰ Nel Noddings, *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Los Angeles 2003., str. 79–80.

²¹ Usp. C. Gilligan, *In a Different Voice*, str. 26, 28.

²² Usp. N. Noddings, *Caring*, str. 40.

²³ Usp. Ann Bradshaw, »Yes! There Is an Ethics of Care: An Answer for Peter Allmark«, *Journal of Medical Ethics*, god. 22 (1996), sv. 1, str. 8–12.

²⁴ Usp. Deborah Slicer, »Teaching with a Different Ear: Teaching Ethics after Reading Carol Gilligan«, *Journal of Value Inquiry*, god. 24 (1990), sv. 1, str. 56, 59.

koja brine i skrbi odabere sudjelovati u skrbenj vezi i brinuti o nekome, tada ona pronalazi pravu sebe. Noddings ističe kontrast između ženskog i muškog poimanja i paradigme skrbi i veze. Naglašava da specifično ženska paradigma skrbi pokazuje svojstva odvojenosti i distance od onoga što ona vidi kao racionalnost i analitičku hladnoću muškog razmišljanja. Ona želi istaknuti subjektivnost i emocionalnost skrbi i jedinstvenost svake skrbeće relacije. Dakle, naglašava partikularnost i s time u vezi dovodi u pitanje moralno utemeljenje skrbi kao univerzalnog etičkog principa koji bi trebao biti općevažeći i univerzalan, a ne odnositi se na partikularne situacije. Za Noddings ne postoje univerzalne i općenite moralne norme na koje treba odgovoriti i prema kojima trebamo imati dužnost. Za nju ne postoji niti jedan princip osim principa skrbi. Tako ona odbija racionalističke koncepte, utilitarističku etiku i Kantovu etiku dužnosti.

Mnogi joj zamjeraju da kao temelj skrbi nije ostavila ništa osim samih emocija, koje su nestalne te ne mogu biti univerzalni principi moralnosti, niti podloga za moralno djelovanje. Noddings se poziva na Martina Bubera i tvrdi da su relacija *Ja–Ti* i naglašavanje odgovornosti i skrbi, koje iz nje proizlazi, kod Bubera zapravo artikulirani na iznimno lijep i cjelovit način, a budući da je to učinio jedan muškarac, Noddings pokazuje da je premisa o skrbi kao isključivo i esencijalno ženskom principu zapravo upitna i potrebno ju je preispitati.

Neke su autorice, kao Sara Ruddick, Virginia Held²⁵ i Eva Feder Kittay, kritizirale način na koji društvo tretira i valorizira skrbeći rad ili rad u sustavu skrbi te su pokušale dati rješenje predlažući da skrb bude predstavljena kao društveno relevantna te da oni koji skrbe budu valorizirani u obje sfere života, kako u javnoj tako i u privatnoj. Te autorice i njihove teorije prepoznaju skrb kao etički relevantan i bitan problem. Ta predložena paradigma predstavlja prijelaz koji ističe kako bi etika skrbi trebala i mogla biti socijalna odgovornost i muškaraca i žena.²⁶

Held ističe da je etika skrbi drugačiji teorijski pristup, pristup koji predstavlja alternativu moralnim teorijama kao što su Kantova etika dužnosti ili utilitarizam. Nasuprot tim moralnim teorijama, etika je skrbi, ističe ona, centrirana u osobnim relacijama i zajedničkim društvenim vezama. Ona smatra da je to neovisan moralni okvir koji nije uvjetovan rodnom i spolom, koji je širi i različit od feminističkog djelovanja i od etike vrlina. Held ističe važnost skrbi kao konstitutivnog elementa političke i društvene stvarnosti te skrbi kao

²⁵ Usp. Virginia Held, *The Ethics of Care: Personal, Political, Global*, Oxford University Press, New York 2006.

²⁶ Usp. »Ethics of Care«, *Wikipedia*, http://en.m.wikipedia.org/wiki/Ethics_of_care.

neiscrpnog izvora promjene unutar društvenih relacija i kao korektiva društvenih odnosa. Held ističe da etika fokusirana na skrb može nadići ograničenja etike i politike bazirane na pravima i pravnom diskursu te može pružiti rješenja globalnih problema i riješiti ograničenja koja nam nameće tržišno orijentirana politika. Konačno, ističe da etika skrbi, koja uzima u obzir osobne, partikularne relacije i drugoga, koja podrazumijeva i usvaja relacijski karakter i koncept osobe, može nadići individualizam koji je u središtu (neo)liberalne paradigme.²⁷

Joan Tronto²⁸ razvija vezu između skrbi i *prirodnosti* (*naturalness*), u smislu nečega što je svojstveno ljudskoj naravi, pozivajući se na Hutchesona i Humea, te tvrdi kako je pravednost umjetna i stečena vrlina, dok su skrb i dobronamjernost urođene i prirodne.²⁹ Kasnije teorije skrbi ističu socijalni i kulturni konstrukt roda, gdje se skrb često poistovjećuje sa ženom, odnosno onim ženskim. Tronto tvrdi da postoje četiri etička elementa skrbi.³⁰ Prema njenu mišljenju, skrb u sebi nosi uvijek i neki teret, teret prihvaćanja odgovornosti, ona je stanoviti interes za nekoga. Zajedno s Bernice Fisher skrb definira na najopćenitijem stupnju i kaže da bi skrb trebala biti

»...sagledana kao specifična aktivnost koja uključuje sve ono što činimo kako bismo održali, nastavili, produžili ili popravili naš 'svijet', tako da u njemu živimo što bolje možemo. Taj svijet uključuje naša tijela, nas same, i naš okoliš, i sve ono što nastojimo utkati u kompleksnu, mrežu održanja života.«³¹

Ističe da se skrb često povezuje i ograničava samo na odnos među osobama i dvama individuama, ali ona taj pojam proširuje i na okoliš i na ne-ljudska bića, nadalje izbjegavajući romantizaciju dvojnog odnosa – dijade između majke i djeteta, koja je često prisutna u suvremenom zapadnjačkom diskursu i koja pretpostavlja naravni, individualni koncept skrbi, a taj se odnos onda povratno pretpostavlja kao paradigmatički odnos za sve vrste skrbi. Tronto nastoji pokazati da skrb može i treba imati i socijalni i politički karakter i utjecaj te se protezati i mnogo šire od individualne mreže odnosa među srodnicima, a stoga imati i univerzalni karakter. Nadalje, ono što ona naglašava jest da treba inzistirati na tome da je aktivnost skrbi uvelike uvjetovana i definirana kulturom, pa je ona socijalni konstrukt i varira u svojim formama od kulture

²⁷ Usp. V. Held, *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, str. 107–109, 114, 117, 119, 120.

²⁸ Usp. Joan C. Tronto, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York, London 1993.

²⁹ Usp. isto, str. 45. Također usp. David Hume, *Rasprava o ljudskoj prirodi*, Veselin Masleša, Sarajevo 1983.

³⁰ Usp. J. C. Tronto, *Moral Boundaries*, str. 101–104.

³¹ Isto, str. 103.

do kulture. Naposljetku, naglašava da skrb ne mora biti trajna, nego može biti i izdvojena aktivnost, može biti proces te je kao takva i praksa i dispozicija, odnosno raspoloživost.³²

Nešto slično tvrdi i Milton Mayeroff u svome djelu *O skrbljenju*,³³ navodeći da skrb u bitnome sačinjava pažnja, kao ključna za etiku skrbi, s obzirom na to da ona zahtijeva prepoznavanje i priznanje drugoga i njegovih potreba te naše dužnosti da odgovorimo na njih. Nasuprot pažnji stoji ignorancija, kao njena negacija, zatim je tu odgovornost kao dani odgovor, a pitanje vezano uz nju je i pitanje obveze i dužnosti, kompetencija bez koje nismo u stanju ni prihvatiti odgovornost, ni skrbiti, prijemčivost za one za koje skrbimo, za one koji primaju skrb, što podrazumijeva zabrinutost za uvjete onih koji su ranjivi i u nejednakom položaju, što nadalje zahtijeva asimetričnu moralnu odgovornost.³⁴

Mayeroff kaže da su glavni sastojci skrbi: znanje, izmjena ritmova i poštivanje ritma života i potreba drugoga, strpljenje, iskrenost, povjerenje, poniznost, nada i hrabrost.³⁵

Navodeći sve ovo, svjesni kako su mnogi prigovori i zamjerke stizale i na račun etike skrbi u cjelini (primjerice, da je previše ukorijenjena u osjećajima te da stoga ne može biti univerzalna, niti imati etičkog utemeljenja), možemo ipak pronaći i priličan broj argumenata, koje iznose i neke spomenute autorice, za tvrdnju da skrb može biti univerzalnog karaktera te imati i društvenu i političku snagu, pa i mjerodavnost.

Podsjećajući se na spomenuti drevni *Mit o Curi*, osvještavamo temeljnu objektivnost skrbi jer on snažno opisuje ideju da nas skrb okružuje od samih naših početaka, od trenutka našeg stvaranja i da je ona bit naše egzistencije.

Rollo May³⁶ kaže da je upravo taj mit istaknuo da skrb nije ovisna o pučkoj sentimentalnosti, niti je usmjerena isključivo na sentimentalnost, dakle, da sentimentali nemaju sami po sebi i u sebi vrijednost, nego se skrb odnosi na ontološku stvarnost onoga što za nas znači biti ljudskim bićem.³⁷ Prije nego postane etičkim načelom, skrb je moralni osjećaj koji se tiče nekoga tko treba našu pažnju i skrb te vodi osjećaju posvećenosti nekome. Daljnji je zadatak

³² Usp. isto, str. 103.

³³ Usp. Milton Mayeroff, *On Caring*, Harper & Row Publishers, New York 1971., str. 19–35, 46–48, 83–88, 91–104.

³⁴ Usp. Ante Čović, »Biotička zajednica kao temelj odgovornosti za ne-ljudska živa bića«, u: Ante Čović, Nada Gosić, Luka Tomašević (ur.), *Od nove medicinske etike do integrativne bioetike*, Pergamena, Zagreb 2009., str. 33–46.

³⁵ Usp. M. Mayeroff, *On Caring*, str. 19–35.

³⁶ Usp. R. May, *Love and Will*, str. 293–302.

³⁷ Usp. isto, str. 291. Također usp. M. Heidegger, *Bitak i vrijeme*.

etike točnije odrediti odgovornosti i dužnosti koje nastaju iz tog subjektivnog osjećaja skrbi.

Ovdje se ne možemo zadržavati na brojnim kritikama i prigovorima koji su stizali na račun etike skrbi, odnosno skrbi kao isključive povlastice žena. Te ćemo kritike i prigovore nastojati ukloniti razmatranjem jednoga autora čija je koncepcija skrbi mnogo cjelovitija od prethodno navedenih i eksplicitnija u pogledu znanja koje bi danas trebalo biti integrativno i pluriperspektivno.

Boffova etika prave mjere i temeljne skrbi

U svom predavanju održanom 2010. u Fribourgu u Švicarskoj, Boff je predstavio svoju »novu etiku za treće tisućljeće«, odnosno svoju »Povelju o Zemlji«, istaknuvši da najugroženija bića na Zemlji danas nisu kineske pande nego siromasi ovoga svijeta, koji su osuđeni na prijevremenu smrt, socijalno i materijalno marginalizirani i isključeni. Boff kaže da će se oko vrijednosti *prave mjere* i *temeljne skrbi* izgraditi društveni i ekološki savez koji će postaviti čvrst temelj za novo svjetsko društvo.

Današnji je svjetski sustav divlji, arogantan i razmetljiv, izvor je društvene i ekološke krize, a da bismo odgovorili na izazove, Boff zagovara »etiku prave mjere« – između ekscesne potrošnje i krajnje bijede – te »etiku temeljne skrbi«. Taj je teolog uvjeren da će skrb i briga za drugoga i za prirodu spasiti društveni suživot u trećem tisućljeću.

Boff ističe da se naš sustav nalazi u dubokoj krizi i u porođajnim bolima te postavlja pitanje je li riječ o strukturnoj krizi u terminalnoj fazi, koja se približava svome razrješenju i omogućava nastanak nekog novog doba. Boff kaže da se tu radi o iscrpljenju stare paradigme, zasnovane na potrošnji, nemilosrdnom iskorištavanju resursa, zasnovane na logici nepravde, koja stvara ogromne provalije i goleme nepravde, te polarizira svijet na one koji imaju i one koji nemaju. Boff smatra da će to, s jedne strane, dovesti do entropije i odumiranja, ali i otvoriti mogućnost novog civilizacijskog okvira i modela koji će moći ili bi trebao moći dati novi smisao životu ljudi i novi obzor nade za čovječanstvo.

Riječ »kriza« potječe od sanskrske riječi »kir« ili »kri« koja znači »oprati« ili »očistiti«, što podrazumijeva ponovno rođenje onog elementarnog, nužnog i suštinskog. Ono što prolazi kroz krizu opstaje i obnavlja se kako bi zasnovalo svoju novu budućnost. Prema Boffu, mi danas živimo u katarzi i porođajnim bolovima te smo na putu prema obnovi i ozdravljenju.

Ključ za razrješenje krize jest esencijalna, tj. temeljna skrb, solidarnost i odgovornost za bližnjeg. Po njegovu mišljenju, ti se osjećaji šire sporo, a ljudi prelaze s ovisnosti na isključenje, u kojem osobe nemaju više nikakvu

društvenu niti ekonomsku vrijednost. Stoga Boff zagovara novu paradigmu skrbi, brige i odgovornosti, sveobuhvatnog i cjelovitog znanja, koja bi nadišla paradigmu današnje civilizacije, koja je materijalna i racionalna te stoga atomizira, cijepa, dijeli, suprotstavlja i fragmentira. Boff to naziva *novom senzibilnošću*, čije korijene nalazimo u »logici srca« i u skrbi za drugoga, a koja bi trebala uroditi *rađanjem dubinske duhovnosti*, koja nam je kao svijest umetnuta od strane višega bića.

Taj pristup utemeljuje novu etiku, izgrađenu na dvjema suštinskim vrijednostima bez kojih nećemo sačuvati ni život ni naš sjajni Planet, a to su *prava mjera*, vođena načelom »zlatnog pravila«, koja se sastoji u ravnoteži i relativnom optimumu, te *temeljna skrb*, na kojoj se temelji budućnost čovječanstva i Zemlje u cjelini. Za Boffa je riječ o unošenju vlastita srca, osjećaja i subjektivnosti u tu senzibilnost. Tako skrb i briga utemeljuju novi *ethos* koji je nužan čovječanstvu i koji je adekvatan etički stav prema drugome.

***Tamagochi* – otuđenje skrbi**

U svojem djelu *Temeljna skrb* Boff naglašava da ljudska egzistencija nije utemeljena toliko u inteligenciji, slobodi ili kreativnosti koliko u skrbi za drugoga. Skrb je, naprotiv, ta koja podržava navedene sposobnosti. Skrb je »temeljni *ethos* ljudskog bića«. ³⁸ U skrbi nalazimo utemeljenje principa, vrijednosti i stavova koji pretvaraju život u dobar život vrijedan življenja, a naša djela u ispravne akcije.

Boff kaže da društvo utemeljeno na atomiziranom i fragmentiranom znanju, društvo koje prijeti ljudskoj egzistenciji, koje isključuje i marginalizira dvije trećine ljudi – društvo koje osiromašuje naše kapacitete za suosjećanje, solidarnost, udivljenost, životnost, te predlaže put spasa ljudske egzistencije koji vodi kroz skrb:

»Njegujem duboko uvjerenje da skrb, pored činjenice da je bitna, ne može biti ni potisnuta, ni odbačena. To traži osvetu i uvijek probija kroz neke zloupotrebe života. Ističem: ako nije tako, onda neće biti ni esencijalna. Gdje se briga pojavljuje u našem društvu? U nečemu što je zajedničko svima, u nečemu što je skoro smiješno, ali u nečemu što je krajnje očito: pojavljuje se u *Tamagochiju*.« ³⁹

Tamagochi je igračka koja se pojavila devedesetih godina dvadesetog stoljeća i postala simbol usamljenosti i otuđenosti našeg doba komunikacije. Zvuči pomalo ironično, ali milijuni djece i ljudi postali su ovisni i preokupirani brigom za virtualnog ljubimca. Ona je postala rutina mnogih. Upravo se u

³⁸ L. Boff, *Essential Care*, str. ix.

³⁹ Isto, str. x.

tome ogledala sva bijeda dehumanizacije i nedostatka skrbi. Međutim, ljudska se bit nije izgubila, ona je tamo postajala čak i izraženija u obliku skrbi za virtualnog ljubimca. To nam je razotkrilo da je skrb nešto što je esencijalno za ljudsku egzistenciju i da bez obzira ne sve, skrb izbija i ne da se ugušiti. Ona se pojavila u obliku elektroničke naprvice, u virtualnom ljubimcu, a više nije bila uložena u naše stvarne odnose i relacije s našim bližnjima.

Upravo su to otuđenje skrbi i njen transfer u virtualnog ljubimca ukazali na agoniju naše civilizacije:

»Sanjam o svijetu koji će tek doći, svijetu u kojem više nećemo trebati elektroničke naprave s virtualnim bićima kako bismo nadišli našu usamljenost i ispunili ljudsku skrbeću bit i dobrotu. (...) Sanjam o svijetu u kojem su skrb i nepresušno suosjećanje za sva stvorenja priznati kao osnovni *ethos* ljudskog bića.«⁴⁰

Skrb je tako temelj nove paradigme. Skrb je kozmološka konstanta, forma solidarnosti. Za Boffa, mi smo kćeri i sinovi skrbi, pri čemu on aludira na spominjani Mit o skrbi.⁴¹ Skrb je tako preduvjet našeg postojanja i osigurava našu djelatnost dajući joj oblik stvaralaštva, a ne destrukcije i razaranja. Skrb oblikuje i obogaćuje sve što činimo. Mi skrbimo za ono što volimo i volimo ono za što skrbimo.

Skrb znači zabrinutost, brigu, odanost, posvećenost, ustrajnost, poniznost, pažljivo gledanje na tuđe potrebe, predanost, pažnju i dobar tretman. Skrbeći stav vodi do osjećaja odgovornosti koji je, dakle, najuže vezan uz skrb.

Prema Boffu, postoje dva načina bivstvovanja čovjeka u svijetu, a to su: bivstvovanje kroz rad, koje će Heidegger u svojem djelu *Bitak i vrijeme* nazvati »briganjem o stvarima«,⁴² te postojanje u svijetu kroz ljubav kao skrb. Način bivstvovanja kroz skrb otkriva ženstvenu dimenziju i u muškarcu i u ženi.⁴³ Tako je taj način bivstvovanja kroz skrb i po skrbi integrirajući i ucjepljujući u cjelinu i cjelovitost. Boff smatra da je žena dala historijski i društveni doprinos i snagu dubokog ženstvenog izraza i utjecaja, koji je ostao u trajnoj uspomeni ljudske vrste kroz svoje simbole, snove, arhetipe koji su prisutni u kulturama i kolektivno nesvjesnom.⁴⁴

Međutim, iako Boff skrb ne ograničava na ženski rod i ne smatra da je princip skrbi isključivo stvar ženskog roda i ženskog diskursa, upozorava na

⁴⁰ Isto, str. xi.

⁴¹ Usp. isto, str. 21.

⁴² M. Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 141–144. Heidegger govori o dvije vrste skrbi: uskačuće-nadvladavajuća skrb i pretičuće-oslobađajuća skrb, koja ne uskače za drugog, nego iskače ispred drugoga u njegovoj mogućnosti bitka, da bi mu vratila brigu kao takvu.

⁴³ Usp. L. Boff, *Essential Care*, str. 64.

⁴⁴ Usp. isto, str. 64.

rastući muški princip koji se razvija od modernog doba, od Bacona i Descartesa, kada je zavladao matematička, racionalistička paradigma koja je promovirala red, istraživanje i proboj novih horizonata te pohlepu za znanjem, moći, dominacijom, a kao krajnju posljedicu imala je podčinjavanje i žene i prirode. Posljedice su gubitak povezanosti, nedostatak skrbi i bezosjećajnost u društvenim relacijama i okvirima, nemar, nebriga našeg vremena. Našu civilizaciju naziva »nepoštivajućom civilizacijom«, civilizacijom koja zanemaruje i obezvrjeđuje, ne poštuje i napušta, ukratko – pokazuje se kao civilizacija kojoj nedostaje skrbi. Boff upozorava i na veliku devastaciju i razaranje osjećajnosti u pogledu na ljudsku vrstu općenito i na našu Zemlju.

Boff se pita srljamo li u kaotičnu civilizaciju. Odgovor je pozitivan. Stoga smatra da nam je potrebna nova paradigma koja bi bila utemeljena u skrbnoj relaciji jednih s drugima i ljudi sa Zemljom u cjelini. On smatra da se neadekvatno nosimo s postojećom krizom iz koje proizlazi »kompleks ili sindrom Boga«, gdje čovjek misli da može sve i da ne postoje granice, a rješenje koje nudi je »rođenje Boga«. Za njega je to određena vrsta spiritualnosti, duhovnosti, a ne neki vid religije koja pomaže u stvaranju nove paradigme civilizacije utemeljene na skrbi. Nova paradigma ponovnog povezivanja, ponovnog oduševljenja i očaranosti tajnama života, paradigma suosjećanja s onima koji pate, obnovljene nježnosti spram života i autentičnih osjećaja pripadnosti Zemlji. U skladu s tim predlaže i novu etiku koja pretpostavlja nove perspektive. To je etika odgovornosti, etika skrbi, utemeljena na kompetentnosti, iskrenosti, predanosti i transparentnosti namjera.⁴⁵

Boff smatra da je neophodno povećati naše znanje i demokratizirati procese osnaživanja ljudi. Znanje je osnovno, ali postavlja se pitanje: kakvo i koje znanje? Odgovor je: filozofija bitka i duhovna refleksija koja nam može otkriti smisao svog smisla, a koja zna kako organizirati ljudska bića u čaroliju najfundamentalnijeg od svijeta zakona – zakona suživota, sinergije i suradnje među svim ljudskim bićima te kozmičke solidarnosti. Za Boffa, važnije od samoga znanja jest nikada ne izgubiti iz vida kapacitet da uvijek učimo više. Više od želje za znanjem kao moći potrebna nam je želja za znanjem kao mudročću, jer samo mudrost ima snage da osnaži život i sačuva Planet.⁴⁶

Posjedujući znanje koje danas imamo o opasnostima koje vise nad čovječanstvom i Zemljom u cjelini, znamo da će, ako ne skrbimo, naša vrsta biti u opasnosti od nestanka i istrebljenja, dok će osiromašena Zemlja možda biti nastanjena nekom novom civilizacijom, nekim novim bićem koje će biti ob-

⁴⁵ Usp. isto, str. 12.

⁴⁶ Usp. isto, str. 2.

dareno višom inteligencijom, složenošću i skrbi, sposobno izdržati i biti trajno ispunjeno duhom svjesnosti i savjesnosti.⁴⁷

Boff identificira četiri značenja skrbi. Prvo – skrb je relacija i stav ljubavi, blagosti i ljubaznosti, nježnosti i mekoće, prihvaćanja i srdačnosti, sklada i zaštićenosti osobne, društvene i okolišne stvarnosti. Metaforički, možemo reći da je skrb otvorena ruka prijeko potrebne i bitne nježnosti, koja stvara suradnju i sjedinjujuće snage, u suprotnosti prema stegnutoj šaci koja razjedinjuje i dominira drugim. Drugo – skrb obuhvaća sve oblike zabrinutosti i brige, nemira, uznemirenosti, straha, nespokoja i neugode vezane za drugoga, za one s kojima smo emotivno vezani i koji su nam dragocjeni. Ta nas vrsta skrbi prati i oblikuje sve trenutke i sve faze našega života. Ta nas skrb povezuje s osobama i situacijama koje su nam drage i koje nas pozivaju da živimo život ispunjen bitnom i nezamjenjivom skrbi, brinući i skrbeći za drugoga. Treće – skrb je iskustvo relacije između potrebe da skrbimo i da za nas netko skrbi te želje i predispozicije da skrbimo. Voljeti i skrbiti, biti zabrinut i skrbiti, štiti i skrbiti, podupirati i podržavati u skrbi, biva esencijalno za našu egzistenciju i postojanje i sve to postaje objektivacija našeg »bitka-u-svijetu« (Heidegger), u vremenu i povijesti. Na taj način briga postaje bit naše opstojnosti. I četvrto – smotreno brigovanje ili obazrivost i skrb kao sprječavanje upozoravaju na one stavove i ponašanja koja moraju biti izbjegnuta, u svrhu sprječavanja ozljeda i rana koje izazivaju nesagledive posljedice. U tom smislu, skrb kao obazrivost, slutnja i nagovještaj proizlazi iz našeg poziva i poslanja da skrbimo za sva živa bića na zemlji.⁴⁸

Zaključak

Istina je da nas društvo i kultura uvjetuju i uče da gledamo na žene kao na one koje neposredno skrbe, a na muškarce kao one koji su principijelno pravedni, ali potrebno je istraživati tko skrbi, o kome skrbi i zašto, prije nego što etiketiramo feminističko odobrenje u skrbnom činu. Potrebno je uvidjeti da je u moralnom činu prisutno mnogo više toga da se »bude fer« prema nekome. U pitanju su posebne dužnosti i naša odgovornost prema onima s kojima smo intimno povezani i onima koji su na bilo koji način ovisni o nama.

Etika skrbi nije samo jedna od alternativnih etika za one »meke« i nije drugorazredna moralnost za one koji se bore da budu dobri i čine dobro. Naprotiv, etika skrbi je potrebna kao i etika pravednosti i prava jer nisu sve naše

⁴⁷ Usp. Leonardo Boff, »What Does Caring Mean?«, *LeonardoBoff.com*, 26. 5. 2012., <http://leonardoboff.wordpress.com/2012/05/26/what-does-caring-mean/>.

⁴⁸ Usp. isto.

moralno relevantne i važne relacije slobodno odabrane, niti to mogu biti. Etika skrbi ne smije se reducirati na popularnu psihologiju, na neku verziju onoga »ja sam OK, ti si OK«. Etika je stvar učenja kako živjeti ispravno unutar određenih ograničenja koja nam nameće naša ljudskost, ljudska narav. Ona nas uči i potiče da idemo dalje od onog »Ja i Ti«, sve do univerzalnih principa i zakona. Istina je da mnoge žene nastoje odbaciti apstraktna načela i osloniti se na koncepte kao što su odgovornost i skrb, radije nego na prava i pravednost, na taj način odbacujući i tradicionalne analitičke strategije rješavanja etičkih dilema.

Mi smo moralna bića i kao takvi odgovorni smo za sve posljedice naših čina i akcija koje poduzimamo te stoga shvaćamo domete, štete i posljedice našeg stava i ponašanja. Kao što Boff naglašava – skrb je povezana s pitanjima od presudne važnosti, a ako ih zanemarimo, to može dovesti do učinaka koji će biti razarajući za našu budućnost i opstanak života na Planetu. Na kraju, zajedno s Boffom možemo zaključiti da samo živeći radikalizirano i živeći radikalnu skrb možemo očuvati drugoga i život u cjelini.

Svjetski etos i njegova filozofska relevantnost

Sažetak

Ideja i projekt »svjetskog etosa«, kako ih je utemeljio švicarski teolog i filozof Hans Küng, do danas nisu dosegli status filozofski relevantne teme. Uzmemo li u obzir da se u osnovi zapravo radi o idejnom projektu religijsko-etičko-političkog karaktera, koji filozofiju dodiruje samo posredno, prevladavajuća skepsa akademske filozofije zapravo i ne začuđuje. Dodamo li tome relativno lošu argumentacijsku pozadinu ideje svjetskog etosa te njen »sinkretički« karakter, onda se nameće pitanje zašto uopće posvetiti pažnju ovoj temi. No, ako je neka ideja iz pozicije određene znanosti nedovoljno pojmovno i argumentacijski strukturirana, to još uvijek ne znači da je ideja kao takva loša ili da nije vrijedna ozbiljne, u našem slučaju filozofske, pažnje. U članku ću uz kratku prezentaciju ideje svjetskog etosa razmotriti nekoliko pitanja: »Zbog čega je ideja svjetskog etosa sporna za filozofiju?« i »Koji su opravdani razlozi za manjak interesa filozofije za projekt svjetskog etosa?«, te Spaemannovu kritiku Küngova koncepta. Pokazat ću zašto je ona neopravdana da bih zatim, u posljednjem koraku, ukazao na one dimenzije svjetskog etosa koje su, uvjeren sam, u suvremenoj filozofiji itekako aktualne i relevantne. Posebnu ću pažnju, u tom kontekstu, pored ostalog, posvetiti filozofskim razinama pragmatičnosti, praktičnosti i integrativnosti svjetskog etosa koje nijedna etika koja u budućnosti želi igrati ozbiljnu ulogu izvan akademskih zidova neće moći zaobići.

Ideja i projekt »svjetskog etosa«, kako ih je utemeljio švicarski teolog i filozof Hans Küng, sve do danas nisu dostigli status filozofijski relevantnih tema. Ako pomislimo da se u osnovi zapravo radi o idejnom projektu religijsko-etičko-političkog karaktera, koji filozofiju dodiruje samo posredno, onda prevladavajuća skepsa akademske filozofije zapravo i ne začuđuje. Dodamo li tome relativno lošu argumentacijsku pozadinu ideje svjetskog etosa te njen »sinkretički« karakter, nameće se pitanje zašto uopće posvećivati pažnju ovoj temi? No, ako je neka ideja iz pozicije određene znanosti nedovoljno pojmovno i argumentacijski strukturirana, to još uvijek ne znači da je ideja kao takva loša ili da nije vrijedna ozbiljne, u našem slučaju filozofske, pažnje. Drugo, također opravdano pitanje glasi: »Zar nezainteresiranost filozofije za ideju svjetskog etosa nije posljedica nekog nereflektiranog fundamentalnog deficita same filozofije?« Deficita zbog kojeg u mnogim primjerima možda i nije u stanju da adekvatno shvati ideju svjetskog etosa i u njoj prepozna

moguće etičke potencijale koje bi mogla preciznije utemeljiti i produktivno upotrijebiti u svrhu konceptualizacije cjelovitog etosa novog doba. Deficitom ne zahvaćamo samo prevladavajuću apstraktnost filozofije i njenu arogantnost u odnosu spram svih ideja koje nisu njene vlastite, nego i na njenu specifično integrativnu pothranjenost koja dosad nije bila sposobna, ni spremna, u zajedničkom pojmovnom kontekstu misliti mnoštvo svojih vlastitih etičkih teorija, a kamoli produktivno povezati teoriju i praksu. Mislim da je, preliminarno rečeno, filozofska vrijednost Küngove koncepcije svjetskog etosa u tome što ona jasno ukazuje na specifičnu nedostatnost tradicionalne akademske etike i ponovno joj otvara put k jedinstvu integrativnog mišljenja i djelovanja – put s kojeg je odavno skrenula.

Ideja svjetskog etosa

Pogledajmo što zapravo znači ideja *svjetskog etosa*. Projekt svjetskog etosa prvenstveno služi globalnoj ideji, svim kulturama zajedničke, etičke makroparadigme. Nastoji međusobno povezati sve temeljne konfesionalne, transkonfesionalne i sekularne etičke norme, načela, pravila, uvjerenja, vrline i stavove. Suprotno filozofskom pojmu etosa, koji u pravilu izmiče jasnosti i nedvosmislenoj eksplikabilnosti, Küngovu ideju svjetskog etosa označava preciznost i jednostavnost – objedinjena kao formalna kompilacija tradicionalnih religioznih i sekularnih moralnih načela – kroz dva temeljna načela: *humanost* i *zlatno pravilo*. Humanost se temelji na dostojanstvu (temeljno načelo sekularne kulture), a zlatno pravilo (načelo većine religioznih kultura) u svojoj pozitivnoj formulaciji kaže da s drugima moramo postupati tako kako želimo da drugi postupaju s nama. Potrebno je istaknuti njegov izrazito angažirani karakter koji proizlazi iz dubokog razočaranja aktualnim globalnim zbivanjima na političkoj, gospodarskoj, financijskoj, pravnoj i ekološkoj razini.

»Tvrđimo«, kaže Küng, »da te sramote nisu potrebne«. ¹ Potrebna nam je »minimalna temeljna suglasnost o obvezujućim vrijednostima, jasnim standardima i temeljnim moralnim uvjerenjima«. Ideja svjetskog etosa u stvari je, dakle, globalna etička vizija koja bi bila u stanju na vrijednosnoj razini motivirati svjetsku zajednicu i ponuditi joj moralni kompas elementarne humanosti. Danas je, naime – više nego ikad prije – jasno da smo »svi odgovorni za bolje uređeni svijet«. ²

Küng često ističe da je projekt svjetskog etosa sinkroniziran s univerzalnom deklaracijom ljudskih prava te da predstavlja njenu etičku potvrdu,

¹ Hans Küng, *Svetovni etos*, Založba 2000, Ljubljana 2008., str. 6.

² Ibid.

produbljenje i proširenje. Produbljenje znači »potpunu realizaciju nepovredivosti čovjekove osobnosti, neotuđive slobode, načelne jednakosti te nužne solidarnosti i uzajamne zavisnosti svih ljudi«. Osim toga se ističe »da napor za pravednost i slobodu pretpostavlja svijest odgovornosti i dužnosti, zbog čega je potrebno nužno nagovoriti čovjekov um i njegovo srce«. ³ S proširenjem Küng u prvom redu misli na četiri drevne moralne smjernice koje poznaju sve svjetske religije i s kojima se formalnost dvaju temeljnih načela – zlatnog pravila i humanosti – nadopunjuje sa sadržajnim pravilima. Te smjernice su: poštivanje života (ili strahopoštovanje prema životu, *Ehrfurcht vor dem Leben*) i kultura nenasilja, kultura solidarnosti i pravedno gospodarstvo, kultura tolerancije i život u skladu s istinom te kultura ravnopravnosti i partnerstva između žene i muškarca. U tom smislu, svjetski bi etos trebao stvoriti uvjete mogućnosti minimalnog temeljnog konsenzusa obvezujućih globalnih etičkih standarda na svim relevantnim – kako individualnim tako i društvenim – razinama suvremenog svijeta te pridonijeti njihovu osvješćivanju.

Kritičari često pogrešno razumiju Küngov projekt svjetskog etosa kao globalni etički sistem koji želi, pomoću univerzalne etičke superstrukture, nadomjestiti različitost religioznih i sekularnih vrijednosnih sistema. No, u stvari, radi se – kako sâm Küng kaže – o cjelini »vrijednosti, mjerila, prava i dužnosti, jednostavno rečeno, o zajedničkom etosu: znači, o etosu čovječanstva« koji je već tu i nije ga potrebno nanovo izmišljati. Ne radi se, dakle, o nekoj *new age* etičkoj religiji koja uklanja sve legitimne moralne i religijske razlike, nego o »etičkom koordinatnom sistemu«, o »moralnim koordinatama za kompas savjesti« koji sadrži univerzalna načela, pravila i smjernice koje u takvoj ili drugačijoj formulaciji poznaju sve svjetske religije i sekularne kulture. Pored vanjskih moralnih pravila svjetski etos istovremeno znači i unutrašnji temeljni moralni stav, »unutarnji dijalog«, »koji se odigrava u nama samima – u vlastitoj glavi i srcu – te iz kojeg proizlaze sva individualna etička uvjerenja«. ⁴ Radi se, dakle, o univerzalnom humanističkom idealu koji ukazuje na potrebu »za novom temeljnom jednoglasnošću udruženih humanističkih uvjerenja« ⁵ i pritom omogućuje dijalog između različitih moralnih sistema – bez intencije da ih transcendiraju kako bi se dospjelo u jedan jedini moralni univerzum. Kod polaganja etičkih temelja za pluralnu i multikulturalnu zajednicu Küng je svjestan činjenice da su pojedina etička načela, vrijednosti i norme različito kontekstualno ukorijenjeni, zbog čega svjetski etos ne može i ne smije biti ograničen na jednu jedinu ekskluzivnu religijsku opciju.

³ Hans Küng, *Priručnik svetovni etos*, Partner Graf, Ljubljana 2012., str. 36.

⁴ Usp. H. Küng, *Svetovni etos*, str. 186.

⁵ Usp. *ibid.*, str. 6.

Uz Künigov postupak uvođenja svjetskog etosa, potrebno je kritički napomenuti da kod njegova sadržajnog preciziranja Künig postupa kao globalni moralni načelnik koji naprosto evidentira temeljne religiozne i sekularne vrednote, norme i principe te ih prostodušno, ali formalno, udružuje pod zajedničkim pojmom svjetskog etosa. Ako taj pojam promatramo samo iz pozicije njegove – navodno birokratske – formalnosti i vanjske atraktivnosti, onda nije teško razumjeti zašto su filozofi dosad Küniga više ili manje ignorirali. Ako izuzmemo političkog filozofa Hans-Martina Schönherr-Manna, onda pozitivnih kritika njemačkih filozofa zapravo i nije bilo.

Spaemannova kritika svjetskog etosa

U nastavku ću se kratko osvrnuti na jednu reprezentativnu kritiku – kritiku koja je u cijelosti negativna, čak uništavajuća za Küniga. Njen autor je najznačajniji njemački katolički filozof Robert Spaemann, zbog čega nas negativna kritika ne iznenađuje. Spaemann se u svojoj kritici Küniga koncentrira samo na jednu dimenziju svjetskog etosa, naime, na njegovu religijsko-političku dimenziju, odnosno na interreligijski dijalog. Dakako, točno je da religiozno-politička dimenzija kod Küniga nije nebitna, štoviše, ona je dominantna, no sigurno nije jedina, a pogotovo nije odlučujuća za promatranje filozofske relevantnosti toga pojma. Zbog toga se Spaemannu može opravdano prigovoriti da je površan – da se koncentrira na vanjske razine svjetskog etosa, a ne na ono što taj pojam izražava po sebi i po svojoj intenciji. Pored toga, u cjelini ignorira sekularnu dimenziju svjetskog etosa, kao što centralni apel – dijalog između religijskih i sekularnih kultura – ne razmatra u njegovoj izvornoj širini.

Pogledajmo nekoliko primjera iz njegove kritike. Spaemann, za razliku od Küniga, tvrdi da mir između religija nikako ne ovisi o svjetskom etosu. Historija pokazuje, kao što Spaemann tvrdi, da su narodi često vodili ratove »nakon što su već dugo vremena bili udruženi zajedničkim etosom«. ⁶ Nažalost, ta kritika Küniga ne samo da je površna nego se također temelji na nekom pojmu etosa koji nikako nije Künigov. Pojam svjetskog etosa, naime, nije identičan sa starim lokalnim, kulturno ograničenim moralnim sistemima kojima nije nedostajala samo reflektirana dijaloška dimenzija, apel prevladavanja vlastitih interesa, nego i načela poštivanja života, generalna zabrana ubijanja, itd. Kod Küniga ne govorimo o pojedinim konceptima etosa nego o reflektiranom i osviještenom globalnom etosu elementarnih pra-humanih normi i načela, koji proizlaze iz praktikabilnih uvjerenja i stavova. Tvrditi da svjetski etos nikako ne može pridonijeti miru između religija, i to nastoji

⁶ Robert Spaemann, »Weltethos als 'Projekt'«, *Merkur*, god. 50 (1996), sv. 9–10, str. 895.

dokazati na praktičnim primjerima iz povijesti – kod kojih u najboljem slučaju možemo govoriti o lokalnim i ekskluzivnim moralnim sistemima – zasigurno nije dobra praksa filozofske kritike. Spaemann zapravo ideju svjetskog etosa postavlja u pitanje na osnovi neuspješnosti starih lokalnih moralnih sistema, koji imaju malo zajedničkog sa svjetskim etosom u Küngevu smislu.

Poznato je da je Künge zagovarao uvjerenje kako mir između religija nije moguć bez dijaloga između religija. Spaemann se kritički pita je li barem ta teza točna i odgovara s odlučnim »Ne!«. Historija pokazuje da je postojalo mnogo »intenzivnih religijskih dijaloga koji su završavali u brutalnim ratovima«, kao što to dokazuje Tridesetogodišnji rat.

»Religijski dijalog, koji samog sebe razumije u funkciji etičkog projekta i pritom umišlja da svjetski mir zavisi od njega, ne može dovesti ni do čega o čemu bi vrijedilo govoriti.«⁷

Spaemann svoju skepsu u pogledu religijskog dijaloga gradi na uvjerenju, koje nije bez težine, da religijski dijalozi uvijek sadrže opasnost sukoba do kojega ne bi došlo kad različite religije ne bi ulazile u dijalog. Usko gledano, možemo se čak i složiti sa Spaemannom da razgovor sâm po sebi nije pouzdan jamac za postizanje, odnosno za očuvanje, mira. No, s druge strane, isto kao i u prijašnjem promišljanju, Spaemann kao primjere nemogućnosti (ili čak štetnosti) religijskog dijaloga uzima primjere iz historije kod kojih bismo teško mogli govoriti o postojanju dijaloške kulture. Dijalog koji ne dovodi do mira ili čak izaziva rat nikako ne svjedoči o tome da je dijalog kao takav štetan nego, štoviše, da su način i sadržaj dijaloga neadekvatni i pogrešni, odnosno da je dijalog bio samo prividan. Ako neki razgovori završavaju u svađi, onda to vjerojatno znači da iskrenog dijaloga uopće nije bilo. Religijski dijalog kod Küngea uvijek uključuje i zahtijeva cjelokupnu strukturu svjetskog etosa, to jest sva njegova načela i pravila koja su dijaloški partneri dužni primjenjivati. U tom slučaju dijalog nikad ne može završiti u ratu. Više je nego očito da Spaemann pod dijalogom misli na puki razgovor, a ne na dijalog u njegovoj etičkoj suštini; utoliko i u ovom primjeru njegova kritika nije opravdana. Osim toga, potrebno je još istaknuti da je svjetski etos kod Küngea zamišljen kao otvoreni projekt procesualnog karaktera svih ljudi dobre volje, a ne kao institucija ovog ili onog morala koji vodi ratove u službi vlastite univerzalizacije. Uspješnost dijaloga zavisi od njegovih etičkih pretpostavki, a ako ih nema ili su nedovoljne, onda dijalog neće imati pozitivnih učinaka. To znači da je pitanje dijaloga uvijek potrebno razmatrati u cjelini etosa, unutar koje je dijalog samo jedan od elemenata.

⁷ Ibid., str. 897–898.

U sljedećem koraku svoje kritike Spaemann problematizira smisao i produktivnost svjetskog etosa kao konsenzusa integrirajućih humanih uvjerenja – onih uvjerenja koja su religijama već odavno zajednička. Primjer:

»Ako se sve religije ujedine i zajedno pričaju *ono* što je do sada svaka pričala za sebe i što je do sada svakom čovjeku kazivao njegov um, odjednom će nestati jaz između onog što ljudi smatraju *dobrim* i onog što *de facto* čine. Zašto bi tomu bilo tako? Ako mislećem čovjeku nije dovoljno ono što mu kaže njegov um, ako jednom kršćaninu nije dovoljno da mu Isus kaže isto, zašto bi onda odjednom slijedio ova dva glasa samo zato što sada zna da isto kaže i Muhamed? I zbog čega bi sad svojoj ženi, koju bi inače varao, odjednom postao vjeran jer je svjetski etos koji traži vjernost navodno nužan za opstanak čovječanstva? Istina glasi: to s tim nema nikakve veze.«⁸

To sa smislom i produktivnošću nema nikakve veze, a sa svjetskim etosom još manje. Spaemann problem prenosi na pojedine fiktivne primjere, što nije ispravno. Künigov projekt svjetskog etosa, naime, ne pretpostavlja da će pojedinac automatski postati etičan ako se upozna s načelima i pravilima svjetskog etosa. Ne pretpostavlja da će uman čovjek odjednom postati moralan jer sada zna da oblik moralnosti sličan njegovu zagovaraju Isus i Muhamed. Ne, Künigova intencija mnogo je racionalnija i skromnija: svjetski etos samo formalizira vrijednosnu mrežu mogućnosti inter- i intrakulturalnog dijaloga na osnovi minimalnih zajedničkih nazivnika te od svih sudionika traži osvješćivanje u pogledu univerzalne humanosti. Kad kulture i pojedinci vlastita moralna pravila prepoznaju kao legitiman dio univerzalne etičke karte s moralnim temeljima – koji su svim različitostima zajednički – mogućnost etičkog osvješćivanja i moralne globalizacije mnogo je realnija i vjerojatnija nego kad ostajemo zatvoreni u vlastite etnocentrične i monološke moralne sustave, one sustave koji su u pravilu uvjereni u vlastitu ekskluzivnost. Iskustvo i znanje da moje temeljne moralne norme dijele i druge svjetonazorske zajednice, u etičkom pogledu, svakako je značajan odmak od moralne sljepoće, uskosti i vrijednosnog autizma. Ujedno, da zbog spomenutog pomaka svijet neće automatski postati moralni raj – dobro zna i Künig. Uvid u univerzalne čovječanske temelje etosa sigurno doprinosi boljem razumijevanju, a posljedično, također, ne samo utvrđivanju vlastitih moralnih stavova nego i dubljem poštivanju svih onih moralnih učenja koja se od mog razlikuju. Zašto? Zato što s tim primjerom bolje razumijemo da je etos onaj univerzalni temelj humanosti koji se u različitim kulturama nužno različito izražava, dok njegove polazne norme ostaju iste. No, Spaemannova kritika ne zaustavlja se na tome niti se time zadovoljava. On Küniga, povrh svega, optužuje i za nihilizam. Nihilizam koji prepoznaje u činjenici da je svjetski etos zamišljen kao projekt koji

⁸ Ibid., str. 899.

Küng institucionalizira i instrumentalizira.⁹ Pod »institucionalizacijom« misli na »Zakladu svjetski etos« (*Stiftung Weltethos*) koju je Küng osnovao 1993. godine u Tübingenu s namjerom popularizacije i širenja ideje svjetskog etosa. Spaemannova zabrinutost bila bi opravdana da je Küng osnovao neki novi, *new age* etički koncept i sebe proglasio za proroka novog etosa. No, Küng ne radi ništa tome slično. Njegova zaklada zapravo služi informiranju i širenju ideje elementarne čovječnosti koja nije vlast nijedne religijske ili bilo kakve druge kulture, nego je u formi izvornog etosa onaj zajednički i već odavno postojeći temelj koji objedinjuje sve moralne koncepte. Dakako, i to je oblik institucionalizacije, no on je u funkciji informiranja te, posebice, osvješćivanja svih kultura u pogledu specifične univerzalnosti njihovih vlastitih, kao i njima navodno stranih, moralnih temelja. Ako želimo biti precizniji, onda bismo trebali reći da Küng zapravo ne institucionalizira etos kao *etos*. Spaemannova bi zabrinutost bila djelomice opravdana da se ne radi o iskrenoj želji i spremnosti da se zajedničkim snagama i naporima zalažemo za pravedniji i bolji svijet – na osnovi onih vrijednosnih dobara koja su nam svima zajednička. Ako ovakve želje nisu samo neko prazno akademsko teoretiziranje (a kod Künga to sigurno nisu), onda je određeni oblik institucionalizacije čak i nužan.

Tvrdnja o instrumentalizaciji etosa teško je održiva. Ako pojam instrumentalizacije mislimo sasvim formalno, onda Küng instrumentalizira etos u mjeri važećoj za sve oblike morala, jer je svaki moral u strogom smislu sredstvo za postizanje dobrog života. U tom smislu, on je instrument koji treba služiti svrsi dobrog, uspješnog, sretnog, pravednog itd. života zajednica i njihovih pojedinaca. Dakako, radi se o određenoj vrsti instrumentalizacije, ali o instrumentalizaciji u najširem antropološkom smislu: sve što čovjek upotrebljava on na neki način instrumentalizira, jer sve upotrebljava kao sredstvo pomoću kojeg ostvaruje specifične uvjete za svoju kulturu. To važi i za Spaemannovu kritiku Künga: on prikryeno instrumentalizira Küngovu ideju svjetskog etosa s ciljem očuvanja ekskluzivnosti katoličkog morala. No bitna je razlika u tome što Spaemann instrumentalizira etos radi partikularnih interesa nekog kulturno-historijskog ograničenog moralnog sustava, dok ga Küng, suprotno tome, instrumentalizira u svrhu relativiziranja pojedinih tipova religijskih i etnocentričnih morala; instrumentalizira ga u svrhu prakticiranja globalnog dobra, mira i sveobuhvatnog prosperiteta. To je možda naivno, ali nikako nije etički sporno. Küngov postupak zapravo slijedi kriterij Kantove univerzalizacije vlastitih maksima, odnosno svjetski etos tematizira u strukturi temeljnog zakona čistog praktičnog uma. Za Spaemannov postupak, mada se direktno ne poziva na neki određeni moralni sustav, to bismo teško mogli tvrditi.

⁹ Ibid.

Sagledano u cjelini, Spaemannova kritika Kunga dobar je primjer loše i pristrane argumentacije. O razlozima tu ne bih želio duže spekulirati, ali oni više no očito nisu samo filozofski. Kad bi oni to bili, onda bi Spaemannova kritika ispala sasvim drugačije – činjenica je, naime, da on sigurno nije loš filozof.

Zašto je svjetski etos relevantan za filozofiju?

Budući da Kungova namjera nikako nije bila filozofsko fundiranje svjetskog etosa, mada je uvijek bio uvjeren da je etos potrebno utemeljiti i filozofski, on sa svojom formalnošću i općenitošću (u filozofskom smislu) djeluje vrlo ranjivo. Osobito ako ga čitamo površno i u pogledu nekih drugih, partikularnih moralnih interesa. To je cijena koju takva formalnost, u odsustvu temeljite argumentacije, mora platiti. Unatoč formalizmu i za filozofe mjestimice teško probavljivom etičkom mesijanizmu, Kung ipak provocira filozofiju i nameće joj pitanja i izazove koji itekako zaslužuju ozbiljnu pažnju. Na određeni način i činjenica da Kungov koncept nije moguće svesti na razinu banalne i puke populističke teorije – kao što to pokušava Spaemann u svojoj kritici – dokazuje vrijednost i teoretsku relevantnost ideje svjetskog etosa. Unatoč tome što Kung ne tematizira etos kao filozof te je na razini pojmovnosti i argumentacije često površan, njegova ideja svjetskog etosa ima snažne filozofske temelje.

Na ovom mjestu ne možemo se upuštati u njihovu rekonstrukciju, nego ćemo samo ukratko istaknuti nekoliko filozofskih imena kojima Kung posredno duguje različite sadržajne komponente ideje globalne etike. Prvo je potrebno istaknuti ime Jean-Paula Sartrea, kojemu je mladi Kung, obrađujući temu *egzistencijalizma kao humanizma*, posvetio svoj licencijatski rad. Sartreova razmatranja čovjekove slobode i odgovornosti značajna su filozofska pretpostavka ideje svjetskog etosa – pogotovo s obzirom na pitanje globalne humanosti. No, Sartre nije jedini filozof na kojeg se Kung poziva kada obrađuje potrebu čovječanstva za odgovornošću. Ništa manje na njega nisu utjecali Max Weber i Hans Jonas. Weber, naravno, kao pionir koji s etikom odgovornosti znatno proširuje tradicionalnu etiku uvjerenja (*Gesinnungsethik*). U tom pogledu Kung, koji zapravo nastoji unutar koncepta svjetskog etosa međusobno povezati etiku uvjerenja i etiku odgovornosti, Weberu odaje veliko priznanje. Nije dovoljno da imamo uvjerenja ako ona nisu ograničena odgovornošću koja naše radnje upisuje u kontekst kritičkog promatranja posljedica naših moralnih akata.¹⁰ Uloga Hansa Jonasa vezana je za planetarni pojam odgovornosti koji isto tako predstavlja značajnu dimenziju ideje svjetskog etosa:

¹⁰ Usp. H. Kung, *Svetovni etos*, str. 65.

»Odgovornost za suvremenike, okoliš i buduće generacije.«¹¹

Nadalje, na Künigov su projekt utjecali i Hannah Arendt (sa senzibilitetom za odgovornu i kritičku komunikaciju te osjećajem za zajednicu), Karl Jaspers (koji je na osnovi univerzalnog uma među prvima tražio dijalog između svjetskih filozofija i religija), Karl-Otto Apel te Jürgen Habermas (s razvijanjem komunikacijskih normi unutar racionalne demokratske zajednice te traženjem konsenzusa).¹² Istaknuti valja i Johna Rawlsa, odnosno njegovu vrlo utjecajnu teoriju pravednosti koja u mnogočemu nalikuje na Künigov projekt (pogotovo u pogledu izgradnje sveobuhvatne suglasnosti pravednih načela zajedničkog života). U odnosu na Rawlsovu teoriju, prednost je svjetskog etosa u tome što se, kako to ističe i sâm Künig,¹³ svjetski etos ne koncentrira samo na pravo nego i na etiku općenito – što se tiče kako sekularnih tako i religioznih kultura – i nije u svom ishodištu ograničen na nacionalne perspektive nego na globalne, odnosno transnacionalne. Za Küniga je vrlo važno to što svjetski etos nije ograničen na načelnu i institucionalnu razinu, kao što je to slučaj kod Rawlsa, nego je od samog početka konkretno i individualno orijentiran.

Na kraju, želim posebno naznačiti tri filozofske razine svjetskog etosa koje po mom mišljenju predstavljaju relevantan etički izazov za suvremenu filozofiju. To su: pragmatična, praktična i integrativna razina.

Za pragmatičnu razinu Künig kaže:

»Sadašnji filozofi ne žele ili ne mogu ponuditi posljednje filozofijsko utemeljenje prvobitnih etičkih normi. Zbog toga možemo sebi pragmatično predočavati (*pogotovo s obzirom na aktualno stanje svijeta*, op. B. O.) da u pitanjima globalne suglasnosti izlazimo iz osnovnih svjetskih etičkih načela (*tj. već postojećih načela*, op. B. O.).«¹⁴

Künig je dobro poznao filozofiju Williama Jamesa i Johna Deweyja te njihov zahtjev da izbjegavamo nerješiva pitanja i ne zalažemo se za nadvladavanje natjecateljskih svjetonazorskih pogleda ili čak za jedinstvo religija. U tom smislu, svjetski etos jest jedna, u osnovi, pragmatična ideja (koja nastoji izbjegavati onu teoretsku ambicioznost koja unutar filozofske etike u pravilu nikad nije donosila plodove) i ostaje empirijski trezvenom i teoretski opreznom. Zašto, naime, tražiti nove etičke modele kad je sve što je za čovječanstvo u moralnom smislu bitno već odavno tu, i to mnogo prije početka filozofije i etike kao njene discipline. Zadatak filozofije, koji proizlazi iz pra-

¹¹ Ibid., str. 66.

¹² Usp. H. Künig, *Priručnik svetovni etos*, str. 59–62.

¹³ Ibid., str. 63.

¹⁴ Usp. *ibid.*, str. 64.

gmatičnog karaktera ideje svjetskog etosa, bio bi dakle u tome da temeljne moralne norme, za koje se pretpostavlja da su svim kulturama zajedničke, prenese u polje filozofskog istraživanja te ih iz perspektive njihove moguće univerzalnosti kritički preispita u njihovoj etičkoj, antropološkoj, kulturološkoj i religijskoj specifičnosti, da bi se time opravdao i kritički legitimirao njihov mogući univerzalni karakter.

Što se filozofsko-praktične razine ideje svjetskoga etosa tiče, potrebno je najprije istaknuti zahtjev i mogućnost koje ta ideja donosi sa sobom – kako bi etika ponovno postala praktičnom. Pritom, naravno, ne mislim toliko na tradicionalni status etike kao praktične filozofije, ili preciznije etike, koja se po svojoj intenciji inače odnosi na konkretne moralne prakse jer spomenuta *de facto*, unatoč svojoj praktičnoj usmjerenosti, ipak ostaje puka filozofska teorija. Štoviše, rečeno Küngovim riječima, da etika postane »javna potreba najvišeg značenja«,¹⁵ a ne samo jedna od mnogih akademskih disciplina, odnosno na praktičnoj razini intimna stvar pojedinaca. U određenom smislu, svjetski etos od etike traži povratak Aristotelu kod kojega pravi smisao etike nije u spoznaji nego u djelovanju. Naravno, takva intencija filozofiju postavlja pred veliki zadatak, a to je da u duhu sveobuhvatne moralne krize aktualnog stanja svijeta ponovno kritički premisli tradicionalnu zapadnu dihotomiju teorije i prakse koja se rodila u onom trenutku u kojem je morala kao vrijednosno-praktični akt, odnosno navika, samu sebe početi isključivo kritički prosuđivati te je posljedično i postupno prestala djelovati.¹⁶ Filozofi su predugo vjerovali da postoji samo jedan pravi put u moralno društvo. Najprije je potrebno dobro misliti, da bismo zatim, u drugom koraku, ovakvu misao mogli praktično ostvarivati jer se ovakva pretpostavka pokazala kao problematična. Čini se da je potrebno obrnuti redoslijed te najprije ponovno naučiti dobro djelovati da bismo u drugom koraku bili sposobni to djelovanje i dobro promišljati. Ako praksa ne može slijediti iz teorije, a evidentno je da ne može, onda moramo praksu opet postaviti kao temelj teorije.¹⁷ Ne-europske kulture to su bolje razumjele od nas. Zato je Daisetz Teitaro Suzuki lapidarno ustvrdio da zapadnoj filozofiji nedostaje joga, a time je mislio na odsustvo prakticirajućeg mišljenja – mišljenja koje ne bi bilo samom sebi jedini cilj. Pošto nas svjetski etos u prvom planu nastoji nagovarati na pragmatičnoj i praktičnoj razini, a zadatak filozofije – svakako paradoksalan – bio bi da argumentirano pokaže *zašto i kako* jedino iz dobre prakse može proizaći i dobra teorija. To bi bio

¹⁵ Ibid., str. 69.

¹⁶ Usp. Borut Ošljaj, *Ethica, quo vadis? Albert Schweitzer in vprašanje renesanse etične kulture*, Znanstvena založba Filozofske fakultete, Ljubljana 2010., str. 11.

¹⁷ U tom kontekstu posebnu pažnju zaslužuje tzv. *prirodna moralnost*, odnosno *prirodni osjećaji*, kako su ih razmatrali Hume, Shaftesbury i pragmatičari.

značajan filozofski doprinos, i to ne samo rehabilitaciji moralne prakse nego i uvjerljivijem legitimiranju moralne teorije. Drugim riječima, filozofija bi trebala argumentirano ukazati na primat prakse pred teorijom. U tom pogledu, Aristotelova etika predstavlja značajan izazov za suvremenu etiku, a pogotovo njegovo učenje o vrlinama koje je moguće ostvarivati samo kroz djelovanje.

Još značajnija od prvih dviju razina u filozofskom smislu čini se integrativnost koja u velikoj mjeri karakterizira svjetski etos. Bez pretjerivanja možemo konstatirati da ideja svjetskog etosa po svojoj pojmovnoj i kontekstualnoj širini, višeslojnosti i kompleksnosti unutar povijesti etičkih teorija zapravo nema premca. Ne samo da je, kao što smo već vidjeli, integrativna u odnosu na teoriju i praksu, nego kao zajednička platforma povezuje etos, svijet i prirodu, idealizam i materijalizam, vizionarstvo etičkih ideala i društveni pragmatizam. Ujedno ona traži ne samo međureligijski nego i etički dijalog između religijskih i sekularnih moralnih koncepata te je svjesna izuzetnog značaja mišljenja, kao i emocijâ te uvjerenjâ. Osim toga, možemo reći da dobro zna kako etos nije samo ekskluzivno filozofski pojam nego i praktični pojam koji je usko povezan s obrazovanjem, politikom, gospodarstvom, tehnikom, umjetnošću i sportom te je zapravo kvintesencija svega što čovjek kao odgovorno biće misli i radi na individualnoj i društvenoj razini. Na specifičan način koncept svjetskoga etosa također u zajednički pojmovni kontekst postavlja deontološke (norme i pravila) i konsekvencijalističke teorije (odgovornost i pragmatičnost). Kao što konkretan čovjek nikad ne traži samo zadovoljstva, samo koristi, užitak, duševni mir, pravednost, solidarnost, poštivanje drugih, njihovu ljubav, odgovornost, samilost i sreću, nego u različitim kontekstima različita duševna, mentalna i moralna stanja, tako i svjetski etos unutar zajedničke ideje elementarne humanosti okuplja različite moralne perspektive i traži njihovu realizaciju unutar različitih pragmatičnih konteksta. U tom se smislu radi o univerzalnoj etičkoj ideji koja se u čovječnosti čovjeka legitimira, u mislima teoretski osmišljava i u njegovim radnjama praktično ostvaruje.

Küng, to je poznato, probleme pojednostavljuje, ali to nije nužno loša strategija. Kompleksnost svijeta – danas, naime, više nego ikada – treba jednostavnost, pogotovo na području etike. Filozofi su kroz stoljeća spekulativne racionalizacije morali zaboraviti da predmet etike u stvari nije ni spekulativan niti strogo racionalan, nego je to jednostavna i u svojoj biti elementarna čovječnost. Svjetski etos jest jedna takva »jednostavna i elementarna ideja čovječnosti« koju smo kao filozofi dužni ponovno promisliti, jer je ona u obliku prakse već odavno tu.

Ideja svjetskog etosa upozorava nas u samoj stvari na banalnu činjenicu i od nas traži da je kritički produbljujemo, kako bi postala vitalnijom na svim

individualnim i globalno relevantnim razinama. Kao što zajednička ekonomska tržišta, da bi mogla bolje funkcionirati, trebaju zajedničke valute, tako i za globalnu kulturu važi da nužno treba zajedničku »humanu valutu«, zajedničke etičke temelje, zajednički etos koji ne ukida legitimne razlike nego omogućuje da one bolje preispituju i legitimiraju same sebe u odnosu na ono elementarno čovječno. Svjetski etos zapravo je u najboljem smislu pluriperspektivna ideja humanosti (čovječnosti); on je elementarna vrijednosna dimenzija čovjeka u njegovu mišljenju, osjećanju i praktičnom djelovanju. Naravno, u tom je smislu ideja svjetskog etosa kompatibilna s konceptom integrativnog mišljenja i integrativne bioetike te bi mogla predstavljati univerzalni etički minimum integrativne paradigme znanja. No, to je zadatak za filozofiju – više nego relevantan zadatak.

IVAN SUPIČIĆ

Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb

Integralni humanizam »u službi čovjeka i zajednice«

Sažetak

Naše je doba obilježeno koliko dubokim podijeljenostima te moralno i društveno neprihvatljivim razdorima na gotovo svim područjima toliko i integrativnim procesima koji se ne odvijaju tek na gospodarsko-političkoj razini nego i na onoj velikih konvergencija znanosti i duhovnosti. Koliko god ono prvo zahvaća društvo i ljudske mase u konkretnoj svakodnevnici, toliko ono drugo dotiče misaonu i spoznajnu sferu pridržanu manjini. No integrativno mišljenje ne može biti samo sebi svrhom u svijesti nekih ili tek neki spoznajni larpurlatizam, nego mora stajati »u službi« ili u funkciji dublje, potpunije spoznaje čovjeka i svijeta. Ali ne samo spoznaje nego i svijesti čije »osvajanje« prati sva civilizacijski prijelomna vremena poput našega. Stvari se, međutim, tu ne zaustavljaju. Temeljni je zahtjev i trajna povijesna zadaća integralnog humanizma, zacrtana u manifestu »U službi čovjeka i zajednice«, ne tek umski nego konkretni životni projekt sveobuhvatnog, univerzalnog rasta i razvoja čovjeka i društva na svim razinama, prirodnim, političkim, kulturnim i duhovnim.

U ovom ću članku pokušati povezati dva *neodvojiva* aspekta i dva *odvojiva* dokumenta.

Teško je, naime, zamisliti neki »integralni«, univerzalni humanizam a da ne bude »u službi čovjeka i zajednice«. I obratno: autentična služba čovjeka i zajednici u svojoj je biti – humanistička. Toliko o temi.

A što se tiče dokumenata, riječ je, ponajprije, o »Manifestu Kršćanskog akademskog kruga 'U službi čovjeka i zajednice'«, objavljenom 2009. u časopisu *Nova prisutost*.¹ Kvalitetan kritički prikaz navedenog spisa objavljen je 2011. u *Filozofskim istraživanjima*, a potpisao ga je Tomislav Krznar.² U međuvremenu, preciznije 2010., izašla je i moja knjiga *Za univerzalni hu-*

¹ »Manifest Kršćanskog akademskog kruga 'U službi čovjeka i zajednice'«, *Nova prisutost*, god. 7 (2009), sv. 1, str. 5–14; »The Christian Academic Circle's Manifesto 'Serving Human Person and Community'«, *Nova prisutost*, god. 7 (2009), sv. 2, str. 181–190. – U nastavku se na taj tekst referiramo kao na »Manifest«.

² Usp. Tomislav Krznar, »Križa i manifest: dva dokumenta o našem vremenu«, *Filozofska istraživanja*, br. 122, god. 31 (2011), sv. 2, str. 375–389.

*manizam. Prema potpunijoj čovječnosti,*³ dok je mala skupina od 6–7 autora »Manifesta« u javnosti ostala nepoznata (premda njezin sastav nije nikakva tajna). Toliko o faktografiji i o vremenskoj podudarnosti tih tekstova.⁴

Kao prvo, tema humanizma, u mnoštvu novih, modernih tema, o kojima je bilo govora na simpoziju *Integrativno mišljenje i nova paradigma znanja*, nekima će se na prvi pogled možda učiniti višestruko upitnom, čak istrošenom, dok će za druge možda biti itekako aktualna. Postoje mišljenja da je o humanizmu već sve rečeno, da o njemu uglavnom sve znamo, ili, pak, da je humanizam vrijednost bez realiteta, pitanje naivnih hipoteza, čak utopija, samo plemenitih želja. Jasno, ovdje ne govorimo o humanizmu u vremenski ograničenom *povijesnom* smislu, naime, kao o pojavi vezanoj uz doba renesanse, nego *tipološki*, dakle, u daleko širem značenju, utemeljenom na paradigmi *sa-znanja* o čovjeku kao središnjoj, pa i vrhovnoj vrijednosti u svijetu. U tom smislu, u povijesnoj je zbilji, pa tako i u dvadesetom stoljeću, istinski humanizam, uz svoja pozitivna ostvarenja, praktički iskazao i priličnu nemoć, na globalnom je planu doživljavao neuspjeh za neuspjehom, praktički prolazio kroz poraz za porazom. Može li se i na početku 21. stoljeća reći da su općenito etičnost čovjeka i čovječanstva, pa potom i misao i praksa humanizma, znatnije uznapredovale ili zakazale?

Nakon ovih pitanja mogu se postaviti i druga. Tako se, na primjer, i ne upadajući u simplicističke ili dualističke sheme, te koncepcije i poglede na sadašnji povijesni trenutak, kako svijeta u cjelini, tako napose i Hrvatske u njemu (i to bez primjesa ikakve iracionalne katastrofičnosti ili defetističkog pesimizma) može pitati – nije li ovo naše *prijelomno* vrijeme, uz sve goleme, briljantne znanstvene, nesumnjive civilizacijske i druge napretke na mnogim područjima, ipak u mnogome obilježeno i dramatičnim moralnim padom, rastakanjem mnogih autentičnih, temeljnih ljudskih vrijednosti i dubokim stavljanjem u pitanje i ugrozu samoga čovjeka – od njegovih bioloških pa sve do duhovnih dimenzija? A da se o stravičnim užasima iz dvadesetog stoljeća i ne govori... To pitanje postavlja se i u spomenutom »Manifestu«.

Uz to, ima li u našem vremenu, svim pozitivnim postignućima usprkos, ako već ne i teško zamislive i uvijek daleke društvene i ekonomske »jednakosti« ili ravnopravnosti, a onda barem dovoljnog razvitka socijalne pravednosti i pravičnosti, sigurnosti i solidarnosti, kao što ih je uostalom bilo malo i nedostatno i u prošlosti? Uz sve snažnija nastojanja oko poštovanja čovjeka i njegovih naravnih, napose političkih i socijalnih prava u demokratskim zemljama, lako

³ Usp. Ivan Supićić, *Za univerzalni humanizam. Prema što potpunijoj čovječnosti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2010., str. 726.

⁴ Međutim, postoje i određene bitne sadržajne sveze nekih njihovih segmenata, premda tekst »Manifesta« ima samo desetak stranica, a spomenuta knjiga oko sedam stotina stranica. Iz te povezanosti proizašao je, dakle, naslov ovog članka.

je zapaziti i sve veće praktičko slabljenje tog poštovanja i tih prava, osobito u nekim segmentima, društvima i sredinama, pa tako i u nas. Riječ je zapravo o istodobnim procesima *napretka* i *nazatka*, koji su često na raznim mjestima i u raznim trenucima više ili manje snažno obilježavali ljudsku povijest.

A suvremeni je, pak, svijet, kao što je svojedobno istaknuo Željko Mardešić, postao »jedan i jedincat u neraskidivoj povezanosti, ali istodobno nepodnošljivo različit i podijeljen u bijedi i bogatstvu«. ⁵ Doista, pretjerano bogatstvo malobrojnih i bijeda mnogobrojnih nepodnošljiva su sablazan i neprihvatljiva nepravda! No treba reći i više od Mardešića: ne samo da je svijet danas podijeljen u bijedi i bogatstvu nego i u mnogo čemu drugom. Na to »Manifest« osobito upozorava. O svemu tome govori kratko i zbijeno, pod naslovom »Rasap zalaganja za zajedničko dobro«. To je, u stvari, da se poslužim podnaslovom jedne davno objavljene, ali poznate knjige Johana Huizinge, kratka, sažeta *Dijagnoza zla od kojega boluje naše vrijeme*. ⁶ Stojimo pred izazovima neoliberalnog kapitalizma, novčarstva, stavljanja pojedinačnih interesa iznad općih, promicanja individualizma, relativizma i nihilizma, kao i društvene anomije i neodgovornosti, raširenog bezakonja i nasilja, nedostatka morala i samokritičnosti u redovima političara, poslovnih ljudi, civilnih krugova i klera, uz njihovo sustavno prešućivanje vlastitih pogrešaka, skrivanje iza vlastitih položaja, funkcija i moći te polaganje isključivog prava na vlastitu »istinu« (koja često i nije istina). ⁷

Nakon tog analitičkog dijela u paragrafu pod naslovom »Afirmacija istinskih vrednota« bitan je onaj dio koji se zalaže za rehabilitaciju ljudske osobe kao najviše vrijednosti u svijetu (već prema filozofiji Tome Akvinca, ljudska je osoba ono što je najsavršenije, pa prema tome i najplemenitije, najuzvišenije u čitavoj naravi: *id quod est perfectissimum in tota natura*). ⁸ Tu je riječ o dostojanstvu čovjeka i o poštovanju svega vrijednog u njemu i oko njega, onoga što ga okružuje: o kulturi života, obitelji, roditeljstva i djetinjstva te o očuvanju i zaštiti prirodne i biološke raznolikosti i ljudskog okoliša, o daleko većoj socijalnoj pravdi i ravnopravnosti građana te o primjerenom vrednovanju radničkih prava, o prvenstvu rada nad kapitalom, o afirmaciji kvalitetnog i društveno korisnog rada kao etičke vrednote, o rehabilitaciji politike kao odgovorne i važne djelatnosti u službi javnog interesa i dr. ⁹

S druge strane, problem nije, kako navodi Mardešić, u nepodnošljivoj *podijeljenosti* različitostima, koje po sebi mogu biti i jesu bogatstvo svijeta,

⁵ Željko Mardešić, »Politički dualizam i koncilsko kršćanstvo«, *Nova prisutnost*, god. 1 (2003), sv. 1, str. 5.

⁶ Johan Huizinga, *U sjeni sutrašnjice. Kriza suvremene kulture*, Naklada »Dubrava«, Zagreb 1944.

⁷ Usp. »Manifest«, str. 6–9.

⁸ Usp. Toma Akvinski, *Summa theologica*, I, 29, 3.

⁹ Usp. »Manifest«, str. 9–11.

nego u *razdorima* koji nastaju na njihovu temelju i vode, također iz oprečnosti interesâ, ali i zbog egzistencijalnih ugroženosti, sve do diskriminacija, ideoloških isključivosti i najbrutalnijih sukoba. Integriranje, ublažavanje i pomirenje tih razdora bili bi trajna zadaća jednog istinskog i autentičnog, integralnog humanizma u službi čovjeka i ljudskih zajednica na svim razinama, uključujući društvene i političke. Svijetu su potrebne stalne, stvarne i uvijek ponovno pokretane evolucije i revolucije u izgrađivanju i obnavljanju svih temeljnih ljudskih vrednota u službi čovjeka i u društvenoj zauzetosti i založenosti za jedan istinski *čovječniji* i *pravedniji* svijet te za što potpuniji i ispunjeniji ljudski život u njemu.

U svemu tome je, pak, bitna pozadina i temeljna podloga traženje autentične i istinske čovječnosti te ljudskoga bratstva i konkretne solidarnosti, što potpunije istine kojoj se ljudi na svim područjima mogu jedino zajednički približavati, da bi je postupno sve više otkrivali: bez ikakve ideološke, svjetovne ili religijske isključivosti, fanatizma, fundamentalizma ili integrizma, a u duhu dijaloga, uvažavanja, poštovanja i mira među svima, bez bojovnosti, samoisticanja i sebičnih grupnih pozicija. Vodeći računa o duhovno-misaoonom krugu iz kojega je potekao »Manifest«, nemoguće je izbjeći, nego naprotiv treba istaknuti i sljedeći, u njemu formulirani stav:

»Kako ne može biti autentičnog kršćanstva bez ljudskosti i čovjekoljublja – jer je samo kršćanstvo utemeljeno na najdubljem čovjekoljublju, zalažemo se za takvo kršćanstvo koje će, u suradnji s drugim relevantnim duhovnim i intelektualnim snagama čovječanstva biti kadro pridonijeti izgradnji sretnijeg čovjeka te boljeg i bratškijeg svijeta.«¹⁰

I to usuprot svim onim povijesnim izdajama i sramotama koje su tijekom vremena takozvani »kršćanski svijet« i u njemu mnogi deklarativno i dekorativno eksponirani pseudo-kršćani, koji istinski nisu bili kršćani, svojim zločinima naniželi vjerodostojnosti kršćanstva i svemu onome što je u njemu pozitivno i jedinstveno. Potrebno je jasno razlikovati Evanđelje kao konkretno svjedočanstvo i poruku, povijesno kršćanstvo i na kraju – takozvani »kršćanski svijet« koji se na njih pozivao i na nekim njihovim elementima počivao i djelomično ih ostvarivao, ali druge i više-manje iznevjerio ili posve izdao.

Sljedeće je pitanje možemo li o humanizmu uopće govoriti u jednini? Povijesna je činjenica da se humanistička ideja pojavljivala u nizu integrativnih i dezintegrativnih varijanti, od onih koje su uključivale razne oblike univerzalnosti, do onih koje su, začudno, bile ideološki i praktički isključive i netrpeljive. U ovoj posljednjoj varijanti nije dakako bilo, niti je moglo biti riječi o istinskom humanizmu u stvarnoj službi čovjeka i cjeline njegova bića.

¹⁰Isto, str. 14.

Kad je riječ o humanizmu, riječ je o nečemu što je više od samoga mišljenja, koncepcije, svjetonazora, te, dakako, daleko od svakog zatvaranja u ikoju ideologiju, po definiciji ograničavajuću i isključujuću. Više nego o *zamisli i stavu*, riječ je o *duhu i životnoj praksi*, o načinu postojanja, a tako i o konkretnoj povijesnoj *zadaći, cilju* ili *projektu*, koji nisu vezani uz određene društvene i političke koncepte ili opredjeljenja, ali ih niti ne isključuju, dakle, u njima se ne iscrpljuju niti nužno prvotno pojavljuju i iskazuju, nego ih ujedno nadilaze i integriraju.

Taj konkretni povijesni *projekt* mogao bi se sažeti u okvire dva aspekta: integralnog, univerzalnog *humanizma*, ali i (ne samo kršćanskog) *personalizma*. Personalistički i komunitarni humanizam naših vremena našao je uostalom svoj prvi snažni izraz u jednome drugom manifestu, onome Emmanuela Mouniera iz 1936., naslovljenom *Manifest u službi personalizma*, koji je svojedobno okupio istaknutu zapadnu intelektualnu i duhovnu elitu (a čiji je – neobjavljeni – hrvatski prijevod redigirao i dotjerao Franjo Zenko).¹¹ Taj je manifest poznatiji pod jednostavnijim naslovom *Personalistički manifest*. U njemu je elaborirana ideja o uzajamnosti i prožetosti društva i čovjeka, koji je pozvan da bude u službi općeg, zajedničkog dobra zajednice i naroda, ali ne da postane njihovo sredstvo nego da on i njegovo dobro budu njihov cilj. U njemu je snažno rečeno te odlučno i temeljito argumentirano *NE* kapitalističko-liberalnom *individualizmu* i totalitarnom *kolektivizmu*, komunističkome, fašističkome i nacionalsocijalističkome, a *DA* autentičnom *demokratskom, personalističkom i komunitarnom humanizmu* u ravnovjesnoj službi čovjeku i zajednici. To je uostalom i temeljna ideja *Manifesta* iz 2009. o kojemu je ovdje riječ – ideja o humanizmu ujedno »u službi čovjeka i zajednice«.

Integralni ili univerzalni humanizam, na način na koji bi ga, da bude autentičan, zasigurno trebalo shvatiti, jest poglavito duhovna, životna i civilizacijska *vrijednost*, čije se poimanje mora odrediti što šire i što dublje i čije je središte cjelokupnost ljudskoga bića: od njegovih temeljnih prirodnih i bioloških do najviših kulturnih i duhovnih dimenzija, i gdje se nastoji – koliko je god moguće – ne zanemariti ikoji nam dostupan aspekt realnosti, nego sve njezine aspekte – od mikrorazina do makrorazina – *integrirati*. I s tog bi zrenika jedan autentični integralni i univerzalni humanizam, da bi to uopće bio, morao misaono i praktički najozbiljnije uzeti u obzir *sve* u čovjeku i *oko* čovjeka i – dakako – *sve* ljude, *svakog* čovjeka. To, dakle, uključuje sve prirodne, biološke, psihološke, društvene, etičke i druge aspekte bez ikakvih ograničenja.

¹¹ Usp. Emmanuel Mounier, *Manifeste au service du personalisme*, Montaigne, Pariz 1936. Tekst je ponovno objavljen u Mounierovim sabranim djelima: Emmanuel Mounier, *Œuvres*, Editions du Seuil, Pariz 1961., sv. I, str. 481–649.

No, ako bismo se i mogli složiti s temeljnim definicijama Jacquesa Maritaina formuliranim u njegovoj knjizi o integralnom ili *Cjelovitom humanizmu*,¹² naime, da autentični »humanizam u biti teži za tim da čovjeka učini što više istinski čovječnim i da očituje njegovu izvornu veličinu, omogućujući mu da sudjeluje u svemu što ga obogaćuje u prirodi i povijesti... [da] humanizam istodobno traži da čovjek razvija [...] svoje stvaralačke snage i svoj razum te da od sila fizičkoga svijeta učini oruđe svoje slobode«, kao i da je »neodvojiv od civilizacije ili kulture«,¹³ neminovno se postavlja pitanje o kojem je i kakvom čovjeku ovdje riječ, o shvaćanju koje on ima sâm o sebi i o svojoj naravi, kao i o vlastitim ciljevima i vrijednostima, o svojem smislu i određenju (ili, kako bi rekao Nikolaj Berdjajev – »naznačenju«).

A upravo tu dolazi do razlika i razilaženja u mišljenjima i stavovima. Idealistički *antropocentrički* humanizam bio je izložen nerealnim i utopijskim poimanjima, određenom redukcionizmu, kad je zanemario važnost egzistencijalnih okolnosti i materijalnih uvjeta čovjekova individualnog i kolektivnog života i postojanja. Materijalistički *sociocentrički* humanizam, napose onaj marksističko-lenjinističkog usmjerenja (kojega su njegovi zastupnici, znamo, nazivali »socijalističkim humanizmom«), pokazao je, pak, svoju korjenitu zabludjelost već u tome što nije primjereno valorizirao, nego je, naprotiv, umanjivao bitnu važnost čovjekove duhovne sastavnice i *a priori* nijekao svaku transcendenciju. I u ovom drugom slučaju bila je riječ o, doduše drukčijem, no zato ne i manje stvarnom – radikalnom redukcionizmu.

No ovo nas pitanje dovodi do još jednog, možda dubljeg i složenijeg aspekta, a to je ponajprije filozofsko, premda ne i *samo* filozofsko, nego i kulturološko, psihološko, pa i društveno-političko pitanje teističkog i ateističkog humanizma. Analizirajući ovaj posljednji, s posebnim obzirom na njegove istaknute zastupnike kakvi su bili Feuerbach, Nietzsche, Comte i Marx, Henri de Lubac govori, kako i glasi naslov njegove poznate knjige, o istinskoj »drami ateističkog humanizma«,¹⁴ koji je praktički doživio veliki povijesni, upravo katastrofalni poraz, koliko se god i danas ponovno virulentno javlja i živi u djelima autora kao što su Richard Dawkins, Michel Onfray, Piergiorgio Odifreddi, Herbert Schnädelbach, Christopher Hitchens i neki drugi.¹⁵ Ali, i

¹² Usp. Jacques Maritain, *Cjeloviti humanizam*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1989.; francuski izvornik: Jacques Maritain, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Aubier, Pariz 1936.

¹³ J. Maritain, *Cjeloviti humanizam*, str. 12–13.

¹⁴ Usp. Henri de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Cerf, Pariz 2000.

¹⁵ Usp. npr. Richard Dawkins, *Vragov kapelan. Razmišljanja o nadi, lažima, znanosti i ljubavi*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2005. Za kritiku mišljenja poput Dawkinsovih i Onfrayevih usp. npr. Keith Ward, *Why There Almost Certainly Is a God. Doubting Dawkins*, Lion Hudson, Oxford

više nego o drami, može se govoriti i o pravoj tragediji toga humanizma, u onoj mjeri u kojoj je humanizam uopće bio. Naime, krajnja je varijanta ateističkoga humanizma u totalitarnoj političkoj praksi boljševičkoga komunizma, usprkos retorici o takozvanom »socijalističkom humanizmu«, dovela do potpune surotnosti, negacije i sloma svake čovječnosti, a po tome dakako i humanizma. Uostalom, svi glavni totalitarni antihumanizmi 20. stoljeća – i komunistički, i fašistički, i nacionalsocijalistički, svojim su ratovima, progonima, terorom, gulazima i koncentracijskim logorima kao krajnjim, užasnim rezultatima svojega stravičnog nepoštovanja te gaženja čovjeka i njegove slobode, dostojanstva i pravâ, praktički počivali na ideologiji pozitivnog i apsolutnog *ateizma*, zapravo *antiteizma*.¹⁶ Antiteizam im je bio zajednička ideološka podloga. On ih je *mutatis mutandis* činio bliskima i sličnima.

Ovdje se, međutim, mora postaviti i pitanje o *teocentričkom* humanizmu, napose kršćanskome, kojega se tako često nazivalo, a i danas ga se često nastavlja tako zvati. Taj je humanizam, premda snažno razrađen u teoriji, opravdano ističući da ni načelno ni praktički u ateističkoj perspektivi ne dolazi do stvarne emancipacije čovjeka, u praksi također i sâm prošao kroz svoju povijesnu i duhovnu dramu, pa – kako ističe Maritain – i tragediju, usprkos njegovim visokim standardima i poimanjima čovjekove naravi. Tijekom vremena je, naime, bio često percipiran kao blijed, sklerotičan i nevjerodostojan, iznevjeren upravo zbog nedosljedne ili neuvjerljive prakse nekih koji su ga teoretski zastupali, a manje ili loše, čak nikako, praktički, životno i realno provodili. Otuda također i važnost njegove autentične rehabilitacije, kao što se to ističe i u »Manifestu« o kojemu je ovdje riječ.

Maritain, premda i sam kršćanin, smatrao je, uostalom, da se istinski teocentrički humanizam, pa bio više ili manje inspiriran izvornim i autentičnim, najčistićim izvorima kršćanstva, ne smije nazivati kršćanskim, nego jednostavno *integralnim humanizmom*. A to već i zato da se izbjegnju svi nesporazumi, a pogotovo redukcionizam ili ekskluzivizam, ograničavanja koje sâm pojam i

2005.; René Rémond, *Le nouvel anti-christianisme*, Desclée de Brouwer, Pariz 2005.; John Lenox, *God's Undertaker. Has Science Buried God?*, Lion Hudson, Oxford 2009.; hrvatski prijevodi: Keith Ward, *Zašto gotovo sigurno ima Boga? Sumnja u Dawkinsa*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2010.; John Lenox, *Je li znanost pokopala Boga? Krićka analiza suvremenih obrazaca mišljenja o odnosu vjere i znanosti*, Euroliber, Zagreb 2013. Usp također: Ivan Koprek, »Novi ateizam – hir, prezir i mržnja«, *Obnovljeni život*, god. 64 (2009), sv. 2, str. 147; Francis S. Collins, *Božji jezik. Znanstvenik iznosi dokaze u prilog postojanju Boga*, Profil, Zagreb 2008.

¹⁶ Prema Maritainu, pod *apsolutnim* ateizmom valja shvatiti stvarno nijekanje opstojnosti Boga, a pod *pozitivnim* ateizmom aktivnu borbu protiv svega što priziva Boga. Moderni je ateizam u stvari »povijesni događaj bez presedana, jer je ujedno *apsolutni* ateizam i *pozitivni* ateizam«, to jest anti-teizam (kakav je osobito bio onaj boljševički). Usp. Jacques Maritain, *La signification de l'athéisme contemporain*, Desclée de Brouwer, Pariz 1949., str. 10–12.

praksa autentičnog – integralnog i univerzalnog – humanizma nužno isključuju. Zato i takav naslov njegove knjige. Osim toga, da bi teocentrički humanizam uopće bio humanizam, ni u čemu ne smije i ne može potirati čovjeka, njegovu iskonsku i izvornu, autentičnu i temeljnu slobodu i dostojanstvo, nego ih u najvišoj mjeri afirmirati na svim razinama.

Ukratko, u ovom ograničenom okviru nije moguće dovoljno, makar posve sažeto, spomenuti čak ni ono bitno o temi humanizma i humanizama danas. S druge strane, važno je istaknuti da usprkos sjenovitoj slici koju možemo imati o njima u naše doba, humanost i humanizam ipak žive, kapilarno, često neprimjetno, nezapaženo, svakoga dana, u ljudskim odnosima i u svekolikim ljudskim nastojanjima, pojedinačnim i skupnim. Nije riječ o tome da istinske humanosti i humanizma ne bi bilo, nego o tome da ih nema *dovoljno*, da nisu dostatno, a pogotovo ne prioritarno, istinski i glavni globalni *projekt* na razini svih važnih segmenata društva, zemalja i svjetske zajednice. Nedostaju nužni, daleko veći civilizacijski, duhovni, društveni i politički organizirani naponi svijeta, da takav projekt postane kritičkom masom, sveopćim integrativnim ili globalnim ciljem i procesom koji bi malo pomalo sve više pokretao čovječanstvo. Nazivalo se slične težnje, poput Hansa Künga, »svjetskim ethosom« ili nekako drukčije, manje je važno.¹⁷ Bitni su duh i sadržaj koji bi bili ne samo stvar *integrativnog mišljenja* nego i *integrativnog djelovanja*, ne samo jedne nove *paradigme znanja* nego i *paradigme življenja*. U tome stoji konkretna povijesna zadaća oko koje bi se ljudi i zemlje, njihove duhovne i intelektualne, kulturne, političke i društvene snage trebali pokušati složiti i zajedno djelovati.

Uostalom, s onu stranu svih dilema i suprotstavljanja teizma i ateizma, panteizma i materijalizma, vjerojatno bi valjalo pokušati doći u cilju što optimalnijih susreta, dijaloga, pa i mogućih integriranja i konvergencija mišljenja i znanja, filozofije, znanosti i duhovnosti, tako da se *a priori* ne isključuje ništa nego postupno otkrivaju *zajednički korijeni* humanističkih vrednota ili čak šire – bez ikakva plitkog sinkretizma – do onoga što je Raymond Panikkar nazvao na misaonoj razini humanističkom »kozmoandrijskom« perspektivom (koja na društvenom planu uključuje i pluralizam i interkulturalnost): od iskonskih praznina i energija, »atoma«, preko prirode našega planeta i čovjeka do kozmičkih beskraja – i dalje.¹⁸ Takav visoko zahtjevni intelektualni i duhovni napor tražio bi dakako vrlo mnogo ustrajne volje i rada da bi mogao postati jednim od najviših izazova našega vremena.

¹⁷ Usp. Hans Küng, *Projekt Weltethos*, Piper, München 1990.; hrvatski prijevod: Hans Küng, *Svjetski ethos za svjetsku politiku*, Intercon, Zagreb 2007.; *Svjetski ethos za svjetsko gospodarstvo*, Intercon, Zagreb 2007.

¹⁸ Usp. Raymond Panikkar, *Entre Dieu et le cosmos*, Albin Michel, Pariz 1998.; Raymond Panikkar, *Pluralisme et interculturelité*, Cerf, Pariz 2012.

INTEGRATIVNO MIŠLJENJE
U KONTEKSTU

SLOBODAN SADŽAKOV

Pedagoški fakultet u Somboru Univerziteta u Novom Sadu

Apologija egoizma

Sažetak

U radu se razmatra Smithovo shvaćanje egoizma u kontekstu osnovnih kategorija njegove filozofije. U okviru navedenoga, kompariraju se neki od stavova o problemu egoizma izneseni u njegova dva glavna djela – *Teorija moralnih osjećaja* i *O bogatstvu naroda*. U tekstu se nastoje dati argumenti u prilog tvrdnji da je, u općem smislu, Smithova filozofija donijela idejno opravdanje egoizma. Egoizam je u Smithovoj refleksiji legitimiran kao moralno dopustivo (prihvatljivo) djelovanje jer doprinosi općem blagostanju, odnosno na najbolji način unapređuje dobro zajednice (posredstvom mehanizma »nevidljive ruke«).

1.

Novovjekovno etabliranje principa egoizma predstavljalo je sastavni dio epohalnih promjena koje su zahvaćale sve sfere društvenosti i dovele do značajne rekonpozicije života u odnosu na prethodni period.¹ Ta rekonpozicija podrazumijevala je i drugačije shvaćanje biti čovjeka, praktičkog svijeta, vremena, itd. U idejnom smislu, riječ je o prijednom putu od kršćanskog shvaćanja svijeta (koje je u europskim okvirima, posebno tijekom Srednjeg vijeka, predstavljalo dominantni duhovno-moralni okvir) kao prolazne »doline suza« (u okviru čega je naglašena važnost asketskog stava i osuđen princip egoizma) do shvaćanja svijeta čija je istina upravo u prezentnosti, a ne u eshatološkom momentu. Također, ujedno je riječ i o transformaciji feudalnog u kapitalistički koncept društvenosti.

Kada govorimo o filozofsko-etičkoj refleksiji ovog problema, u generalnom smislu postojala su dva glavna tumačenja egoizma, sa svojim različitim

¹ O ovoj problematici usp. sljedeća djela: Franz Borkenau, *Prelazak sa feudalne na građansku sliku sveta*, Komunist, Beograd 1983.; Henri Pirenne, *Privredna povijest evropskog Zapada u srednjem vijeku*, Veselin Masleša, Sarajevo 1958.; Verner Zombart (Werner Sombart), *Luksuz i kapitalizam*, Mediterran publishing, Novi Sad 2011.; R. H. Toni (R. H. Tawney), *Religija i uspon kapitalizma*, Prosveta, Beograd 1979.; Hajnrh Kunov (Heinrich Cunow), *Opšta privredna istorija*, sv. 4, Kultura, Beograd 1957.; Josif Mihajlovič Kulišer, *Opća ekonomska povijest srednjega i novoga vijeka*, sv. 2: *Novi vijek*, Kultura, Zagreb 1957.; Peter Dincelbaher (Peter Dinzelbacher) (ur.), *Istorija evropskog mentaliteta*, Službeni glasnik, Beograd 2009.

postavkama i zaključcima. Ona su bila zasnovana na međusobno suprotstavljenim načinima interpretacije odnosa individualizma i egoizma.² U okviru jednog pravca tumačenja, zastupano je mišljenje da se individualizam sasvim legitimno izražava u formi egoizma. Ta mogućnost, kako je smatrano, sadržana je u samom pojmu individualnosti, koji podrazumijeva afirmaciju prava subjektivnog nahođenja, izbora, interesa, itd., kao i na pretpostavljenim temeljnim karakteristikama ljudske prirode (izvorno egoistične). Treba naglasiti, nasuprot simplificiranim predodžbama, da princip egoizma zaista predstavlja jednu od mogućih formi individualizma, da nije nešto slučajno, nego ima svoj epohalni značaj kao izraz specifičnog oblika kultivizacije praktičke svijesti (razvoja privacije). Fundament toga, između ostalog, čini i novovjekovno redefiniranje odnosa ekonomske i moralne sfere, što je jedna od osnovnih poruka Lockeove filozofije. Shodno tom gledištu, individualna sloboda nezamisliva je bez ekonomske slobode te moralno-praktičke forme života moraju, između ostaloga, biti u funkciji ovog tipa slobode.³ Jednom riječju, Locke inaugurira stav, u određenoj mjeri na tragu Hobbesa, da je princip egoizma (centriran, prije svega, u ekonomskoj slobodi) istinit i da se njegova istinitost ogleda u afirmaciji subjektivnog interesa (privacije).

Jednu od dvije fundamentalne linije tumačenja egoizma možemo nazvati stajalištem *pozitivizacije egoizma*.⁴ Riječ je o filozofsko-etičkoj refleksiji ego-

² Posebno je važna refleksija epohalnog procesa oslobađanja potencijala individualnosti, što je ujedno i jedno od najvažnijih pitanja kojim se od svojih početaka bavila etika (kroz razmatranje pitanja o biti moralne individualizacije). Čini se da se ni razmatranje egoizma ne može razdvojiti od spomenutog procesa kao temeljnog povijesnog procesa te da je važno imati u vidu problemsku korelaciju principa *egoizma* i principa *individualizacije*. Treba naglasiti da princip individualizacije u novovjekovnoj i modernoj filozofiji ima izuzetnu filozofsku nosivost i da u vrijednosnom rangovnom poretku stvari stoji znatno iznad filozofsko-etičkog pojma egoizma. Egoizam se razvijao na epohalnoj osnovi procesa individualizacije i po svojoj suštini predstavlja jedno od modernih »lica« individualizma, odnosno važan segment ovog principa. S druge strane, ovaj princip tumačen je u literaturi i kao svojevrсна forma hipostaziranja parcijalnog identiteta u »praktički apsolut«. Takva tumačenja naglasila su »drugu stranu« principa egoizma, odnosno sagledavale ga kao manje ili više sofisticiranu formu neutraliziranja potencijala individualnosti, kao iznevjeravanje prosvjetiteljskog optimizma u pogledu *razumnog subjekta*, kao jasan simptom modernog fenomena otuđenja, »obežličavanja« čovjeka, itd.

³ O navedenim aspektima Lockeove filozofije usp. sljedeća djela: Anthony Parel, Thomas Flanagan (ur.), *Theories of Property: Aristotle to the Present*, Wilfried Laurier University Press, Calgary 1979.; Džon Lok (John Locke), *Dve rasprave o vladi*, Utopija, Beograd 2002., str. 283; John Dunn, *Locke*, Oxford University Press, Oxford 1984.; Jeremy Waldron, *The Right to Private Property*, Oxford University Press, Oxford 1988., str. 137–253; James Tully, *A Discourse of Property: John Locke and His Adversaries*, Cambridge University Press, New York 1980.; Raul Raunić, *Filozofija politike Johna Lockea*, Politička kultura, Zagreb 2009.; C. B. Macpherson, *Politička teorija posjedničkog individualizma*, Centar društvenih djelatnosti Saveza socijalističke omladine Hrvatske, Zagreb 1981.

⁴ Drugi tip tumačenja odnosa individualnosti i egoizma bio je usmjeren k osvjetljavanju novih slojeva individualnosti i novih formi praktičko-moralnih odnosa, a nasuprot stanovištu pozitiviza-

izma u njenu novovjekovnom i modernom toku, u okviru koje, čini se, postoji smisaona, unutrašnja, nadopunjavajuća veza koncepcija koje su razvijali poznati filozofi.⁵ Ovdje prije svega mislimo na Hobbesa, Locka, Mandevillea, Smitha i Benthama, čija su učenja presudno utjecala na idejno opravdanje principa egoizma. U ovom tekstu nastojat ćemo razmotriti filozofsko-etičku poziciju Adama Smitha, uvjereni da upravo to gledište predstavlja temeljni prilog apologiji egoizma, odnosno ključno mjesto idejnog opravdanja ovog principa.

2.

Smithovo se učenje, shodno Lockeovom, uzima kao ključno u procesu idejne legitimacije sistema društvenosti koji se najčešće naziva kapitalizmom. Godinu objave Smithovog djela *O bogatstvu naroda* (1776.) mnogi smatraju godinom kada su prvi put na »sistematski način izložena politička i ekonomska načela reprodukcije tog sistema«.⁶ Spomenuta knjiga nazivana je »manifestom ekonomskog liberalizma« i »Biblijom liberalne buržoazije«.⁷ Smithovi osnovni argumenti išli su u prilog mišljenju da kapitalistički sistem društvenosti, i pored svojih nesavršenosti, predstavlja optimalni i prihvatljivi okvir društvene reprodukcije. Znanstvene zasluge škotskog mislioca ogledaju se u detektiranju »fiziologije« tog društva, odnosno u detaljnoj analizi njegovih ekonomskih, političkih, moralnih i pravnih aspekata. Uz spomenuto *Istraživanje prirode i uzroka bogatstva naroda* (1776.), drugo Smithovo najpoznatije djelo je *Teorija moralnih osjećaja* (1759.). Obje knjige ostale su veoma utjecajne sve do današnjih dana, pa će i analiza Smithovog shvaćanja egoizma biti u vezi upravo sa stavovima iznesenima u ovim djelima.

cije egoizma. Riječ je o stanovištu koje kritički propituje egoizam kao jedan od ključnih fenomena reprodukcije građanskog načina života, pritom negirajući postavke o ljudskoj prirodi kao isključivo egoistički opredijeljenoj. Ovo stajalište može se nazvati *trans-egoističkim*. Njegovi glavni zastupnici bili su, svatko na svoj specifični način, Moore, Shaftsbury, Rousseau, Kant i Marx. Opširnije o tome u: Slobodan Sadžakov, *Egoizam – etička studija o moralnim principima kapitalizma*, Mediterran Publishing, Novi Sad 2013.

⁵ Treba naglasiti da problem egoizma u bitnom smislu pripada povijesti etičkog mišljenja i da je tipičan, prije svega, za novovjekovnu metafiziku 17. i 18. stoljeća, odnosno – još konkretnije – za metafizičke etike racionalizma i empirizma. Pojam egoizma ima centralno mjesto u tim etikama i predstavlja istaknutu temu filozofskog istraživanja posebno u britanskoj filozofiji u periodu od 16. do 19. stoljeća. Ta tema prisutna je i u okviru kontinentalne filozofije, posebno u filozofijama francuskih mislitelja 18. stoljeća, kao i u Kantovoj filozofiji u okviru koje je egoizam suštinski izjednačen s hedonizmom. Svojevrсни vrhunac filozofske upotrebe ove teme nalazi se u okviru Smithove i Benthamove filozofije.

⁶ Usp. Dragan D. Lakićević, *Teoretičari liberalizma*, Službeni glasnik, Beograd 2007., str. 81.

⁷ Ronald Mik (Ronald Meek), *Smit, Marks i posle njih*, Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije, Beograd 1981., str. 13.

Značajan utjecaj na formiranje Smithove filozofsko-etičke koncepcije izvršilo je nekoliko ranijih filozofskih sistema nastalih na britanskom tlu. Ta filozofsko-etička koncepcija često je shvaćana kao nastavak i razrada Humeovih ideja. Humeov je utjecaj na Smitha neosporan, a ako imamo u vidu i utjecaj koji je Hutcheson, kao Shaftsburyjev sljedbenik, izvršio na Humea, može se primijetiti da je riječ o složenom i kontinuiranom nadovezivanju na području praktičko-etičke refleksije.⁸ Smith je, oslonjen na etičke postavke svojih prethodnika, značajno i više u odnosu na njih, naglasio utjecaj ekonomske sfere na moralnost.⁹ Škotski mislilac od Humea je preuzeo, između ostalog, i određenje *simpatije*, koje se stavio u središte svog etičkog učenja. Podrijetlo simpatije, smatra Smith, u elementarnoj je konstituciji »prirodnog čovjeka«. ¹⁰ Simpatija predstavlja određenu vrstu elementarnog impulsa u čovjeku, zbog čega se i može govoriti o »prirodnim principima ispravnog i pogrešnog«. Simpatija je, kako Smith navodi u svom glavnom etičkom spisu *Teorija moralnih osjećaja*, sposobnost da se »dijele bilo koji osjećaji drugih ljudi«, odnosno mehanizam intersubjektivnosti koji dovodi do toga da ljudi međusobno ne mogu biti ravnodušni.¹¹ Ona je svojevrsna emocionalna i refleksivna potencija prisutna, u većoj ili manjoj mjeri, kod svih ljudi i podrazumijeva moć razumijevanja motiva, osjećaja, djelovanja, drugih itd. Mogućnost da se uživimo u ponašanje drugih ljudi, u njihova stanja i motive, ujedno predstavlja i osnovu za moralno odobravanje ili neodobravanje vlastitih i tuđih motiva, kao i osnovu moralnog djelovanja uopće. Slično onome što je smatrao i Hume, situacija jednoga čovjeka predočava se u drugom *snagom zamišljanja*. Kada vidimo da netko osjeća strah, mržnju ili zahvalnost, mi u određenoj mjeri možemo »ući« u njegov doživljaj te ga na taj način živo sebi predočiti (doživjeti). Pomoću simpatije mi se »stavljamo« u položaj drugoga jer »nemamo neposrednog iskustva o tome što drugi ljudi osjećaju«, niti »sebi možemo predočiti na koji su način oni pogođeni«, osim da zamislimo kako bismo se sami osjećali u sličnoj situaciji. Smith smatra da se suosjećanje povećava ako sebi predočimo da sami proživljavamo bol i stradanje koje smo vidjeli kod nekog drugog. U literaturi se često može naći mišljenje da je Smithovo tumačenje

⁸ O Smithovoj povezanosti s Humeovom, ali i Hobbesovom filozofijom usp. Niall Scott, Jonathan Seglow, *Altruism*, Open University Press, Buckingham 2008., str. 13.

⁹ O utjecajima na Smitha usp. Eric Roll, *Povijest ekonomske misli*, Kultura, Zagreb 1956., str. 114–115.

¹⁰ Usp. Adam Smit (Adam Smith), *Teorija moralnih osećanja*, CID, Podgorica 2008., str. 292.

¹¹ »Svaka prirodna sposobnost čovjeka jest mjera kojom on prosuđuje sličnu sposobnost kod drugoga. Ja sudim o tvom vidu na osnovu moga vida, o tvom sluhu po mome sluhu, o tvom razumu prema mome razumu, o tvojoj mržnji prema mojoj mržnji, o tvojoj ljubavi prema mojoj ljubavi. Ja nemam niti mogu imati bilo koje drugo mjerilo prosuđivanja o tome.« A. Smit, *Teorija moralnih osećanja*, str. 13.

određenja simpatije jedna od njegovih najznačajnijih ideja. Osobe jedne u drugima imaju »ogledalo« i na taj se način, između ostalog, formira njihova realnost. Ova koncepcija naglašava činjenicu elementarne, »prirodne« prohodnosti k razumijevanju djelovanja drugih ljudi, kao i činjenicu određene vrste zainteresiranosti za njih, što je smatrano iskorakom u odnosu na pojedine racionalističke koncepcije koje su naglašavale izvorni egoizam, odnosno nagone i spoznaju izolirane jedinice. Određenjem simpatije želi se ukazati na to da ljudski odnosi počivaju na drugačijim temeljima, da podrazumijevaju izvjesnu zainteresiranost i suosjećanje, a ne samo, kao kod Hobbesa, upo- jedinjavanje koje nosi distancu, strah i neprijateljstvo u odnosu na druge. Suosjećanje nije prurušeno samoljublje, kako je to tumačeno u postavkama jednog tipa koncepcija psihološkog egoizma.¹² U tom kontekstu, Smith u *Teoriji moralnih osjećaja* kaže:

»Ma koliko se pretpostavljalo da je čovjek sebičan, očigledno je da u njegovoj prirodi postoje neka načela koja potiču njegovu zainteresiranost za sreću drugih ljudi i koja čine da mu je njihova sreća potrebna, iako on sam od toga nema ništa osim zadovoljstva što takvu sreću vidi. Te vrste je, na primjer, sažaljenje ili samilost – emocija koju osjećamo zbog bijede drugih, bilo kad je neposredno uočimo ili za nju saznamo na upečatljiv način, da često doživljavamo žalost zbog tuđe drugih, također je činjenica toliko očigledna da ne zahtijeva nikakvo dokazivanje.«¹³

Škotskom misliocu može se uputiti primjedba da princip simpatije ne pokazuje ništa više nego jednostavni psihički mehanizam (uživljavanje u situaciju drugih), odnosno da nije riječ o nekakvom altruizmu, blagonaklonosti, itd. »Mehanizam« simpatije predstavlja moć da se uživimo u stanje drugih, ali to je u suštini samo *dinamis* praktičko-moralnog djelovanja, koji ne uključuje nužno i djelatni (praktički) moment. Drugim riječima, mi možemo spoznati nečiju situaciju, razaznati bitne značajke u vezi s trenutnim stanjem određene osobe, što nam simpatija omogućuje, ali to ne podrazumijeva da ćemo nužno djelovati i nekome pružiti pomoć. Osnovno je pitanje kakav je odnos simpatije i samog moralno-praktičkog djelovanja, odnosno kako funkcionira mehanizam *simpatije* kada se »uroni« u širi praktički kontekst i kompleksne praktičke situacije, vodi li na pouzdan način altruizmu i požrtvovanju ili uzmiče pred realnim konfliktima i razlozima drugačijeg tipa (recimo, onima koji su karakteristični za sferu ekonomije). Ovo je pitanje suštinsko za Smithovu koncepciju i zadire u razumijevanje odnosa morala i ekonomije kao dva praktička područja.

¹² Ibid., str. 289.

¹³ Ibid., str. 3.

3.

U *Teoriji moralnih osjećaja*, gdje Smith izlaže neke od svojih temeljnih stavova o ljudskoj prirodi, može se uočiti nastojanje slično onom u Humeovoj *Raspravi*, da se naglasi mogućnost balansa između samoodržanja (ljubavi prema sebi, egoizma) i odnosa (obaveze) prema drugima. Ukoliko »egoizam« i »altruizam« uzmemo u njihovom doslovnom značenju, čovjek bi se, prema Smithovu mišljenju, mogao opisati kao biće koje je »po prirodi« i egoistično i altruistično. Njega pokreće samoljublje, ali i suosjećanje s drugima. Kod Smitha više nije riječ o kršćanskoj osudi samoljublja, uz zahtjev za ljubav prema drugima (bližnjima), niti jedino o hobsovski protumačenoj egoističnoj usmjerenosti koja isključuje većinu obzira prema drugima. U njegovoj etici osobito uočljiv postaje moment »harmonističkog poravnavanja i ublažavanja suprotnosti i diferencija«. ¹⁴

Smith prvo kaže da su *samoodržanje* i *razmnožavanje vrste* najveće svrhe koje je priroda postavila pri stvaranju svih živih stvorenja. Ova pravila ponašanja navikom se utiskuju u ljudski razum i odnose se na pojedinačnu brigu za zdravlje, napredovanje u životu, blagostanje, ugled, itd. Ta je vrsta egoizma, u Smithovu viđenju, opravdana i dopuštena kao nešto nužno. S druge strane, Smith relativizira Hobbesove postavke o izvornom egoizmu kao jedinom temelju ljudske motivacije, kao i one o permanentnom ratu svih protiv svijtu kao temeljnoj odrednici ljudskih odnosa. ¹⁵ Smith smatra da nas priroda »nije ostavila samoobmani samoljublja« i nastoji pokazati kako (procesom indukcije, iz nepristranog prosuđivanja) u posebnim slučajevima nastaju opća pravila ponašanja. ¹⁶ Vođeni težnjom da steknemo ljubav, zahvalnost i divljenje drugih ljudi, mi navikom i obrazovanjem usvajamo i održavamo ova pravila. »Opća pravila ponašanja« postaju standardi našeg suđenja o pravednim i nepravednim radnjama. Zato se čini da samo u određenoj mjeri stoje ocjene pojedinih interpretatora koji smatraju da je Smith brižljivo izbjegavao svako opredjeljivanje o tome što je moralno dobro po sebi, odnosno izjašnjavanje o objektivnim kriterijima procjenjivanja moralnog djelovanja. Ovaj autor ističe važnost društvenog odobravanja ili neodobravanja određenih normi, naravno, uz dosta napetosti u samoj interpretaciji načina konstituiranja spomenutih normi. Simpatija kao potencija moralnog suđenja podrazumijeva »nalog«, bar u načelnom smislu, da se svatko treba ponašati tako da s njime mogu suosjećati. Vrlina je ono što zaslužuje odobravanje, međutim, njezin kriterij nije samo

¹⁴ Usp. Hartmut Neuendorff, *Pojam interesa: studija o teorijama Hobbesa, Smitha i Marxa*, Informator, Zagreb 1991., str. 60.

¹⁵ O Smithovu mišljenju o Hobbesu usp. A. Smit, *Teorija moralnih osećanja*, str. 290–292.

¹⁶ *Ibid.*, str. 138.

korisnost, kako je to u određenom smislu smatrao Hume.¹⁷ Korisnost, shvaćena na »najprizemnji« način, ne predstavlja temelj moralnosti, već upravo iz moralnog djelovanja koje nam potvrđuje naše moralne osjećaje proizlaze posljedice koje su, između ostalog, korisne i zbog toga što »povratno« vode jačanju naših moralnih osjećaja.¹⁸ Moralno nije sve ono što odobrava naša samovoljna prirodnost jer bi onda bili ukinuti svi objektivni moralni parametri. Smith u *Teoriji moralnih osjećaja* ne zastupa stajalište moralnog relativizma. Također, ovdje nije riječ ni o pukoj apologiji »umnosti prirode« jer je jasno da nam priroda često daje dvosmislena uputstva te je na nama odluka za što ćemo se u konkretnoj situaciji opredijeliti. U našem opredjeljivanju, mi ne suosjećamo sa svakim postupkom drugih.¹⁹

U namjeri da odredi objektivne kriterije ocjenjivanja, odnosno da izbjegne relativizaciju i proizvoljnost moralnog procjenjivanja, Smith afirmira pojam »nepriistranog promatrača« kao osnovni kriterij ocjenjivanja moralnog djelovanja. »Nepriistrani promatrač« uspoređuje i prosuđuje djelovanje pojedinaca, te je riječ o jednoj vrsti metafore za »opći moralni sud« i nagoviještenom parametru objektivnog vrednovanja djelovanja. Sud dobiven na takav način podrazumijeva da se niti jedan čovjek ne smije preferirati toliko da zbog svoje koristi uvodi izuzetak od općeg pravila. Može se reći da, povodom »nepriistranog promatrača«, Smith smatra da je riječ o moralnom »mehanizmu« kojim se u velikoj mjeri relativizira princip egoizma, odnosno o »mehanizmu« čija se važna funkcija ogleda u samoograničavanju naših interesa u usporedbi s interesima drugih. Smith u *Teoriji moralnih osjećaja* kaže:

»Mi nikada ne možemo procijeniti naše vlastite osjećaje i motive, nikad ne možemo stvoriti sud o njima, ako ne uklonimo sebe, takoreći, s našeg prirodnog položaja i ne nastojimo ih promatrati s izvjesnom udaljenošću od nas samih. Ali ovo ne možemo učiniti drugačije doli nastojeći ih vidjeti očima drugih ljudi. Kakav god sud stvorili o njima, on se mora uvijek potajno odnositi na ono što je ili što bi u izvjesnim okolnostima bio ili što bi, kako zamišljamo, trebao biti sud drugih ljudi. Mi nastojimo ispitati i naše vlastito ponašanje kao što zamišljamo da bi ga drugi poštenu i nepristrani promatrač ispitao.«²⁰

On dodaje da smo u »usamljenosti skloni prejako osjećati sve ono što se odnosi na nas same«, da smo tada »skloni precijeniti dobre usluge koje smo iskazali drugima, a isto tako i previsoko vrednovati nepravdu koja nam je

¹⁷ Usp. *ibid.*, str. 15.

¹⁸ »U tom pogledu postoji znatna razlika između vrline i obične prikladnosti, naime, između onih kvaliteta i akcija koje zaslužuju divljenje i slavljenje, i onih koje jednostavno zaslužuju odobravanje.« *Ibid.*, str. 19.

¹⁹ *Ibid.*, str. 65.

²⁰ *Ibid.*, str. 102.

nanesena«. ²¹ Naši egoistički impulsi nadjačavaju blagonaklonost prema drugima, brigu za njih i njihove interese, te nam se i najmanji vlastiti dobitak (korist) čini mnogo značajnijim od svake, ma kako važne potrebe ili interesa nekog drugog:

»Samo taj nepristrani promatrač uči nas zbiljskoj neznatnosti našeg vlastitog ja i spoznaji svega onog što nas se tiče, i samo kroz oči tog nepristranog promatrača moguće je ispraviti prirodne obmane samoljublja. Upravo je on taj (...) koji nam dovikuje da smo samo jedan iz mnoštva i ni u kojem pogledu nismo bolji od bilo koga drugog u tome mnoštvu.« ²²

»Nepristrani promatrač« kao kriterij moralnosti predstavlja, dakle, po Smithovu mišljenju, objektivno mjerilo procjene postupaka zato što nije uvučen u splet sklonosti i nesklonosti (apsolutiziranog subjektivnog nahođenja), te može donijeti parametre ograničavanja egoizma kao onoga što teži apsolutizaciji svoje partikularnosti (samovolja). To, čini se, predstavlja i vrhunac etičke univerzalizacije u Smithovu učenju, a u nastavku rada nastojat ćemo ukazati na mjesto sveg navedenog u kontekstu cjeline Smithova praktičkofilozofskog učenja.

4.

Nakon *Teorije moralnih osjećaja*, Smith 1776. godine objavljuje svoje najpoznatije i najutjecajnije djelo *Istraživanje o prirodi i uzrocima bogatstva naroda*, obično nazivano *O bogatstvu naroda*. ²³ S obzirom na to da se ove dvije knjige uzimaju kao Smithova glavna djela, često je razmatran njihov međusobni odnos, odnosno pitanje konzistentnosti ideja autora spomenutih djela. Neki interpretatori smatrali su da između ta dva djela nema značajnijih unutrašnjih proturječnosti, niti nedosljednosti. Zastupan je stav da je pred Smithovim očima lebdjela cjelina ljudske prirode koju je on u svojim glavnim djelima prikazao samo prema raznim »stranama« njezina manifestiranja. ²⁴ Ipak, veoma je upitno postoji li sklad kategorija izloženih u *Teoriji moralnih osjećaja* kao što su, recimo, princip simpatije i »nepristrani promatrač« (kao objektivni kriterij moralnosti) i temeljnih kategorija izloženih u *Bogatstvu naroda*. Smatramo da taj odnos nije neproblematičan, posebno zato što je simpatija kod Smitha shvaćena više kao načelni negoli kao apsolutno obavezujući praktički »mehanizam«, dok se u pogledu »nepristranog promatrača« ne

²¹ Ibid.

²² Ibid., str. 103.

²³ Usp. R. Mik, *Smit, Marks i posle njih*, str. 16.

²⁴ Usp. Friedrich Jodl, *Istorija etike*, Veselin Masleša, Sarajevo 1963., str. 226.

uočava jasno objašnjenje što se događa s tim moralnim meritumom u okviru funkcioniranja kompleksnih praktičko-ekonomskih odnosa.²⁵ Čini se da »nepristrani promatrač« – kao vrhunac etičke univerzalizacije u *Teoriji moralnih osjećaja* – ne nalazi svoje značajnije mjesto kao moralni parametar izvan »čistoće« načelno ocrtanih moralnih odnosa. To određenje gotovo je nevažno u daljnjem toku Smithova ocrtavanja stvarnosti praktičkog svijeta, u njegovu naznačavanju čvorišnih točaka odnosa ekonomije i morala.

U Smithovoj filozofiji događa se, pored ostalog, detektiranje činjenice modernog stapanja morala i ekonomije na način koji je bio potpuno stran kršćansko-teološkom okviru, pri čemu se događa specifično modeliranje moralnih vrijednosti prema razlozima reprodukcije unutar ekonomske sfere. Kada, s druge strane, govorimo o sličnostima Smithovih dvaju glavnih djela, može se primijetiti da upravo princip egoizma predstavlja »najmanji zajednički nazivnik«. Naime, egoistički interes, koji se ogleda u »brizi za unapređenje osobnog položaja«, predstavlja princip te sfere morala i sfere ekonomije, s tim što je u *Teoriji moralnih osjećaja* priznat, ali i »obuzdan« postuliranim »nepristranim promatračem«, dok je u *Bogatstvu naroda* priznat i etički opravdan kao temeljni princip napretka (zahvaljujući mehanizmu »nevidljive ruke«).

U *Bogatstvu naroda* Smith, ujedno sintetizirajući učenja svojih poznatih prethodnika, ocrtava posebnost ekonomske sfere u njenoj novovjekovnoj praktičkoj profiliranosti te nastoji ukazati na osnovne principe funkcioniranja ove sfere. U okviru analize individualnosti u njenu ekonomskom vidu, Smith naglašava egoizam kao temeljni princip društvene reprodukcije. Taj princip Smith nastoji etički opravdati, odnosno predstaviti kao presudnog, legitimnog i djelotvornog pokretača u sferi ekonomije. Naj snažniji ljudski motivi jesu oni koji su vezani uz potrebu za elementarnom reprodukcijom života, odnosno uz »želju za poboljšanjem uvjeta života«. ²⁶ Pored toga, Smith suštinski preuzima Lockeove stavove o dominantnoj čovjekovoj orijentiranosti spram stjecanja kao stavki koja predstavlja temeljnu crtu njegove slobode i aktivnosti. Elementarnu i samorazumljivu karakteristiku ljudske prirode, koja ujedno predstavlja i osnovu intersubjektivnog odnošenja, čini potreba za razmjenom. »Razmjenski nagon čovjeka« uzrok je tržišne privrede i noseći princip ekonomskog djelovanja. »Skлонost trampić« zasniva se na »prirodnoj sklonosti svih ljudi k uvjeravanju«, ali se tu više ne radi o uvjeravanju u vlastite stavove i vrijednosti, kao u *Teoriji moralnih osjećaja*, već prije svega o uvjeravanju drugoga u vrijednost vlastite robe (motivacija zasnovana na želji za stjecanjem praktične koristi). U *Teoriji moralnih osjećaja* Smith ukazuje na činjenicu da

²⁵ Ibid., str. 221–222.

²⁶ A. Smit, *Teorija moralnih osećanja*, str. 193.

je pojedinac s drugim ljudima povezan i tzv. prirodnim vezama (uključivši i mehanizam simpatije), dok u *Bogatstvu naroda* naglašava da je u ekonomskoj sferi ta »ulančanost« zasnovana ponajprije na kalkulativnim vezama. Riječ je odnosima u kojima dominira princip kalkulatивно-pragmatične *korisnosti*. Pogodba, pri kojoj se pojedinci obraćaju »sebičnim ljudskim interesima«, rezultat je njihova pokušaja da »upravljaju ljudima« na najjednostavniji i najefikasniji način, odnosno da ih svedu na obično »sredstvo«:

»Mi ne očekujemo ručak od blagohotnosti mesara, pivara ili pekara, nego od njihova čuvanja vlastitog interesa.«²⁷

Drugim riječima, mi ne računamo na njihovu blagonaklonost, nego na njihov egoizam.²⁸ Smith naglašava kalkulativni moment ljudskog odnošenja kao dominantni moment u sferi ekonomije.²⁹ Škotski autor građansko je društvo razumio kao društvo sebičnih, ekonomskih »monada« zaokupljenih prvenstveno ekonomskim interesom, koje se susreću na tržištu kao na »ekonomskoj agori«. Mehanizmi tržišta presudno određuju ključne sfere djelovanja. Oni predstavljaju mehanizam posredovanja instrumentalne racionalnosti usmjerene k stjecanju profita i zadovoljenju osobnog interesa. Interakcija se na tim osnovama odvija dominantno, dok su sve druge forme (u okviru toga i one moralnog tipa) odnošenja relativizirane, opozvane ili značajno modificirane. Smith smatra da pozitivizirajući egoizam, kao realnu osnovu pojmova »čovjek« i »sloboda« iskazuje bit građanskog samorazumijevanja, i slično Mandevilleu – skida aureolu s tradiranog shvaćanja altruizma, pa čak i onog koje je zastupalo kršćanstvo.³⁰ »Samo prosjaku«, kaže Smith, »može odgovarati da gotovo u potpunosti ovisi o dobrohotnosti svojih sugrađana«, time, u osnovi na tragu Lockea, potvrđujući uvjerenje da je samo rad osnova slobode i dostojanstva. Da bismo u ekonomskoj sferi ostvarili korist, moramo zainteresirati samoljublje i egoizam drugih i uvjeriti ih u korist koju mogu ostvariti određenom transakcijom. »Daj mi ono što želim, pa ćeš i ti dobiti ono što želiš«, tako se sažeto mogu formulirati »svedeni«, kalkulatивно-pragmatični odnosi u ekonomskoj sferi.

Smith se, u određenoj mjeri, u pogledu naglašavanja razine (moralno-praktičkih) obaveza u privatnoj i javnoj sferi nalazi na tragu Hobbesa i Humea.³¹ Te obaveze, smatra Smith, moraju se odmjeriti ovisno o tome je li riječ o našim »bližnjima« ili potpunim neznancima (odnos privatne i javne sfere).

²⁷ Adam Smith, *O bogatstvu naroda*, Kultura, Zagreb 1952., sv. 1, str. 17.

²⁸ Ibid., str. 61–62.

²⁹ R. Mik, *Smit, Marks i posle njih*, str. 53.

³⁰ Usp. E. Roll, *Povijest ekonomske misli*, str. 120.

³¹ Usp. A. Smit, *Teorija moralnih osećanja*, str. 12–16.; S. Sadžakov, *Egoizam – etička studija o moralnim principima kapitalizma*, str. 71–73, 125–127.

Iako po prirodi suosjećajni, u usporedbi s »onim što oni osjećaju za sebe, ljudi imaju tako malo osjećaja za drugog, za onoga s kojime nemaju neke posebne veze: bijeda nekoga tko im je stran, u usporedbi čak i s najmanjom neugodnošću koja se njima samima dogodi, gotovo im uopće nije važna.«³²

U *Teoriji moralnih osjećaja* ovaj je autor visoko vrednovao blagonaklonost i pomoć koju pružamo drugima, smatrajući da je dobročinstvo nešto što treba cijeniti i što je vrednije od pukog uzdržavanja u oštećivanja drugih, te da je odsustvo blagonaklonosti, iako često nužno ako u vidu imamo načine funkcioniranja u sferi ekonomije, ujedno – »veliki i najopćenitiji uzrok kvarenja naših moralnih osjećaja.«³³ Ipak, »opći duh« njegova djela *O bogatstvu naroda* ukazuje na to da nije smatrao da dobročinstvo (altruizam) ima značajnije mjesto u »prirodnom toku stvari« proisteklom iz ekonomski formiranih odnosa.³⁴ To nije u potpunosti nekonzekventno s obzirom na to da je na pojedinim mjestima *Teorije moralnih osjećaja* u bitnoj mjeri pripremio teren za stavove iskazane u *Bogatstvu naroda*. U *Teoriji moralnih osjećaja* Smith kaže da »društvo bez dobročinstva može opstati, doduše, ne u najudobnijem stanju«, dok ga »prevladavanje nepravde mora potpuno razoriti.«³⁵ »Prirodni tok« društvenosti obilježen je, naglašava Smith, radom i trgovinom, odnosno ekonomskim djelovanjem. Na tragu navedenog iznosi uvjerenje da se »priroda« ne obazire na moralne kvalitete, pa tako nagrađuje »poduzetnije nitkove«, a ne »lijene dobručine«. Građanska vlast, doduše, ima pravo, potičući napredak, »od svojih građana zahtijevati nešto više od pukog uzdržavanja od oštećivanja drugih«, odnosno u izvjesnom smislu zapovijedati »uzajamne dobre usluge.«³⁶ No, ipak, dobročinstvo predstavlja više »ukras koji uljepšava, a ne temelj koji drži zgradu i koji je stoga dovoljno preporučiti, ali ni u kojem slučaju nije nužno nametnuti.«³⁷ U odnosu na pravdu, kao u velikoj mjeri sinonima za pravnu sferu, dobročinstvo je, smatra Smith, manje bitno za održanje društva. Drugim riječima, autor time detektira bitnu istinu modernog života, a ona je da su u rangovnom poretku – pravna i ekonomska sfera nadređene moralnoj. Smith ovdje nagovještava ono što je kasnije postalo etablirana matrica modernog života: međuljudski odnosi su, prije svega, pravno omeđeni i s minimalnim obavezama u moralnom smislu, što donosi mogućnost da se u većini slučajeva spram drugih bude »dopušteno« ravnodušan, bez osude u moralnom smislu.

³² A. Smit, *Teorija moralnih osećanja*, str. 81.

³³ Ibid., str. 53.

³⁴ Usp. N. Scott, J. Seglow, *Altruism*, str. 90.

³⁵ A. Smit, *Teorija moralnih osećanja*, str. 125.

³⁶ Ibid., str. 116.

³⁷ Ibid.

Kao što se može uočiti, Smith je, analizirajući promjenu moralnih kriterija do koje dolazi s konstituiranjem građanskog društva, ukazao na utjecaj tržišta u pogledu formiranja specifičnog tipa intersubjektivnih odnosa, te u okviru toga i utjecaj na formiranje posebnog »kataloga« vrlina.³⁸ Škotski mislilac ističe da postepeno nestaje »vrlina samoodricanja« (asketizam) tipična za »sirove i barbarske narode«, odnosno za njihov plemenski i običajnosni način života, a da se formiraju vrline tipične za građanski odnos, obilježene novom vrstom ekonomske interakcije.³⁹ Neke od novih pozitivno vrednovanih osobina su štedljivost, marljivost, racionalnost, uglađenost, itd., pri čemu je »sebični motiv sastojak tih navika.«⁴⁰ Smith smatra da egoizam kao djelatni princip donosi racionalnost i predvidivost, što vodi snošljivijem životu, a ne društvenoj dezintegraciji, kako su to pojedini autori smatrali. Drugim riječima, on ukazuje na činjenicu da je civilizacijska karakteristika moderne ekonomije, u okviru toga i principa egoizma, ta da »smiruje i povezuje ljude«, da stare ideale (»ideale ratničke slave«) transformira u potrebu za stabilnošću koja se može doseći mirom i trgovinom. Škotski autor princip egoizma povezuje s kategorijom interesa, na taj ga način dodatno legitimirajući. Vezujući pojam interesa presudno za sferu ekonomije te za egoizam kao princip, on je nesumnjivo doprinio svojevrsnom sužavanju njegovog (mogućeg) sadržaja.⁴¹ Pojam interesa u velikoj je mjeri shvaćen kao usredotočenost na egoističke ciljeve koja isključuje altruističko djelovanje ili obaziranje na druge mimo kalkulatивно-instrumentalnih svrha tipičnih za ekonomsku sferu. Nedovoljna briga u pogledu tako protumačenih osobnih (egoističkih) interesa shvaćena je kao zanemarivanje brige za samog sebe i kao svojevrsni »moralni nedostatak«.⁴²

5.

U prethodnim dijelovima ovog rada pokušali smo ukazati na činjenicu da je djelo Adama Smitha *Istraživanje o prirodi i uzrocima bogatstva naroda* karakteristično po tome što govori o ekonomskoj »fiziologiji« građanskog društva, u okviru čega se egoizam tumači kao izraz upućenosti na osobni ekonomski interes, te kao legitimno djelovanje u ekonomskom i moralnom smislu. U spomenutom djelu, Smith se nedvosmisleno zalagao za slobodu poduzetnika da unapređuju osobno dobro. On zastupa mišljenje, slično Mandevilleovom, koje je posebno važno za raspravu o egoizmu zbog iznesenog uvjerenja da po-

³⁸ Usp. Albert O. Hirschman, *Strasti i interesi*, Filip Višnjić, Beograd 1999., str. 114–119.

³⁹ A. Smit, *Teorija moralnih osećanja*, str. 183.

⁴⁰ Ibid., str. 277.

⁴¹ Usp. S. Sadžakov, *Egoizam – etička studija o moralnim principima kapitalizma*, str. 186.

⁴² Usp. F. Jodl, *Istorija etike*, str. 227.

jedinci slijedeći svoje poroke ili jednostavno svoje vlastite interese mogu doprinijeti društvenom blagostanju. Na taj način, egoizam biva legitimiran kao moralno dopustivo (prihvatljivo) djelovanje jer doprinosi općem blagostanju, odnosno na najbolji način unapređuje dobro zajednice. Treba spomenuti da se Smith u svojoj *Teoriji moralnih osjećaja* osvrnuo na Mandevilleove stavove, i to prije svega pridružujući se kritikama na njegov račun. On smatra da Mandevilleov koncept uklanja »svaku razliku između poroka i vrline« te da može biti »krajnje opasan«. ⁴³ Smith osporava Mandevilleovu tezu da se sve radi iz egoističkih motiva, kao i mišljenje da je altruistično ponašanje samo »preokrenuti egoizam«. Ipak, on priznaje da Mandeville ne griješi u svim pogledima i da su neka od njegovih zapažanja vjerodostojna:

»No, koliko god destruktivan izgledao, ovaj se sistem nikad ne bi mogao nametnuti velikom broju ljudi niti bi imao prilike da izazove tako veliku uzbunu među onima koji se zalažu za bolja načela, da u njemu nije bilo i jedno zrnce istine«. ⁴⁴

Smith je, zapravo, usprkos naglašenoj kritici na određenim mjestima, suglasan s Mandevilleovom filozofijom upravo u pogledu njezinih najvažnijih postavki, koje je uostalom i preuzeo. On sistematičnije razrađuje Mandevilleove ideje, posebno naglašavajući ekonomske mehanizme posredovanja. ⁴⁵ Čini se da, pojednostavljeno gledano, Smithova koncepcija u odnosu prema Mandevilleovoj stoji kao Lockeova koncepcija prema Hobbesovoj, odnosno da je riječ o ublažavanju određenih, naoko drastičnih stavova, uz preuzimanje ključnih ideja. Smith je, objašnjavajući »sistem slobodnog tržišta« naglasio da individualno nastojanje da se »unaprijedi osobni položaj«, slušajući samo »profitni interes«, ima šire posljedice. Pojedinci idu za svojim ciljevima, ne do kraja svjesni na koji način sudjeluju u jednom širem sistemu praktičkog posredovanja. ⁴⁶ Na »slobodi i parcijalnoj sljepoći individua počiva željezna apstraktna zakonitost tržišta«. ⁴⁷ Pojedinaac se ne obazire na javni interes, niti zna za nešto više od parcijalitetu; on je koncentriran na vlastiti dobitak u okvi-

⁴³ A. Smit, *Teorija moralnih osećanja*, str. 281.

⁴⁴ Ibid., str. 286.

⁴⁵ O odnosu Smithove i Mandevilleove filozofije opširnije u: Lorenzo Infantino, *Individualism in Modern Thought: from Adam Smith to Hayek*, Routledge, London 1998., str. 10–26.

⁴⁶ »Prirodna sloboda postoji kad je 'svaki čovjek', sve dok ne narušava zakone pravde, ostavljen savršeno slobodnim da slijedi osobni interes na sebi svojstven način, i svoju radinost i kapital dovodi u konkurenciju s radinošću i kapitalom bilo kojeg drugog čovjeka, ili reda ljudi« (A. Smith, *O bogatstvu naroda*, sv. 2, str. 940). Pored toga, Smith kaže: »... jednolični, stalni i neprekidni napor svakog čovjeka da poboljša svoje stanje, izvor iz kojeg potječe prvobitno i javno i narodno, kao i prvobitno blagostanje, često je dovoljno snažan da održi prirodni napredak stvari prema poboljšanju uprkos rasipanju vlade i najvećim greškama u gospodarenju« (A. Smith, *O bogatstvu naroda*, sv. 1, str. 343).

⁴⁷ H. Neuendorff, *Pojam interesa*, str. 81.

rima postojećeg poretka. Svatko je primoran unijeti učinke svojih napora u »zajedničku imovinu, gdje svaki čovjek može kupiti bilo koji dio proizvoda sposobnosti drugih, koji mu je potreban od drugih ljudi«. ⁴⁸ Smithovo važno određenje jest mehanizam »nevidljive ruke«, koji vodi (i onim od strane pojedinca) nenamjeravanim ciljevima:

»Kad on slijedi svoj vlastiti interes, on često promiče interes društva djelotvornije nego kad stvarno nastoji da ga promiče«. ⁴⁹

Drugim riječima, egoistično djelovanje praćeno je najboljim posljedicama ne samo za pojedinca nego i za društvo. ⁵⁰ Ova postavka čini fundament Smithova odgovora na pitanje regulacije odnosa pojedinačno–opće, te je ona i ključ njegova etičkog opravdanja principa egoizma. Egoizam nije shvaćen kao nemoralno djelovanje, nego kao najbolji način da se postigne opće dobro. Egoizam svoje vrhunsko opravdanje, prema Smithu, nalazi u tome što je princip napretka, tj. zato što je ekonomsko ponašanje koje donosi opće dobro. ⁵¹ Smith je naglasio pozitivne učinke egoizma na općem planu društvenosti, smatrajući da ostvarivanje individualnog egoističkog interesa nužno u pozitivnom smislu utječe na opće dobro, ne uzimajući u obzir da takvo viđenje može biti problematično, odnosno da interesi pojedinaca u nekom društvu mogu biti vrlo različiti kao i efekti realizacije interesa određenih pojedinaca ili grupa. Ti interesi često su sukobljeni. S jedne strane, Smith ne može biti sagledan kao puki apologet u smislu da je idealizirao građansko društvo, shvaćajući ga kao neproturječni sistem društvenosti. On u osnovi nije bio ni približno spreman, koliko su to bili recimo Montesquieu i Stewart, pozdraviti novo doba trgovine i industrije kao nešto što će ljudski rod osloboditi od starih problema, niti odbaciti njegove loše strane. Pojedini interpretatori smatraju da neki od Smithovih stavova predstavljaju prije »ozbiljnu osudu kapitalizma, negoli njegovu obranu, kao i prije pesimističnu negoli optimističnu viziju njegove budućnosti«. ⁵² Škotski mislilac nije skrivao činjenicu da uz civilizacijski napredak ide i stvaranje teškog položaja za veliki broj radnika koji nemaju gotovo nikakvih osobina dostojnih divljenja. Kod Smitha se mogu naći i rečenice u kojima se – doduše, uz priznanje da je to neizbježno za održanje tržišnih mehanizama – na negativan način karakterizira sklonost obožavanju bogataša i moćnika te preziranju i omalovažavanju ljudi koji žive u siromaštvu. To je, prema njegovu mišljenju, istovremeno najveći i

⁴⁸ A. Smith, *O bogatstvu naroda*, sv. 2, str. 19. Usp. Amartya Sen, *On Ethics and Economics*, Basil Blackwell, Oxford 1988., str. 28.

⁴⁹ A. Smith, *O bogatstvu naroda*, sv. 1, str. 407.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ A. Smit, *Teorija moralnih osećanja*, str. 276.

⁵² R. Mik, *Smit, Marks i posle njih*, str. 19.

najprisutniji uzrok kvarenja »moralnih osjećaja«. Međutim, ma kako ova situacija bila nesretna, Smith ju je u konačnici smatrao svojevrsnom nužnošću. Za razliku od Rousseaua, čija kritika građanskog društva i egoizma kao konstitutivnog segmenta tog društva predstavlja stajalište koje nazivamo *trans-egoističkim*, Smith može biti sagledan kao predstavnik legitimacije građansko-kapitalističkog svijeta kao *praktičkog optimuma*.⁵³ Smith tvrdi da »prirodna sloboda« ne uvećava samo cjelokupno bogatstvo naroda, nego vodi i približno pravednoj distribuciji, ako ne svih njegovih pogodnosti, onda barem osnovnih životnih potreba. Zaključak koji je Smith izvukao iz poznate diskusije na svojim predavanjima u Glasgowu o velikoj nejednakosti u raspodjeli sredstava i rada u »civiliziranim zemljama« nije da bi ovu nejednakost trebalo otkloniti, prije svega zbog uviđanja da je ona strukturno ugrađena u način reprodukcije građanskog svijeta. Njegov je temeljni zaključak da, usprkos svojevrsnom »tlačenju i tiraniji«, čak i najobespravljeniji članovi tog društva uživaju mnogo više »dobara i izobilja« od onog što bi mogli očekivati u »državi divljaka«.⁵⁴

6.

Smith je, na što smo ukazali, egoizam i konkurenciju shvaćao kao pokretačke snage društvenog napretka, a tržište kao samoregulativni socijalni mehanizam koji vrši prilagođavanje i »unutrašnju« kontrolu osiguravajući ravnotežu sistema. Smith je to nazivao sistemom »očigledne i jednostavne prirodne slobode«, odnosno stanjem u kojem je »stvarima prepušteno ići svojim prirodnim tokom« i gdje vlada »potpuna sloboda«. Da bi se društvo razvijalo potrebno je ukloniti sve prepreke individualnom djelovanju čiju osnovu čini ekonomski egoizam.⁵⁵ Smith u djelu *O bogatstvu naroda* kaže:

»Vječni je interes svakog stanovnika maksimiziranje vlastitog proizvoda i učinit će sve moguće da, ostavili mu se sloboda, to i postigne (...), stoga svima treba dati tu slobodu i oni će istodobno maksimalizirati ukupni proizvod i jedni druge pomoću konkurencije obuzdavati.«⁵⁶

Škotski autor, razmatrajući širi kontekst važan za objašnjenje egoizma kao točke »susreta« ekonomije i morala, dolazi do pravne i političke sfere. Pravno-državna sfera u funkciji je osiguravanja ekonomske sfere, odnosno osiguravanja principa egoizma kao *movensa* društvenog razvoja. Smithov stav o funkciji države predstavlja paradigmatični izraz jednog perioda liberal-

⁵³ Usp. S. Sadžakov, *Egoizam – etička studija o moralnim principima kapitalizma*, str. 171–172.

⁵⁴ Citirano prema: R. Mik, *Smit, Marks i posle njih*, str. 22

⁵⁵ A. Sen, *On Ethics and Economics*, str. 25.

⁵⁶ A. Smith, *O bogatstvu naroda*, sv. 1, str. 203.

ne misli. Poslije Hobbesova i Lockeova »opravdanja« države, kod Smitha se naglašava uvjerenje o nekoj vrsti spontane (»prirodne«) praktičke regulacije, gdje niti uloga države nije tako naglašena kao ranije. Centralna uloga države ogleda se u zadatku da štiti od vanjskih napada, da izvršava pravdu i organizira javne radove i ustanove potrebne za reprodukciju ekonomske sfere.⁵⁷ Smith smatra da bi se uklanjanjem nepotrebne intervencije države »jednostavni sistem prirodne slobode« ustanovio sam od sebe, odnosno da ljudi koji se vode pojedinačnim interesom, kao egoisti, mogu uspostaviti najracionalnije uređenje društvenosti. Smith zastupa stav da se nenamjeravan rezultat sklonosti pojedinca k »trgovanju, pogađanju i razumijevanju« ogleda u postepenom uvećavanju nacionalnog bogatstva, i to ako se spriječi uplitanje države i političara tamo gdje to nije potrebno. Smith smatra da su »porast bogatstva i ograničenje vlasti međusobno tijesno povezani«. ⁵⁸ Drugim riječima, ovaj autor zastupa mišljenje da ne postoji (i ne treba postojati!) sistematska moć državne regulacije koja u potpunosti može obuhvatiti ekonomske procese i upravljati njima. Jednom riječju, Smith negira svrsishodnost političko-državne intervencije. Uloga države »svedena« je na očuvanje specifično shvaćenog pojma pravde, odnosno na očuvanje vlasništva, obranu i javne radove. U pravila pravde, za koja kaže da su precizna, točna i nužna, Smith ubraja život, vlasništvo i poštovanje ugovora. Svrha je države da nametne pravila pravde te treba biti ograničena na njihovo nametanje radi očuvanja »prirodnog toka stvari«. Pravda se, između ostalog, smatra Smith, sastoji u uzdržavanju od oštećivanja drugih i u tom smislu ona je »negativna vrlina« koju možemo dosegnuti i »sjedeci mirno i ne čineći ništa«. Pravednost, koja je za Smitha vrlina čiji je sadržaj sličan pravilima gramatike, od ljudi zahtijeva da ne oštećuju druge u njihovoj sreći i zadovoljstvu.⁵⁹ On konstatira da su pravila pravednosti »jedina pravila moralnosti koja su precizna i nedvosmislena«, dok su sva druga »neprecizna, dvosmislena i neodređena«. ⁶⁰ U moralnoj sferi bitno je »osjećati mnogo za druge i malo za sebe« te »obuzdavati svoje sebične i davati oduška svojim dobrohotnim osjećajima«. ⁶¹ Međutim, političko-pravna sfera ima drugačiji *telos*, a to je čuvanje vrlo usko shvaćene pravde.

⁵⁷ A. Smith, *O bogatstvu naroda*, sv. 2, str. 187.

⁵⁸ Smith govori da su »trgovina i manufaktura postupno uvele red i dobru vladavinu, a s njima i slobodu i sigurnost pojedinaca, među stanovnike zemlje koji su prije živjeli gotovo u neprestanom ratu sa svojim susjedima, i u ropskoj ovisnosti o svojim pretpostavljenima«. To mjesto je njegov poznati prikaz propadanja feudalizma u četvrtom poglavlju treće knjige *O bogatstvu naroda* pod naslovom »Kako je trgovina gradova doprinijela unapređenju zemlje«.

⁵⁹ A. Smit, *Teorija moralnih osećanja*, str. 268.

⁶⁰ Ibid., str. 299.

⁶¹ Ibid., str. 24.

SAŠA BLAGUS

Zagreb

Lažno mesijanstvo znanosti

Sažetak

Novovjekovna paradigma znanosti, tehnologije i znanja leži u samoj biti kapital-odnosa. Čovjek živi u samozabludi, da je znanost jedini garant rješenja svih njegovih problema i glavni pokretač razvoja. Znanost je, međutim, glavna pokretačka snaga kapitala u procesu proizvodnje radi viška vrijednosti. Na djelu je novi poredak baziran na socijaldarvinizmu kao ideologiji moći kao nadmoći. Čovjek živi u horizontu upotrebe vrijednosti i nije samosvrha, nego sredstvo za stvaranje profita. »Praksa« prisvajanja svijeta manifestira se kao znanstveno-tehnička manipulacija, kako tzv. vanjskom prirodom, tako i čovjekom i njegovim socijalno-ekonomsko-političkim odnosima i životom u cjelini. »Raubanje« prirode u samoj je srži takvog sistema. Nova paradigma znanosti je poželjna, ali ekološki problem kao problem održanja života na Zemlji ne može se riješiti moralnim apelom. Izlaz je u borbi protiv kapitalističko-globalizacijskog sistema, kojem je ekološko zagađivanje inherentno, odnosno u aktu radikalne izmjene čovjeka i svijeta.

Na samom početku valja se prisjetiti riječi Gaje Petrovića, prisutnih u uvodniku prvog broja časopisa *Praxis* iz 1964.:

»Pitanja o kojima želimo raspravljati prelaze okvire filozofije kao struke. To su pitanja u kojima se susreću filozofija, znanost, umjetnost i društveno djelovanje, pitanja koja se ne tiču samo ovog ili onog fragmenta čovjeka, ni samo ovog ili onog pojedinca, već čovjeka kao čovjeka.«¹

Tih se je riječi korisno prisjetiti jer pogađaju samu bit teme »Integrativno mišljenje i nova paradigma znanja«.

Davne 1954. godine izdana je fascinantna knjiga Roberta Jungka pod naslovom *Budućnost je već počela*.² Knjiga predstavlja prikaz intenzivnog implementiranja suvremene znanosti i tehnologije u Sjedinjenim Američkim Državama, no ujedno predstavlja i anticipaciju razornog djelovanja pervertirane znanosti i tehnologije u odnosu na čovjeka i društvo. Autor čitaoca vodi kroz mjesta poput Alamogorda, sa »svetinjom« zvanom *Trinity test site*, uvođi u laboratorije Los Alamosa, u Silicijsku dolinu, vodi kroz vojne eksperimen-

¹ Gajo Petrović, *Čemu Praxis*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1971., str. 13–14.

² Usp. Robert Jungk, *Tomorrow Is Already Here*, Simon and Schuster, New York 1954.

mentalne avio-baze, robotske centre, upoznaje nas s gospodarima klime itd. Osobno sam bio fasciniran tom silnom tehnikom jer kao dvanaestogodišnjak još nisam mogao dokučiti kritičku notu Jungkove knjige u odnosu na destruktivan potencijal moderne znanosti i tehnologije, a sam naslov knjige svojom dvosmislenošću briljantno prezentira problem. Naslovom se, naime, na prvi pogled sugerira anticipacija blistave budućnosti koju bi znanost i tehnologija imale pružiti čovjeku, da bi tijekom iščitavanja postajalo sve jasnije da autor zapravo anticipira nešto sasvim suprotno. Knjiga je izazvala pomutnju jer je unijela element dvoumljenja spram tada prevladavajućeg divljenja tehnološkom progresu SAD-a. Sam je autor jednom prilikom izjavio da je zbog odveć kritičkog stava prema znanosti i tehnologiji imao poteškoća. Bio je, primjerice, prisiljen napustiti jedne švicarske novine za koje je pisao petnaest godina, a imao je problema i s američkom putovnicom.

Već je tada bilo jasno da je nastupila era čovjekove samoobmane, da su znanost i znanje jedini garant rješenja svih njegovih problema i glavni pokretač razvoja, a dotično je u današnje vrijeme i hipertrofiralo. Danko Grlić će u radu »O apstraktnom i realnom humanizmu« reći da se

»... varamo ako npr., mislimo da neprestana glorifikacija svih prednosti koje pruža i doista može pružiti tehnika ostaje samo taktika, način, put, sredstvo, a da se istovremeno, stalnom upotrebom i preferiranjem tog sredstva, ne mijenja sama struktura našeg života i mišljenja, da nam se i sam cilj, postignut tako jedino sredstvom tehnike, ne ukazuje kao savršena mehanizacija svega, a najsretniji i najhumaniji onaj čovjek koji, udobno smješten, potpuno irelevantan prema svemu, hladan i proračunan, neće imati ništa drugo da radi već da pritišće dugmad, i potvrdu će tzv. ljudskosti nalaziti u različitim banalnim rasonodama i iživljavanjima. Već je u današnjem sredstvu tehnike, čak i u današnjim međusobnim ljudskim odnosima *homo technicus*, vidljiv i takav cilj: u tom hipermodernom svijetu budućnosti činit će se staromodnim relikvijama svi osjećaji strasti, naklonost, misli, mašta, stvaralaštvo, uopće svaka *vlastitost* odnosa prema svijetu. Čovjek postaje isključivo egzaktan 'znanstvenik', poklonik činjenica i strojeva koji se razumije u sve stvari objektivnog svijeta, kojeg zanima svaki šarafić stroja i funkcioniranje svakog suvremenog mehanizma, a jedina stvar koja ga uopće ne zanima jest – on sam.«³

I još:

»No odnos tehnike i čovjeka može se pretvoriti u odnos đavola i njegovog učenika. Čovjek je rekao stroju: ti si meni potreban za olakšanje mog života, za povećanje moje snage, a stroj je je odgovorio čovjeku: ti meni nisi potreban, ja ću i bez tebe sve raditi, a ti možeš propasti.«⁴

³ Danko Grlić, »O apstraktnom i realnom humanizmu«, u: Danko Grlić, *Zašto*, Naprijed, Nolit, Zagreb, Beograd 1988., str. 52–53.

⁴ Ibid., str. 53.

Nije to od jučer. Stvari se, naime, već dugo vremena ne kreću u dobrom smjeru. Filozofi su problem već odavno detektirali i bavili se njime, no danas takvo poimanje znanosti hipertrofira, pa više nego ikad stoji imperativ da se odgovori na pitanje zašto je to tako, odnosno gdje su izvori takve percepcije znanosti? Tu sad valja reći da je novovjekovni pojam znanosti »već od Descartesa i Bacona zapravo mišljen građansko-kapitalistički: kao *znanstveno-tehnička dominacija* nad prirodom, a onda samim time i ljudskom prirodom, tj. čovjekom samim i njegovim društvenim, državnim i životnim uređenjem uopće, naročito u modernom pojmu politike«. ⁵ Otada se »svijet« (*mundus, monde, Welt*) poima kao kartezijanska *res extensa*, a čovjeka-subjekta isključivo kao *res cogitans*, pa time čitava ta epoha već započinje u horizontu *postvarenosti* svega što jest, dakle, subjekta spoznaje i djelovanja i njemu *suprotstavljena* objekta, mišljena jedino kao »iskoristiva« stvar ili puka »sirovina«, odnosno kao sredstvo manipulacije. »Praksa« prisvajanja svog svijeta i sebe u njemu mišljena je ovdje i prakticirana kao *znanstveno-tehnička manipulacija*, kako tzv. vanjskom prirodom, tako i ljudskom prirodom (čovjekom) i njegovim socijalno-ekonomsko-političkim odnosima i životom u cjelini, ⁶ a sam čovjek je »postao puko sredstvo za održavanje jednog proizvodnog – radno-tehničkog – pogona koji je postao samosvrhom (pod devizom: *produktivnost radi produktivnosti* u liku čiste antiljudske apstrakcije *ad infinitum*)«. ⁷

Inspiriran njemačkom klasičnom ideologijom, Marx razotkriva samu bit (postizanje i maksimiziranje profita pod svaku cijenu) produkcije i reprodukcije cjelokupnog čovjekova života na osnovama kapitalističkog ekonomskog i društvenog sistema, koji je danas postao globalan. Unatoč ponešto drugačijoj pojavnosti, svijet i danas bivstvuje u bitno istim »epohalnim zbivanjima«, u kakvima je živio Marx, dok je bit kapitalizma ostala ista. To je sistem sistematske eksploatacije čovjeka i svijeta, u kojemu su odnosi među ljudima svedeni na odnose među stvarima. Zato, tko god danas želi govoriti o globaliziranom neoliberalnom fundamentalizmu, ne smije šutjeti o kapitalizmu. Naime, budući da su globalizacija kapitala i hegemonija neoliberalne doktrine prirodan rezultat evolucije kapital-odnosa, svako amnestiranje kapital-odnosa od krivnje za destruiranje svijeta bilo bi inzistiranje na laži i neslobodi.

Danas je na djelu kontrarevolucija s ciljem totalne privatizacije svijeta, odnosno njegove unifikacije po principima profitne ekonomije i primjerene joj liberalne demokracije. Stvara se novi poredak baziran na *kulturi cinizma neoliberalizma kao socijaldarvinizma* kao ideologiji moći kao nadmoći (dakle, nasilja) i svođenja ljudskog potencijala na puki trošak.

⁵ Milan Kangrga, *Praksa – vrijeme – svijet*, NOLIT, Beograd 1984., str. 20.

⁶ *Ibid.*, str. 37–38.

⁷ *Ibid.*, str. 38.

»Fenomen brže-više i više-brže uništava život i prirodu, jer nasilno osvajanje traži pokoravanje. To je srž biomodela neoliberalizma kao socijaldarvinizma.«⁸

Na djelu je konačno pronađen optimalni (*za koga?*) modus egzistiranja čovječanstva u vidu redukcije cjelokupne ljudske prakse na horizont upotrebne vrijednosti. Pojam demokracije promašeno se veže uz privatno vlasništvo kao kapital, a odnos podređenosti i nadređenosti, odnosno moći kao nadmoći, ostao je osnovni princip na kojem je zasnovano odnošenje među ljudima. Robuje se imperativima slobodnog tržišta (u obliku prisilne potrošnje kao samosvrhe), kao i u antropocentrizmu novovjekovne metafizike utemeljenom na autodestruktivnom grabežljivom odnosu spram prirode.

Koliko je sve to daleko od »zaboravljene« Hegelove sintagme o beskonačnoj vrijednosti subjektiviteta? Albert Einstein još je 1949. upozorio da opservabilne ekonomske činjenice ukazuju da nigdje nije nadvladana *predator-ska faza* razvoja čovječanstva.⁹

Kontrarevolucijom su zahvaćena sva područja ljudske djelatnosti. Ona je usmjerena protiv same biti čovjeka jer negira čovjekovu – slobodu. Zaista, svjedoci smo posvemašnjeg procesa negacije čovjeka kao slobodnog stvaralačkog bića prakse. Čovjek je podvrgnut dresuri mišljenja¹⁰ – jednom od najopasnijih oblika ljudskog otuđenja. Cijeli sistem dresure zasnovan je na nepokolebljivom vjerovanju u ono što se kaže, a odnos subjekt–objekt prestaje. Istina postaje objava u koju treba vjerovati i koja treba biti stalna opomena za svako mišljenje. Dresiranost je siguran put u pokornost, a često se manifestira u vidu prilagođavanja. Takva struktura mišljenja i egzistiranja jest religiozni odnos i sigurno vodi u pokornost bez interesa za djelatnim naporom kako bi svijet postao bitno drugačiji (a to znači bitno bolji) nego što već jest, odnosno kako bi postao bitno čovjekov svijet. Više nego ikada u povijesti, čovjek samoskrivljeno postaje rob opredmećenih međuljudskih odnosa. Na djelu je nasilna samopromjena čovjeka.

Živimo u horizontu izvanpovijesnog događanja: u atmosferi svojevrsne »mudrosti mediokritetstva«. Historijski trenutak okarakteriziran je mirenjem s bitkom, a na djelu je nasilje mediokriteta koji pod demokracijom prodaju duh predatorstva. Nije to moglo mimoći ni znanost ni sistem visokog obrazovanja, a u pitanje je doveden i sam smisao znanstvenog rada i visokoškolskog obrazovanja.

⁸ Slavko Kulić, *Neoliberalizam kao socijaldarvinizam*, Prometej, Zagreb 2004., str. 82.

⁹ Albert Einstein, »Why socialism?«, *Monthly Review*, god. 50 (1998), sv. 1 (reprint članka izvorno objavljenog u: *Monthly Review*, god. 1 (1949), sv. 1), dostupno na: <http://www.monthlyreview.org/598einstein.php#Volume>.

¹⁰ Branko Bošnjak, »Istina i dresirano mišljenje«, *Praxis*, god. 2 (1965), sv. 2, str. 224–233.

»Uzvici o tehnološkoj i znanstvenoj revoluciji proizvode sve veće siromaštvo. Za koga su to znanstvene i tehnološke revolucije, ako sve veći broj ljudi svjesno klizi u bijedu i siromaštvo zbog sve niže cijene rada, bez obzira koliko i kakva znanja netko ima?«¹¹

Albert Einstein jednom je rekao:

»Nikakva otkrića, nikakav napredak, nikakva znanost već odavno ne vode računa o tome da li negdje postoji jedno nesretno dijete.«

To danas vrijedi više nego ikada. Znanstveno-tehnološka revolucija s primjerenom svemoći više se ne može svesti ni na Hegelovo »lukavstvo uma«, nego je tu riječ o najobičnijoj lukavštini kako bi se prikrio klasni problem epohe, odnosno ideološko izigravanje istinske revolucije, kao općeljudske emancipacije.

Herbert Marcuse to dovodi u vezu s »razvojem znanstvene metode: operacionalizam u fizikalnim, biheviorizam u društvenim znanostima«,¹² dakle, s novim načinom mišljenja: filozofijom »zdravorazumskog« iskustva – pozitivizmom. Marcuse iznosi oštru kritiku pozitivizma i njegove razarajuće uloge u kulturi, znanosti i društvu uopće. Odbijanje principa da se iskustvene činjenice moraju dokazati pred umom onemogućilo je interpretaciju iskustvenih podataka u smislu kritike zbiljnosti: pozitivizam je postao faktor sputavanja.¹³ Pozitivizam u znanosti odbacuje vrijednosne sudove, odnosno negira svaki utjecaj ljudskog i psihološkog iskustva u širem smislu. Time je zbiljnost odvojena od svih inherentnih ciljeva. Radi se o krajnjoj »kleveti istine« jer nema istine koja se *bitno* ne *tiče* živog subjekta i koja nije subjektivna istina. Uostalom, cijela se znanost temelji na istini kao vrijednosnoj premisi. Istina je i cilj i osnovni kriterij svakog znanstvenog istraživanja. Danas je, međutim, na djelu upravo potencirano rasplinjavanje filozofsko-teorijsko-znanstvene svijesti u pozitivizmu u čijoj je osnovi neprestano razlaganje i ponovno uspostavljanje postojeće empirije u nedogled, samo u različitim i tobože uvijek »novim« teorijskim interpretacijama. To pak ne znači ništa drugo nego *pristajanje* na postojeće, odnosno *suglašavanje* s postojećim: pozitivistička je misao svjesno pristala biti *ideologijom postojećega kapitalističkog stanja*, pa glumata »neutralnost« spram svega što jest.

Kako kaže Marcuse:

»Principi novovjekovne znanosti bili su *a priori* strukturirani tako da su mogli poslužiti kao pojmovni instrumenti svijeta samopogona, proizvodne kontrole;

¹¹ S. Kulić, *Neoliberalizam kao socijaldarvinizam*, str. 117.

¹² Herbert Marcuse, *Čovjek jedne dimenzije*, Veselin Masleša, Sarajevo 1968., str. 30.

¹³ *Ibid.*, str. 34.

teorijski operacionalizam rezultira odgovarajućim praktičkim operacionalizmom. Znanstvena metoda, koja je vodila sve efikasnijem gospodarenju prirodom, pružila je kako čiste ideje tako i sredstva za sve efikasnije gospodarenje čovjeka čovjekom *posredstvom* dominacije nad prirodom. (...) U naše vrijeme dominacija se perpetuira i širi ne samo putem tehnologije već i *kao* tehnologija; tehnologija pruža obimno legitimiranje ekspanziji političke moći koja apsorbira sve sfere kultura. U ovom svijetu, tehnologija pruža također i obimnu racionalizaciju čovjekove neslobode i demonstrira 'tehničku' nemogućnost da čovjek bude autonoman, da određuje svoj vlastiti život. Jer nesloboda se ne manifestira kao neracionalna, niti kao politička, nego kao podređivanje tehničkom aparatu koji uvećava životni komfor i povisuje produktivnost rada. Tako tehnološka racionalnost ne anulira legitimnost dominacije, nego je štiti, pa se instrumentalistički obzor uma otvara u racionalno totalitarno društvo.«¹⁴

Današnja znanost plaća danak samo-reifikaciji. Odrekaajući se principa radikalne kritike (samokritike) svega postojećeg, znanost je postala *ancilla* ideologije kapital-odnosa: odnosa moći, nasilja i svodenja ljudskog potencijala na puki trošak. Time znanost i tehnologija i same postaju ideologijom. Dignuvši se na pijedestal apsoluta, odbacuju težnju za oplemenjivanjem prirode i rješavanjem onih problema koji proizlaze iz fizičke krhkosti čovjeka, a cilj im postaje ovladavanje čovjekovim umom, porobljavanje prirode, likvidacija samosvijesti, čovjekova subjektiviteta i totalno podvravanje prirode stjecanju viška vrijednosti. U spekulativnom smislu, u pitanju je i sama mogućnost samodjelatnosti, dakle, samopotvrđivanja čovjeka kao generičkog bića. Na djelu je proces negacije čovjeka kao slobodnog stvaralačkog bića prakse. Radi se o dresuri kojom se um supstituira razumom u svrhu ostvarenja ideoloških ciljeva liberalnog totalitarizma: vječne egzistencije kapital-odnosa, koji se poput materijalizirane, a opet sablasno-nadnaravne sile, nadvio nad čovjeka i prijeti da ga surva u bezdan barbarstva.

Na djelu je scijentizam, odnosno kako bi rekao Jürgen Habermas: vjera znanosti u samu sebe kao apsolut; uvjerenje da se znanost ne smije više shvaćati kao jedan oblik moguće spoznaje, nego spoznaju i znanost moramo poistovjetiti.¹⁵

Theodor W. Adorno kaže:

»Pozivanje na znanost, na njezina pravila igre, na opću valjanost metoda u koje se ona razvila, postalo je kontrolnom instancijom, koja kažnjava slobodnu, nesputanu,

¹⁴ Ibid., str. 152–153.

¹⁵ Jürgen Habermas, »Čemu još filozofija?«, u: Josip Brkić (ur.), *Čemu još filozofija*, Centar za kulturnu djelatnost SSOH, Zagreb 1978., str. 53–69.

još nedresiranu misao i od duha ne trpi ništa osim metodologijski potvrđenog. Znanost, medij autonomije, izrodila se u aparat heteronomije.«¹⁶

Stavom o spoznajnom monopolu znanost postaje snažan politički faktor i nositelj moći. U tome svakako nije nezainteresirana i zapravo iskazuje iznimno snažne i moćne vlastite interese. Zato su danas aplikativne znanosti i znanstvene institucije često povezane s dominantnim korporativnim i vladinim centrima moći (ekonomsko-vojno-politički blok).

Svedeni na najamničku, obespravljenu i manipuliranu gomilu *intelligenta* (ako i to) lišenih samosvijesti, znanstvenici ne vide da je ono što im se plasira kao sloboda u stvari eklatantna nesloboda, pa onim što znaju i na što pristaju postaju prvi *ešalon* izvršitelja moći i nasilja. Znanstvenici misle da su na pijedestalu, a svedeni su na najamnike. Nekritičko prihvatanje teze o nužnosti hijerarhije meritornosti i vladavini autoriteta u znanosti pervertira u doktrinu o nespojivosti znanosti i demokracije. Znanstveni rad, međutim, žudi za spontanitetom (Kant: spontanitet = inteligencija), koji je ne samo inherentan procesu znanstvenog istraživanja nego je i ugrađen u same temelje čovjeka i svijeta (samosvijest = samodjelatnost = sloboda). Krenuvši od pojma slobode, Johann Gottlieb Fichte dolazi do pojma samoodređenja, što pak nije ništa drugo nego princip samoupravljanja. Jedino samoupravljanje može osigurati horizont u kojem bi bilo moguće slobodno stvaralaštvo. Tu se, dakako, radi o čistoj *tautologiji*, jer ukoliko nema slobode, tada nema ni stvaralaštva: neslobodno stvaralaštvo jest *contradictio in adjecto*.

U današnjem svijetu na dnevnom je redu, prije svega, bitno pitanje izdržljivosti i opstojnosti čovjeka pod već neizdrživim pritiskom do krajnje granice institucionaliziranog, shematiziranog, automatiziranog te totalno preorganiziranog i izmanipuliranog društva i načina života. Riječ je o besperspektivnosti, izgubljenosti i besmislenosti života u jednom totalno nekrofiliziranom svijetu apsolutne nesigurnosti u kojemu se gubi svaka mogućnost ljudske stvaralačke spontanosti i subjektivnosti, a čovjek i priroda se svode na puke objekte manipulacije. Gajo Petrović će reći:

»Čovjekovi sve veći uspjesi u stvaranju sredstava za 'pokoravanje' prirode sve uspješnije ga pretvaraju u pomoćni instrument njegovih instrumenata. A pritisak masovne bezličnosti i naučne metode 'obrađivanja' masa sve se više suprotstavljaju razvoju slobodne ljudske ličnosti.«¹⁷

Proces razgrađivanja bitne čovjekove odrednice – slobode – neće se nužno zaustaviti na konzervaciji svijeta kakav je danas, nego bi imao kulminirati

¹⁶Theodor W. Adorno, »Čemu još filozofija«, u: J. Brkić (ur.), *Čemu još filozofija*, str. 9–25.

¹⁷G. Petrović, *Čemu Praxis*, str. 12.

u dovršenju posvemašnje barbarizacije civilizacije kakvu poznajemo. Čovjek postaje biće prilagodbe, a svijet se našao zarobljen u horizontu izvanpovijesnog događanja, toj svojevrsnoj zoni sumraka ljudske civilizacije.

Čovjek već prilično dugo živi u obmani da je znanost jedini garant rješenja svih njegovih problema i glavni pokretač razvoja. Zato taj odnos nema samo značajke vjerovanja, nego i značajke religioznog vjerovanja. Radi se o dogmi, samo što dogma sad nije božanstvo, nego je to kapital-odnos koji se poput iskonske nadnaravne prijetnje nadvija nad čovjekom. Čovjek mu se klanja, a ujedno ga se i boji. Znanost, pak, u tom odnosu igra ulogu lažnog mesije, jer prevladavajuća paradigma znanstveno-tehnološkog odnošenja prema prirodi, kojom se priroda svodi na puki objekt eksploatacije, uzrokuje destrukciju života.

Imperativ je, dakle, izgradnja nove paradigme znanja koja bi bila utemeljena na holističkim uvidima, integrativnom mišljenju i poštovanju života. Mogućnost razvoja nove paradigme znanja danas se pokušava pronaći u okrilju *integrativne bioetike* koja nudi tematski i metodološki potencijal ujedinjavanja mnogih, naoko različitih i nespojivih, područja mišljenja. Također, smatra se da integrativna bioetika otvara mogućnost aktivizma, što bi bilo od velike važnosti u pronalaženju konkretnih rješenja za probleme uništenja života.

Ali u tome postoji »kvaka«. Uobičajeno je lamentirati da je tako kako jest jer je premalo morala (a političari gotovo da ga i nemaju), da su, dakle, svi političari pokvareni, da je politika prljava, a da je na djelu i lijenost radnika, sklonost trošenju (osobnom i javnom) preko mogućnosti i težnja k lakom životu bez rada.

No ono što naprosto jest (bitak) – zlo je koje se ima dokinuti, a dobro tek treba da bude, odnosno treba biti djelatno izboreno i to našim vlastitim snagama. Tu puko moraliziranje ne pomaže. Međutim, puko znanje o tome kako upravo jest (bitak) – a dobro nikako nije – nedovoljno je za izmjenu sad već nepodnošljivog stanja. Nedostaje odgovor na pitanje: po čemu je tako kako jest, a nije možda bitno drugačije? Ukoliko takvo pitanje ne postavimo, ostajemo vječni zarobljenici unutar horizonta bitka koji je zao. Tek postavljanjem tog pitanja dolazimo na trag mogućnosti da se pokaže nemogućnost, dakle, neizdrživost i neodrživost jednog historijski specifičnog svijeta baziranog na socijaldarvinizmu kapital-odnosa. Dakako, to »jest kako jest« nije po raznim tajkunima i njihovim serviserima, nego je tako kako jest ne samo po neoliberalnom kapitalizmu, nego po kapitalizmu uopće.

A taj kapital-odnos, posredovan privatnim vlasništvom nad sredstvima za proizvodnju, jest uzrok sveg zla na svijetu. Dakle, to što jest tako kako jest nije rezultat nekakvog kaosa ili prirodnog procesa izvan čovjekove moći, nego je to što jest tako kako jest rezultat kapital-odnosa, to jest privatnim vlasništvom nad sredstvima za proizvodnju posredovanih ljudskih odnosa. Kapital, pak,

funkcionira po svojoj logici koje se mora držati jer inače i ne bi bio kapital. Država postoji kako bi sredstvima represije štitila kapital, odnosno interese vlasnika kapitala.

Problem, dakle, nije u više ili manje nemoralnim ili moralnim kapitalistima, nego u samim fundamentima na kojima je kapital-odnos baziran, to jest na principu privatnog interesa koji se ostvaruje uvijek i jedino – nasiljem. Tu moralne kategorije ne igraju nikakvu ulogu, pak se po njima i ne može suditi u sustavu u kojem se sve svodi na princip koliko novca, toliko prava. O pravdi se, dakako, ne može ni govoriti. Zato i jest tako kako već jest. I tako će biti sve dok se izrabljivani (u najširem smislu) ne oslobode samoskrivljene zablude i ne odluče kapitalizam i državu spremite u ropotarnicu povijesti. Kapitalizam se, naime, ne može popravljati – nužno ga je dokinuti.

Prihvatanjem paradigme *društvenog dogovora*, kojim je kapital-odnos postavljen na pijedestal jedino mogućeg pokretača napretka, prihvaćena je i »falš« logika potrage za podmetnutom fantazmom o poštenom, narodnom kapitalizmu (»Kmet ne zna zakaj tak baš mora biti, da su kmeti gladni, a tabor-njiki siti« – Miroslav Krleža, »Kevenhiller«). Svi ti tragači za svetim gralom, pod imenom pravednog, odnosno humanog kapitalizma, ne uzimaju u obzir da se tu radi samo i jedino o prihvatanju životarenja u horizontu bitka u kojem je kapital odnos reificiran i stavljen na pijedestal apsolutne istine. Humani kapitalizam je »drveno željezo«.

Današnje društvo (kao i sva dosadašnja) ne može ispuniti utopijsku anticipaciju jednog moralnog zakona. Kantov kategorički imperativ »Djeluj tako da možeš htjeti da maksima tvoga djelovanja postane opći zakon« – kako kaže Bloch – »neostvariv je u jednom antitetičkom društvu«. Njegovo ostvarenje pretpostavlja postojanje besklasnog društva, u kojem umjesto konkurencije i umjesto razlike između gospodara i sluge vlada puna solidarnost među ljudima.¹⁸ Zato je Revolucija 1789. polučila samo jedno: *citoyen* je nestao, a iz nje ga je proizašao *bourgeois*, jer je zbog ekonomskih prilika na dnevni red došla buržoazija. Velika parola »Sloboda, jednakost, bratstvo« – koja stremi mnogo višoj sferi nego što je 1789. moglo biti ne samo realizirano nego i zamišljeno – ni do današnjega dana nije nikada i nigdje realizirana. Upravo ta parola stremi k ozbiljenju već spomenutog kategoričkog imperativa, međutim:

»... kategorički imperativ (je) prognoza, zahtjev, signal, veličanstvena, moralna formulacija koja je besmisao tu gdje se nalazi; on ne može biti ispunjen. Ali taj besmisao je ujedno najdublji smisao ako na njega gledamo kao na anticipaciju; on je pristo-naprsto socijalističko-komunističko načelo.«¹⁹

¹⁸ Usp. Ernst Bloch, *Oproštaj od utopije*, Izdavački centar Komunist, Beograd 1986., str. 70.

¹⁹ Ibid., str. 71.

Tu sad valja podsjetiti da je moralno-etička pozicija moguća ne u sferi *bitka*, nego u dimenziji *trebanja*, a sama bit moralno-etičkog fenomena sadržana je u dihotomiji između bitka i *trebanja*. Moral, dakako, može biti i jest katalizator borbe za smisao života, međutim, moramo biti svjesni granica mogućnosti da pomoću moraliteta postignemo ljudski dostojan život. Naime, pored moralnoga oblika odnošenja, postoje i religijski, socijalni, politički, ekonomski, kulturni i općeduhovni oblici života. Stav moralno-etičke svijesti najčešće je kompenzacija za ono ljudsko čega nema i dio je kretanja unutar horizonta bitka uz zanemarivanje pitanja same biti, mogućnosti i pravog smisla života. To se najčešće svodi na moralizam. Kako kaže Milan Kangrga:

»Na stanovištu moralizma ... sama bit čovjeka određena je (...) kao *moralna bit* (= moralnost), i to je ona opća – zapravo nereflektirana i stoga neupitnom postala, upravo samorazumljiva – pretpostavka, s koje moralizam polazi apelirajući na čovjeka – pošto ga je *prethodno* neopazice već idealno pretvorio u *moralno biće*! A on to nije, jer bi to *tek trebao* postati.«²⁰

Krucijalni problem očuvanja života čovjeka na Zemlji ne može se riješiti moralnim apelom na bilo koga, a ponajmanje na svjetsku ekonomsko-političko-vojnu oligarhiju.

Izlaz je u – revoluciji. Ona je u suvremenom svijetu postala upravo *conditio sine qua non* opstanka čovjeka i svijeta i najintimniji ljudski poticaj svjesnom otporu protiv nepodnošljivog pritiska destruirajuće mašinerije jednog do krajnjih granica institucionaliziranog, shematiziranog i racionaliziranog svijeta, društva i načina života, u kojemu je *organizacija* postala *sama sebi svrhom*. U takvom se svijetu i u horizontu tehnike i znanosti postavlja pitanje održivosti *ljudskog spontaniteta* (inteligencija + sloboda + mašta) kao povijesno oblikovane autentičnosti ljudskoga u njegovoj samodjelatnosti kao i pravog medija stvaralaštva i revolucije same.

Revolucija je, pak, u vezi s etikom utoliko što se, prerastanjem etike u revoluciju, etika ozbiljuje i prestaje biti puka kompenzacija (što etika uvijek donekle jest) za ono čega nema. Inače bismo ostali zarobljeni u horizontu dihotomije bitka i *trebanja*, odnosno egzistencije i esencije. Revolucija i općeljudska emancipacije jedno su te isto. Zabluda je, pak, misliti da znanost i tehnologija tu imaju neku odlučujuću ulogu budući da su tu na djelu oni, uvijek isti, principi kapitalističkog sistema. Štoviše, u svom metastazirano-osamostaljenom vidu, odvojeni od čovjekovih bitnih ljudskih pitanja, oni se nadvijaju nad čovjekovom egzistencijom poput zastrašujućeg nadnaravnog fatuma. Znanstve-

²⁰ Milan Kangrga, »Moralizam«, u: Milan Kangrga, *Etika. Osnovni problemi i pravci*, Golden marketing, Tehnička knjiga, Zagreb 2004., str. 91.

no-tehnološka revolucija notorno je ideološko izigravanje istinske revolucije kao općeljudske emancipacije, to jest prikriivanje klasnog problema epohe.

Izlaz, dakle, može, biti samo radikaln u smislu Marxova kategoričkog imperativa: *preobratiti sve odnose u kojima je čovjek poniženo, ostavljeno, prezreno biće*, što pak znači: revolucionarnim dokidanjem otuđenja i socijalnog deklasiranja uspostaviti solidarne, zajedničke životne uvjete. To je, pak, moguće samo ukidanjem kapitalističkih društvenih odnosa izrabljivanja i stvaranjem slobodne zajednice društvenih proizvođača u kojoj bi »slobodan razvoj svakog pojedinca bio uvjetom slobodnog razvoja sviju«. ²¹ Možemo birati jedino između socijalizma i barbarstva. Sve drugo je lutanje u horizontu svijeta onakvog kakav već jest, to jest u horizontu još-ne-čovjekova svijeta i još-ne-čovjekova odnosa prema drugom čovjeku.

Revolucija nije jednokratni čin prevrata, nego stvaralački praktički čin, proizvođenje novog i bitno boljeg, borba za jedan novi smisao s onu stranu staroga i okoštalog, najviši oblik prakse. Ona nije samo promjena u čovjeku, nego kako kaže Gajo Petrović:

»... ona je promjena u 'svemiru', stvaranje jednog bitno drukčijeg 'modusa' bivstvovanja, slobodnog, stvaralačkog bivstvovanja, koje je različito od svakog ne-ljudskog, protu-ljudskog i još-ne-posve-ljudskog bivstvovanja.« ²²

Nije se moguće složiti s nekim mišljenjima da Marx i njegovi filozofski sljedbenici problemu čovjeka i odnosa čovjeka i prirode prilaze antropocentrično. Takve zamjerke nemaju valjane temelje jer je zapravo cijela filozofija od samih početaka do danas antropocentrična. A kakva bi i mogla biti kad je predmet filozofije oduvijek bio čovjek i svijet? Čak i prilično površno poznavanje Marxa i sljedbenika ukazuje na to da su i te kako bili svjesni pogubnosti kapital-odnosom nametnutog porobljavanja prirode bila ona živa (dakle biljke, životinje i čovjek sam) ili neživa.

Gajo Petrović posve je jasan kad kaže:

»Kad insistiram da se priroda ne može *identificirati* sa od čovjeka proizvedenom ili modificiranom prirodom, to nipošto ne treba shvatiti kao tvrdnju o nekoj od čovjeka potpuno nezavisnoj prirodi koja jest to što jest bez obzira na to da li čovjeka ima ili nema. Ma koliko čovjek bio sićušna mrvica u kozmosu, u bezdanom prostranstvu vječnosti, on je beskrajno mnogo po kvalitetima kojima obogaćuje bivstvovanje. Čovjek kao 'prirodno' biće koje transcendirira prirodnost unosi bitnu promjenu u sve bivstvujuće, pa i priroda po njemu i prema njemu postaje nešto sasvim drugo nego što

²¹ Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifest komunističke partije*, IKP Prva književna komuna, Mostar 1977., str. 21.

²² Gajo Petrović, »Filozofijski pojam revolucije«, u: Gajo Petrović, *Mišljenje revolucije*, Naprijed, Zagreb 1978., str. 62.

bi bez njega bila. Kao što čovjek samo u odnosu prema prirodi može biti ono što jest, tako i priroda samo u odnosu prema čovjeku i zajedno s njim može biti ono što jest... Insistirajući na bitnoj povezanosti prirode i čovjeka, treba insistirati i na njihovoj kvalitativnoj razlici. Niti se čovjek može reducirati na prirodne materije i zakonitosti što u njemu djeluju, niti se priroda može svesti na prirodu koju je čovjek preobrazio ili stvorio. *A ukoliko priroda nije čovjekovo djelo, u njoj nema povijesti. Povijesnost je negacija prirodnosti.*«²³

I još:

»Teza da je čovjek više-nego-prirodno biće ne znači da u čovjeku nema ničega što ne bi bilo potčinjeno zakonima mehanike, fizike, kemije i drugim prirodnim zakonima. Ali čovjek je čovjek samo zahvaljujući onim svojim svojstvima kojima transcendirira prirodnost. On je čovjek samo u onoj mjeri u kojoj je slobodno i kreativno biće prakse, u kojoj je biće povijesti.«²⁴

U knjizi *Praksa – vrijeme – svijet* Milan Kangrga upravo maestralno pokazuje ono što je bitno za razmišljanje o »integrativnom mišljenju i novoj paradigmi znanja«:

»Razliku između starog (i novovjekovnog) pojma prakse i modernog, u ovom slučaju upravo Hegelova i Marxova pojma prakse, čiji su 'konstitutivni momenti' starogrčki *praxis – poiesis – tehne – theoria*, a ono što je tu 'moderno' upravo je pojam vremena kao produktivno-stvaralačkog prisvajanja svijeta i vlastita života u njemu kao svojemu, tj. kao otvorena horizonta mogućnosti, slobode i duha. Ta dimenzija nema nikakve veze s tehničkim prisvajanjem svoga života i njemu primjerenim produciranjem i reproduciranjem. Ono 'tehničko' u njemu samo je specifikum najnovije epohe čovječanstva, koja je najdublje usidrena u kapitalističkom (i u tom smislu 'tehničkom') karakteru proizvodnje i reprodukcije same srži tog i takvog oblika života i duha samoga. Marx (i ne samo Marx, nego već i Hegel, a zapravo i čitava klasična filozofija) iz temelja ide na destrukciju tog novonastalog oblika života, koji se najdublje doživljava i misli kao bitno izvnut i otuđen (upravo primjereno iskazano: kao postvaren) (...).«²⁵

Marx je i te kako bio svjestan opasnosti od destruktivne moći kao nadmoći moderne znanosti i tehnologije. I sam je pokušao anticipirati istinsku ljudsku zajednicu koja bi bila rješenje razotuđenja čovjeka i svijeta (uključujući i prirodu). Otušenje čovjeka od njegove ljudske biti za Marxa nije jedan od oblika otušenja, nego sama bit otušenja. U toj bitnoj biti kod Marxa je sadržano čovjeka od prirode. Čovjek je, naime, dio prirode, neposredno prirodno

²³ Gajo Petrović, »Filozofija i revolucija. 2. Povijest i priroda«, u: Gajo Petrović, *Filozofija prakse*, Naprijed, NOLIT, Zagreb, Beograd 1986., str. 291–292.

²⁴ *Ibid.*, str. 293.

²⁵ Hrvoje Jurić, »Filozofski razgovor s Kangrgom (1. dio)«, *H-alter*, 13. 1. 2006., <http://www.h-alter.org/vijesti/kultura/filozofski-razgovor-s-kangrgom-1-dio>.

biće. Ali čovjek nije samo prirodno biće, nego je on ljudsko prirodno biće, a njegova »priroda« je negacija prirode u onom smislu u kojemu druga bića imaju prirodu. Po svojoj prirodi čovjek je slobodno, stvaralačko biće prakse, a najviši oblik prakse je revolucija.

U *Ekonomsko-filozofskim rukopisima iz 1844. godine*, u odjeljku »Privatno vlasništvo i komunizam«, Marx piše:

»Komunizam kao pozitivno ukidanje privatnog vlasništva kao čovjekova otuđenja, te stoga, kao zbiljsko prisvajanje čovjekove suštine od čovjeka i za čovjeka jest stoga, potpun, svjestan i unutar cjelokupnog bogatstva dosadašnjeg razvitka nastali povratak čovjeka sebi kao društvenog tj. čovječnog čovjeka. Taj je komunizam kao dovršeni naturalizam = humanizam, a kao dovršeni humanizam = naturalizam, on je istinsko razrješenje sukoba između čovjeka i prirode te čovjeka i čovjeka, istinsko razrješenje spora između egzistencije i biti, između opredmećivanja i samopotvrđivanja, između slobode i nužnosti, između individuuma i roda. On je riješena zagonetka povijesti i zna da je on to rješenje.«²⁶

I još:

»Ljudska suština prirode postoji tek za društvenog čovjeka; jer tek ovdje ona postoji za njega kao veza s čovjekom, kao njegovo postojanje za drugoga i kao postojanje drugoga za njega, te kao životni elemenat ljudske zbiljnosti, tek ovdje ona postoji kao osnova njegova vlastitog ljudskog postojanja. Njegovo prirodno postojanje tek mu je ovdje postalo njegovim ljudskim postojanjem, a priroda je za njega postala čovjekom. Dakle, društvo je dovršeno suštinsko jedinstvo čovjeka s prirodom, istinsko uskršnuće prirode, provedeni naturalizam čovjeka i provedeni humanizam prirode.«²⁷

Kod Gaje Petrovića nalazimo izuzetno lijepu analizu navedenih Marxovih stavova u kojoj pokazuje da

»Marxova komunistička parola nije *naturaliziranje čovjeka – humaniziranje prirode*, nego prije *humaniziranje čovjeka – naturaliziranje prirode*. Ili možda: *humanističko naturaliziranje – naturalističko humaniziranje* čovjeka u njegovu odnosu prema prirodi i prema samom sebi.«²⁸

Ernst Bloch u svojim se djelima vraćao toj Marxovoj ideji i pokušavao je zasnovati i domisliti. U epskom prikazu nastajanja čovjeka čovjekom, u djelu *Princip nada*, cijeli 37. odlomak četvrtog dijela, posvećen tehničkim utopijama (»Volja i priroda, tehničke utopije«), usmjeren je na problem humaniziranja prirode, a svoju posljednju knjigu *Experimentum mundi* Bloch završava s

²⁶ Karl Marx, Friedrich Engels, *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb 1989., str. 275.

²⁷ Ibid., str. 277.

²⁸ Gajo Petrović, »Naturaliziranje čovjeka – humaniziranje prirode«, u: Gajo Petrović, *Mišljenje revolucije. Od »ontologije« do »filozofije politike«*, Naprijed, NOLIT, Zagreb, Beograd 1986., str. 54.

tom istom »najsmjelijom Marxovom perspektivom i svim njezinim implikacijama koja zahtjeva *naturaliziranje čovjeka i humaniziranje prirode*«. ²⁹

Bloch smatra da se oslobođenje ne može dogoditi samo unutar socijalnog prostora, nego je neodvojivo od humaniziranja prirode. Komentare Marxovih teza o Feuerbachu zato je i zaključio riječima:

»Podruštvljeno čovječanstvo u savezu s prirodom koja mu je posredovana pregradnjom je svijeta u zavičaj.« ³⁰

Polazeći od Marxove teze o jedinstvu naturalizma i humanizma, Bloch želi rehabilitirati i pojam prirode, kako bi ga oslobodio iz horizonta građanske filozofije i vulgarnog materijalizma.

Prema Blochovu mišljenju, Marxove teze ne impliciraju ideju čovjekatehničara kao pukog lukavca ili izrabljivača prirode nego:

»... na mjestu tehničara kao pukog nadmudrivača ili izrabljivača konkretno stoji subjekt društveno posredovan sa samim sobom, koji se sve većma posreduje s problemom subjekta prirode.« ³¹

Bloch, dakle, odbacuje Hegelovo lukavstvo uma kao izigravanje i nadmudrivanje prirode tehnikom. Dolazi na ideju danas još uvijek nedostupne takozvane *neeuclidiske tehnike* koja bi transcendirala današnji mehanicizam. Zalaže se za suradnju s prirodom, a ne za njeno izrabljivanje i iskorištavanje. To je cilj jer

»Konačno manifestirana priroda leži, ništa manje negoli konačno manifestirana povijest, u horizontu budućnosti, i samo k tom horizontu hrle kategorije posredovanja konkretne tehnike što se zacijelo mogu očekivati u budućnosti.« ³²

Bloch postavlja mogućnost jedne *tehnike alijanse*, to jest tehnike posredovane koproduktivnošću prirode:

»Priroda nije nešto minulo, nego je još uopće neraščišćeno gradilište, još uopće neadekvatno postojeći građevni materijal, za još uopće neadekvatno postojeću ljudsku kuću.« ³³

Zanimljiv je i značajan Blochov interes za takozvane *tehnike volje*:

»Tehnika volje i konkretna alijansa s ognjištem prirodnih pojava i njihovih zakona, pa elektron ljudskog subjekta i posredovana suproduktivnost jednog mogućeg subjek-

²⁹ Usp. Ernst Bloch, *Experimentum mundi*, Nolit, Beograd 1980., str. 270.

³⁰ Ernst Bloch, *Princip nada*, Naprijed, Zagreb 1981., str. 335.

³¹ Ibid., str. 789.

³² Ibid., str. 809.

³³ Ibid.

ta prirode: oboje zajedno sprečava da se u deorganiziranju nastavi građansko postvarivanje. Oboje zajedno preporučuje konkretnu utopiju tehnike, onu što se priključuje konkretnoj utopiji društva i s njom je povezana.«³⁴

Bloch se posebno referira na prastare yoginske vještine za »prosvijećenog Europljanina nedostojne rasprave«³⁵ i (kao što pomalo cinično prema tom prosvijećenom Europljaninu konstatira Bloch) zasnovane na principu »najekstremnije utopije volje – zahvaćanje volje u svijet bez vanjske mašinerije: utopijom materijalne intervencije pukom odlukom«.³⁶ I nastavlja:

»...začuduje vanjska tehničnost, to jest skretanje samokontrole prema kontroli nad stvarima, s kojim ovako koncentrirana volja nastupa u skladu sa svojom pretenzijom. Njoj se svaka prepreka što je postavlja i određuje fizika, štoviše, svaka prirodna sila, pričinjava umanjenom do nečega nemoćnog, nesamostalnog i iščekavajućeg.«³⁷

I još:

»... to može djelovati poput neke pomoćne konstrukcije, ne bi li psihičkoj energiji pribavilo makar samo prostor, smjelost za prostor djelovanja; i što je paradoksalno učenje yoge, nadasve učenje Patanjali, hoće u provedbi i samo izvući iz svojeg preziranja materije materijalnu snagu.«³⁸

Pored Patañjalijevih sutri (*Patañjali Yoga Sūtras*), koje spominje Bloch, na ovom mjestu treba spomenuti i spis *Sāṃkhya kārīkā* jer Patañjalijeve sutre sadrže sve elemente filozofskog učenja *Sāṃkhya*. Što se Patañjalijevih sutri tiče, u kontekstu Blochova osvrtu, osobito je važan treći dio (*Vibhūti Pāda*) u kojem se objašnjava *samyama*, to jest sjedinjenje koncentracije (*dhāraṇā*), meditacije (*dhyāna*) i kontemplacije (*samādhi*). Tu se, zapravo, radi o prezentaciji psiho-tehnika za postizanje moći kontrole nad interakcijom svijesti i materije. Inače, kompletan program Patañjalijevih sutri izražen je u prvom dijelu sutri (*Samādhi Pāda*) sa samo četiri riječi u stihu 1.2: *yogaḥ cittavṛtti nirodhaḥ* (Yoga je suspenzija *nirodhaḥ*! fluktuacija *lvṛtti*! uma *lcitta*!), čime je rečeno da je yoga svjesna suspenzija različitih fluktuacija uma (mišljenja, osjeta, memorije, reagiranja) koje su uzrok percepcije svijeta kako ga mi doživljavamo.

Bloch dalje kaže:

»Zahvaćanje volje u svijet bez vanjske mašinerije (...) ne pretpostavlja, međutim, neku međutvar, a sve je takvo pogotovo nespojivo sa svijetom mehanizma ili sa čisto

³⁴ Ibid., str. 789.

³⁵ Ibid., str. 792.

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid., str. 794.

mehanički pojmljenim svijetom. Pa ipak je tu riječ o postavljanju tehničko-utopijskog problema legitimne vrste, postavljanju problema koje se, unutar jedne ne više mehanicistički kusaste materije, ne ustručava prijaviti volju i imaginaciju kao prirodne faktore. To je uvijek oživljavalo nadu kako je u čovjeku poluga s pomoću koje se svijet može tehnički podignuti u svoje ležište.«³⁹

I još:

»Kako je u ljudskoj materiji uspavana potencija što ni sama ne poznaje svoju snagu, koja se, doduše, pojavljuje u tisućama nesređenih iskustava, ali ni u jednoj primjerenom teoriji. Tu se krije budućnost, legitimni problem budućnosti, zaista postoji golemo spremište snage što počiva na vrhuncu naše svijesti; posredstvom njega putuju ljudi za svoj račun, drugačiji nego što je račun postaloga.«⁴⁰

Tu se radi ni o čemu drugom nego o interakciji svijesti i materije o kojoj su otvoreno govorili ili govore velikani kvantne fizike E. Wigner, W. Pauli, E. Schrödinger, N. Bohr, D. Bohm, H. P. Stapp, R. Penrose, da spomenemo samo napoznatije.

Kao znanstveniku otvorenog uma, čini mi se da je ovdje Bloch postigao *par excellence* »puni pogodak« ukazavši na ono što bi holistički uvidi i integrativno mišljenje imali biti. No, na tom putu, svakako treba izbjeći zamke religiozno-dogmatsko-utopističkog zastranjivanja neovisno s koje strane dolazilo. Za takav zadatak zapadnjačkom znanstvenom »establišmentu« danas nedostaje spekulativni duh (dakle, i mašta) i to je glavna kočnica. U tom smislu valjalo bi, između ostalog, nastojati na ponovnom uključivanju spekulativne metode u znanost, ali sad ne u vidu nekavog ponovnog spajanja filozofije i posebnih znanosti. Znanosti nije potrebna znanost o znanosti, nego spekulativna metoda u kojoj bi na ravnopravnoj osnovi »suradivali« kvantitativni i kvalitativni momenti. Konvergencija zapadnjačke i budističko-hinduističke filozofije tu svakako može pomoći. Pitanje je samo: jesmo li za to sposobni i spremni?

³⁹ Ibid., str. 803.

⁴⁰ Ibid.

FULVIO ŠURAN

Sveučilište Jurja Dobrile u Puli

Znanstveno-tehnički aparat i »novi« čovjek

Tehnika i politika

Sažetak

Dostignuti stupanj razvoja znanstveno-tehničkog sustava nameće potrebu preispitivanja humanističkih disciplina kao što su politika, etika i povijest, koje su od davnine nastojale dolično interpretirati ljudsku prirodu. Danas se mogućnosti i opasnosti kriju u tehnici, koja kao takva mijenja i ljudsku narav, jer mijenja dimenziju samospoznaje, a to više nije usklađenost čovjeka s prirodom, nego njegova sposobnost ograničavanja samog sebe. Polazeći od toga čovjek može doći i do drugačijeg poimanja sebe, otkrivajući da se svijet na koji se poziva vrlo izmijenio. Ne biti svjestan toga značilo bi živjeti u ovome svijetu uz rizike koji uvijek prate pomanjkanje svijesti te uz tumačenje ljudske dimenzije kakvo svijet tehnike više ne dopušta.

Uvod

U vremenu sveopće globalizacije nedvojbeno je iznimno važno razmisliti o aktualnom značenju demokracije i o njezinu bavljenju politikom. Politika još od antike označava, između ostalog, zajedničko javno razmišljanje o općem dobru uopće, ali i o nekoj društveno relevantnoj temi.

Unutar suvremenog relativističkog društvenog obzorja, demokracija se ne pojavljuje samo kao sistem vladavine množine i većine građana posredstvom legitimno izabranih pojedinaca, nego, što je još važnije, građani vjeruju u taj politički sistem većinskog odlučivanja. Ne zaboravljajući pritom da se osobine građanskog društva i njegova demokratskog izražavanja zasigurno ne identificiraju samo s činjenicom da imamo pravo na periodično glasovanje za naše parlamentarne predstavnike. To ne bi smjelo biti tako jer pravo na glasovanje predstavlja samo jedan način očitovanja demokratskoga pluralizma. Dakle, demokracija je nešto više, odnosno nužno bi morala biti nešto više.

Kada se danas govori o krizi politike, mora se primijetiti da se ne radi samo o tradicionalnom obliku politike nego, sve više i sve češće, i o suvremenom obliku ili oblicima politike, tj. o formalnim demokratskim uređenjima. Tehnika kao svrha političkih stranaka, ili uopće političkih grupacija koje su

na vlasti, dakle, općenito kao svrha demokracije – postaje tehničko uređenje moći i građanskog društva što se može točnije nazvati *tehnokracijom*.

Tehnika je, dakle, ovdje shvaćena kao kalkulacija, kao političko mjerenje društvene stvarnosti, tj. kao demokracija koja čovjeku omogućava da neposredno preobrazi i oblikuje prirodni zakon u politiku, tj. kompromis, sporazum, riječ, normu, zakon ili *nomos*. To je ono što ljudsko biće, u dobrom kao i u zlu, suštinski razlikuje od drugih živih bića. Ovdje se radi o Aristotelovu »*anthropos zoon politikon physei estin*«.

Kriza politike

Danas se sve više govori o krizi politike. Itekako je važno shvatiti što to znači i čemu to vodi jer relativizacija, ako ne i zalazak, tradicionalnih društvenih ideala neminovno vodi do toga da, u tom politički deklasiranom obzorju, mladi naraštaj, koji inače vrlo učinkovito i djelotvorno sudjeluje u raznim dobrovoljnim akcijama, i to anonimno i ne štedeći energije, izbjegava baviti se politikom. Ta indiferentnost, ako ne i prezir prema politici – što nikako ne znači i neodgovornost, a što se, nažalost, ne može reći za mnoge suvremene političare – istovjetna je s razmišljanjem da demokracija, od koje političko djelovanje nedvojbeno predstavlja najočitiji izraz, nema budućnosti.

Osim toga, danas smo sve više svjedoci pojave jednog anti-političkog trenda koji prikazuje sve veći umor glasačkog tijela i nepovjerenje prema politici uopće.¹ Jedan od razloga možda se krije u sve prodornijem i nivelirajućem globalizacijskom procesu koji građane potiskuje unutar potrošačkoga egoizma nauštrb političkog djelovanja. Ustvari, radi se o podzemnom ideološkom razmišljanju koje bi se donekle moglo prikazati kao anti-demokratsko, reakcionarno i, dakako, opasno za boljitak građanskog društva. Najčešće dobro služi onim krugovima moći kojima nije u interesu opće dobro društva koliko vlastito. Zato je itekako nužno vratiti građanima ono prvobitno povjerenje koje su gajili prema politici, povjerenje u političko djelovanje, u etičnost politike koja djeluje samo u korist općeg dobra unutar kojeg je moguće ostvariti i osobnu sreću. Dakle, u nužnost politike. To nedvojbeno znači da i opće rasprostranjeno anti-političko uvjerenje predstavlja jedno političko djelovanje. Radi se, dakle, o konfliktnosti između dva suprotna vida politike. Anti-političko mišljenje socijalno je najmanje prihvaćeni oblik političkog djelovanja, tj. politike. Zato je, ponavljam, vrlo važno odgovoriti na zahtjeve koji se nalaze u osnovi indiferentnosti sve većeg broja građana, a naročito mladih naspram politike.

¹ Iako se, s druge strane, polje djelovanja seli na internetske forume – na direktno i subverzivno djelovanje kroz anonimnost koju takvi pristupi omogućavaju.

Upravo zato što je politika usko povezana s dominacijom parlamentarne ili, točnije, zapadne parlamentarne demokracije, danas se sve učestalije govori o krizi politike.

Zalazak ideologija kao sistem vrijednosti

U doba zalaska najznačajnijih ideologija dvadesetog stoljeća i podređenosti čovjeka sve-vladajućem znanstveno-tehničkom aparatu nije suvišno postaviti jedno, smatram, važno pitanje. Pitanje glasi: koju su sudbinu doživjele one ideologije i oni ideološki pokreti koji su na društveno značajan i korjenit način oblikovali sam tok zapadne povijesti, i to prvenstveno u obliku »duha vremena«, ako ne i kao predznak, anticipacija onog dolazećeg duha vremena? Pitanje treba postaviti osobito onda kada se uvidi kako, govoreći o ideologiji, imamo zapravo posla s društveno zasebnim vidom ljudske svijesti, koja je striktno povezana i misaono odgovara onom dijelu čovječanstva koji se s njom životno poistovjećuje i koji, prihvaćajući je ne samo kao izražaj vlastite društvene svjesnosti (klasna svijest) nego i kao sveopću istinitost, na bilo koji način želi njezino ostvarenje.

Može se, tako, bez teškoća utvrditi da će društvena problematika postupno izgubiti svoju realnost, tj. svoju dinamičnost svjesnog djelovanja, jer ju ideologijski pristup otuđuje od same stvarnosti i od njezina povijesnog identiteta, zamjenjujući je jednom ideološkom sigurnošću. Da bismo se suprotstavili toj ideologiji društvene problematike, treba pribjeći znanstvenoj racionalnosti koja, između ostalog, omogućuje da se mjere te ocjenjuju i sami ciljevi ideologije. Budući da je znanost danas sposobna sebi prikazati realizaciju svakog drugog cilja našeg vremena, to joj daje i »pravo« da mjeri i ocjenjuje svaki drugi cilj. Dakle – i ideologiju.

Neizbježno je da znanost svako ideologijski usmjereno tumačenje *shvati* – makar implicitno posredstvom *volje za moći* jačega, tj. znanosti – a to nije drugo doli djelomično tumačenje, te da shvati i vlastitu nemoć u odnosu na znanstveno približavanje istoj problematici – iako ideologija i dalje nastavlja širiti svoje pravo na takvo tumačenje u ime »nacije«, »klase«, pojedinca, ljudskih prava i drugog.

Danas je osnovna težnja suvremene civilizacije prijelaz s ideološki organizirane stvarnosti na znanstveno-tehničku organizaciju društvenog života, u smislu postupnog smanjivanja ideologijskih zapreka znanstvenoj racionalnosti, čija pravila tumačenja empirijskih činjenica vrijede i djeluju neovisno o bilo kojoj ideologijskoj i ideologizirajućoj administrativnoj konstrukciji.

U cijelom tehnički razvijenom svijetu, racionalizacija političko-ekonomske proizvodnje izaziva napuštanje nefunkcionalnog i stereotipnog ideo-

logijskog upravljanja nacionalnim ekonomijama (tj. pobjeda kapitalizma i demokracije naspram realsocijalističkih ekonomija), jer su disjunkcije i nepri-mjerenosti institucija takve u odnosu na suvremeni znanstveno-tehnički način proizvodnje.²

Kriterij pripadnosti jednoj ideologiji sve više ustupa mjesto strateškim modalitetima znanstveno-tehničke racionalnosti u službi tehničke djelotvor-nosti, kao zbir raznih znanstvenih disciplina, i to ne samo s namjerom tuma-čenja i predviđanja fenomena, nego i u tom smislu da ih ostvaruje u obliku demokratski prihvatljive društveno-ekonomske i političke reforme.

U tom društvenom obzorju nije, međutim, ni bezazleno ni beznačajno upitati se nije li i danas pobjedonosno, tehničko, racionalno tumačenje svijeta ništa drugo nego jedna posebna ideologija koja se nalazi u osnovi postojanja znanstveno-tehničkog aparata.

Ne radi se, dakle, o viziji, u obliku marksističke »lažne svijesti«, koju će budući povijesni tok uspjeti objelodaniti i nijekati kao još jednu tipičnu ideološku varku, jer i ona, kao njoj prethodne, u stvari sadržava određene elemente ideološke naravi. Na takva i slična pitanja, koja se odnose na odnos između tehnike i ideologije, trebamo odgovoriti negativno, i to iz jednostav-nog razloga što, kada se radi o ideologiji, moramo itekako biti svjesni kako se ona odnosi na nešto drugo naspram same stvarnosti. Dakle, na nešto što je umišljeno kao ideološko, idealno, tj. bitno.

Ono što se u međuvremenu dogodilo s dominacijom tehničke racionalnos-ti jest činjenica da se postupno deklasiralo ovo tradicionalno poimanje istine u ono o efikasnoj djelotvornosti samih posljedica, koje kao takve daju i istinitost njihovim uzrocima. Zbog toga istinito nije više ideologijski nepromjenjiv red ideja, nego postaje ono što se dokazuje u samoj stvarnosti.

To, drugim riječima, znači da su neke *ideje* istinite sve dok imaju izvršnu moć da proizvedu jedan, njima istovjetan, svijet. S obzirom na to da taj svijet proizlazi iz same strukture stvarnosti, on će postati i ostati razumljiv sve dok struktura ideje bude društveno dominantna.

Znači, potrebno je da vizija stvarnosti dominira kao ideologija kako bi taj svijet bio razumljiv većini, ako ne i svima.³

Međutim, već s počecima modernog doba, tj. počecima tehničke racio-nalnosti, zapadna je kultura postala svjesna da njezino vrijeme istječe te da se ona neminovno pretvara ili pretače u, primjerice, Baconove *idole*. Ideje ili društveno irelevantna i nebitna shvaćanja ipak u svojim postojećim sekundar-

² Iako unutar kapitalizma nije razriješen sukob između Keynesovog i *laissez-faire* pristupa, što je vidljivo iz suvremene krize.

³ Ovdje upućujemo na *Strukturu znanstvenih revolucija* Thomasa S. Kuhna.

nim oblicima i dalje opstaju u našem vremenu, iako doslovno nesposobna da realiziraju ili objasne bilo što.

Treba napomenuti da tehnika, u tom svom sveobuhvaćanju stvarnosti, nikako ne predstavlja neku vrstu ideologijske vizije jer, za razliku od ideologije koja sebe pomišlja kao nepromjenjivu, tehnika na sebe gleda kao na umijeće, dakle, kao na nešto što je u svakom trenutku moguće savladati.

Kada završi svjetska funkcija jedne ideologije, ona neminovno nestaje, i to u onom istom vremenskom trenutku u kojem njezina teoretska struktura ili konstrukcija više ne čini svijet, a još manje ga objašnjava. Nasuprot tome, tehnika, čija se djelotvorna moć samoostvarenja zasniva na savladavanju i razložnom pobijanju implicitnih teoretskih implikacija, ne gubi svoju bit ni u trenutku kada njezina osnovna teoretska struktura prestaje biti djelotvornom. Razlog tome treba potražiti u nepovezanosti epistemske istine s njezinom teoretskom strukturom obuhvaćanja stvarnosti te s njezinom produktivnošću, tj. efikasnošću.

Tu se radi o djelotvornosti određenog društvenog sistema vrijednosti, čija je teoretska struktura jako fleksibilna i u skladu sa znanstveno-tehničkom racionalnošću.

U tom smislu možemo slobodno reći da je anglosaksonski oblik demokracije, što se tiče odgovarajućeg društvenog uređenja, onaj koji danas najviše pogoduje razvoju znanstvene racionalnosti. Budući da je znanstveno-tehnički aparat taj koji određuje kraj svih ideologija i to u onom njihovom dijelu u kojem se one pojavljuju i kvalificiraju kao izražaj nepromjenjivih i vječnih istina. Stoga svaka ideologija, ako se radi o ideologijskom obuhvaćanju i mišljenju stvarnosti, teži da sebe vidi i promišlja kao nepromjenjivu istinu i kao takva sposobna je da bez ogrebotina, tj. pobjednički, prolazi kroz sve njoj protivne povijesne događaje.⁴ To znači da u slučaju napuštanja njezinih osnovnih teoretskih struktura, i to radi neusklađenosti s razvojem samih povijesnih događaja, ona neminovno postaje samoj sebi proturječna pa se, kao takva, samoukida.

Neuništivost tehničke racionalnosti

Nasuprot tome, tehnička racionalnost, pojavljujući se kao hipotetičko-implikativna racionalnost, za razliku od ideologije, u osnovi prihvaća mogućnost diskreditiranja – da bude razložno demantirana od strane samih događaja.

Osim prihvaćanja mogućnosti stalne provjere vlastitih teorija od strane rezultata, ona je također spremna modificirati onaj dio vlastite teoretske racio-

⁴ Ovdje se posebno misli na spis Karla Marxa *Teze o Feuerbachu*.

nalnosti koji nije prošao test provjere. I baš ta raspoloživost spram neprestanog preoblikovanja tehničke racionalnosti, koja nedostaje ideologiji, predstavlja i njezinu najveću moć u ostvarivanju što većeg broja ciljeva.

To je ono što tehničku racionalnost čini formalno neuništivom usprkos stalnoj modifikaciji njezine teoretske strukture i varijaciji njezinih postupaka radi prilagođavanja rezultatima.

Tu treba istaknuti da se baš u tom međusobnom odnosu društva i tehničke racionalnosti nalazi svaka moguća proturječnost i konfliktnost između kvalitativnih vrijednosti ideologije i kvantitativnih vrijednosti tehnike. Razlog se nalazi u tome što, ako ideologija za ostvarivanje svojih ciljeva ima potrebu da se osloni na tehniku, ovi isti ciljevi bit će uvijek i neminovno žrtvovani onog trenutka kad postanu protivni razvoju i proširenju onog dijela znanstveno-tehničkog aparata kojim se koristi. U tom će smislu biti uvijek žrtvovani društveno neplodni ideologijski ciljevi. Tehnika, pak, od svog nastanka, predstavlja uvjet *sine qua non* pri realizaciji svih mogućih ciljeva. To je moguće uvidjeti i u slučaju pada komunizma.⁵ Ista će sudbina zadesiti i kapitalizam jer, kao ideologija, neće može spriječiti da se kad-tad suprotstavi sve relevantnijoj dominaciji znanstveno-tehničkog aparata koji u fleksibilnoj tehničkoj racionalnosti nalazi svoje najvažnije pretpostavke.

Zbog sve rasprostranjenijeg katastrofalnog zagađenja i nestanka prirodnih resursa koji nastaju kao nuspojava potrošačkoga društva (a potrošačko društvo potrebno je kapitalističkoj proizvodnji radi ostvarenja sve većeg profita), i kapitalistička će društva, prije ili kasnije, biti prinuđena tražiti sve veću pomoć od znanstveno-tehničkog aparata, radi ostvarenja sve sigurnijih i manje zagađujućih tehničkih sredstava kao i sve manje destruktivnih energetskih resursa.

Sve će se to dogoditi s ciljem da se kapitalizmu omogući daljnje iskorištavanje tehnike, kao i prirode, u cilju ostvarivanja svojeg profita. Kapitalizam će, postajući sve podređeniji i ovisniji o znanstveno-tehničkom aparatu, tj. njegovoj djelotvornoj racionalnosti, postupno biti prisiljen odbaciti i svoj najviši cilj – profit. Razlog toga nalazi se u činjenici da je tehnika – koja, osim stalnog ojačanja i povećanja vlastite moći, nema drugog cilja – indiferentna i

⁵ Komunizam je kao društveni sustav nestao u trenutku kada njegovo ideologijsko obuhvaćanje društvene stvarnosti, koje se u svojoj osnovi zasnivalo na sveopćem zadovoljavanju ljudskih potreba, nije bilo ekonomski prihvatljivo povećanju onog dijela znanstveno-tehničkog aparata nužnog da bi se društveno održao i efikasno protivio suprotstavljenom kapitalističkoj ideologiji, kako bi dokazao vlastitu premoć i ostvario ciljeve socijalističke ideologije. To znači da do propasti komunističke ideologije nije došlo zbog onih sloboda koje su u zapadnim demokratskim uređenjima nalazile svoje ispunjenje i izražaj, već izričito zbog nemogućnosti praćenja daljnjeg razvoja vlastitog dijela znanstveno-tehničkog aparata nasuprot onog na usluzi razvijenog kapitalističkog Zapada.

bezobzirna prema bilo kojem ideologijskom obliku postojanja, koji za cilj ima ostvarenje baš one kvalitetno određene stvarnosti nasuprot nekoj drugoj, pa je zbog toga indiferentna te bezobzirna i prema onoj stvarnosti koju kapitalizam pokušava ciljano ostvariti.⁶

Podređenost demokracije tehničkoj efikasnosti kao humanistička vrijednost

Pojmovni model demokratske države, koji danas prevladava u Europi, svoju potpunu teoretizaciju nalazi u Hobbesovoj političkoj filozofiji, budući da se na tu teoretizaciju može nadovezati i sama Weberova definicija suvremene države. Suvremena je država, prema Weberu, legalni monopol moći u svim aspektima koje legalizira ustav određene države. Ako te nacionalno ograničene društvene stvarnosti i jesu oni subjekti koji donekle osmišljavaju i sam sadržaj, koji (etički) opravdava ili ne opravdava i moderni anglosaksonski demokratski politički sustav, ipak sama djelotvornost ovog danas dominirajućeg političkog sustava sve više ovisi prvenstveno o poštivanju njemu implementiranih znanstvenih pravila.

To uvjetuje i to da je suvremeni društveno-politički i ekonomski sustav sve više prisiljen napuštati prvotno ideologijsko shvaćanje stvarnosti kako bi oblikovao vlastito postojanje i djelovanje prema važećim znanstveno-tehničkim načelima.

U tom smislu, progresivno svladavanje i napuštanje ideologijskih zapreka od strane znanstveno-tehničke racionalnosti postaje općeprihvatljiv svjetski fenomen.⁷

Ta sve očitija i rasprostranjenija nepodudarnost koja postoji između preostalih oblika ideologije – koji još djeluju u politici, etici i religiji – i suvremenog znanstveno-tehničkog ustrojstva stvarnosti, zapravo, preslikava suprotstavljanje koje postoji između postojećih oblika volje za moći, gdje preostale ideologijske komponente sve više pokazuju svoju nemoć u odnosu na tehničku organizaciju ljudskog društva koja prožima najrazvijeniji dio zapadnog

⁶ Ovdje se, dakle, radi o pravilima igre. Pravila koja ovisе o upotrebnoj moći tehnike trenutačno dominantne društveno-političke formacije, a ne o prostoru osvjeđenja o bitku-ništavilu unutar kojih granica ona pravila i djelotvorno funkcioniraju jer obuhvaća sve one povijesne aktere koji su donekle i oformili našu društvenu stvarnost unutar koje znanost danas dominira.

⁷ Potvrda toga je i činjenica da sve širi sloj populacije napušta ona ponašanja i ona tradicionalna uvjerenja koja su i demokratskim uredenjima davala vrijednost, osobito ona koja se pokazuju neproduktivnima u realizaciji željenih ciljeva nasuprot sve moćnijem tehnološkom djelovanju. Sve veći dio populacije vlastitu egzistenciju zasniva na pravilima koja pripadaju znanstveno-tehnološkom aparatu.

svijeta i znanstveno-tehničkog aparata. Takvo je, dakle, ozračje unutar kojeg ideologijski pristup stvarnosti sve više pokazuje svoju nemoć u odnosu na pobjedonosnu tehničku realizaciju znanstvenih uvjerenja koja se organizacijski oblikuju u znanstveno-tehničkom aparatu.

To ne znači da se ideologija pomirila s činjeničnim stanjem jer se i dalje od znanosti traži da bude sredstvo za realizaciju humanistički viših, tj. ideologijskih ciljeva.

Prema takvim interpretacijama, pravila znanosti morala bi se podrediti onome cilju koji joj nameće vladajuća ideologija. Dakle, ona i dalje od znanstvenog-tehničkog aparata izričito zahtijeva da djeluje unutar njegovih, unaprijed utvrđenih okvira, i to za dobrobit nekakvoga uzvišenog društvenog ideala, npr. demokracije.

Prema tim tumačenjima, pravila znanosti i popratna tehnička pomagala morala bi se podrediti jednom uzvišenijem i njima izvanjskom cilju – i to u obliku pobjedonosnog društveno-političkog sustava, tj. anglosaksonske demokracije i inih.

Činjenica je, međutim, da se suvremena znanost i tehnika integriraju jedino s onim društveno-političkim uređenjima koja ne samo da se znaju prilagoditi pobjedonosnom znanstveno-tehničkom aparatu, nego mu pritom i omogućavaju pravilno i nesmetano djelovanje, i to prema njegovim pravilima razvoja, što se danas poistovjećuje i s razvojem moći dotičnog političkog sistema.

Mora nam, međutim, biti jasno sljedeće: ako su danas takva demokratska kapitalistička uređenja, to nikako ne znači da se ona poistovjećuju sa znanstveno-tehničkim aparatom, nego da su otvorenija spram njegove realizacije, osobito ako imaju sposobnost konstantnog preoblikovanja prema načelima znanstveno-tehničkog aparata.

Bili oni svjesni toga ili ne, taj ih razvoj svojim pravilima ostvarivanja ciljeva donekle i ograničava jer tehnička racionalnost njihove zahtjeve usmjerava i podređuje svojim pravilima.

Na taj se način i anglosaksonske demokracije, kao društveno-politički pobjedonosni oblik sile zapadne tradicije, u pokušaju podređivanja vlastitim pravilima njima antagonističke sile, nužno podređuju ostvarivanju svojih najuzvišenijih ciljeva znanstveno-tehničkim pravilima kao pretpostavkom njihove istinitosti, mijenjajući tako njihov primarni oblik vrijednosti. Usprkos tome uvjereni su kako mogu nesmetano ograničavati i usmjeravati sam tijekom razvoja znanstveno-tehnološkog aparata, koji im je tu prevlast i omogućio. Oni polaze sa stajališta da je tehnika nešto što je moguće odvojiti od znanstveno-tehničke organizacije života kao cjeline, tj. nešto čime se čovjek može služiti u vidu bezazlenog pomagala koje suštinski ne mijenja njegovu unaprijed određenu bit, pa njegova upotreba prvenstveno ovisi o slobodnoj volji.

To bi donekle moglo biti i prihvatljivo kada suvremena znanstveno-tehnička organizacija života ne bi raspolagala vlastitom logikom djelovanja, kao polazištem za intervencije u stvarnosti, što u određenoj mjeri ugrožava postojanje onih snaga tradicije koje se tehnikom žele služiti samo kako bi ostvarile svoje moralno prihvatljive ciljeve. Pritom se ovdje licemjerno zaboravlja na njezinu striktnu povezanost, njezino pripadanje znanstveno-tehničkoj racionalnosti, što onemogućuje to pojednostavljenje problema jer je ona ta koja daje smisao suvremenom oblikovanju svijeta.

Kraj tradicionalnih oblika politike

Postavljajući se kao bitan uvjet za ostvarivanje najrelevantnijih ciljeva, koje si ideologije zadaju kako bi uopće kao takve opstale, znanstveno-tehnički aparat sebi podređuje sve postojeće ideologije i ako se one pokažu suvišnima ili njemu oprečnima, on ih sve odreda odbacuje. Zasnivajući tu svoju negaciju na znanstvenim načelima, tehnička im racionalnost zapravo oduzima svaku društvenu svrhovitost.

U svemu tome ono što, međutim, mnogima još nije dovoljno jasno jest činjenica kako u tom svom aspektu razvoja i društvenog prihvaćanja znanstveno-tehnička racionalnost ugrožava postojanje same politike, neminovno je pri tome vodeći do nestanka politike (kao i etike i religije), politike primarno shvaćene kao slobodno ljudsko odlučivanje o najboljem načinu društvenog življenja. Budući da se radi o političkoj formi, o onoj koju mi još danas poznajemo i uvažavamo kao takvu, koja svoj izvor, svoje načelo i opravdanje nalazi u samoj filozofskoj tradiciji, puna je ideologijskih vrijednosti.

Postavljamo si pitanje: posjeduju li još koju (idealnu) vrijednost?

Radi se, dakle, o tome da se donekle shvati koja je i kakva politika još moguća i je li ikako, u doba sveopće tehničke globalizacije i sve obuhvatnije premoći znanstveno-tehničkog aparata, još moguće bilo koje političko umijeće. Treba, naime, uvidjeti da se demokracija, kao danas dominantni politički sustav vrijednosti, opravdava u svom pozitivnom ili negativnom obliku samo unutar jednog njoj svrsishodnog tumačenja društvene stvarnosti. Unutar tog tumačenja, zbog njezine unaprijed određene ideologijske svrhovitosti, poprima i oblikuje se prema onom sadržaju koji više odgovara pobjedonosnom obuhvaćanju stvarnosti, gdje znanost ne posjeduje samo kategoriju teoretske racionalnosti, jer ona u obliku tehnike predstavlja i najmoćnije sredstvo vladavine koje danas postoji na Zemlji i jer je ona ta koja posjeduje sposobnost preoblikovanja svijeta.

U tom smislu, unutrašnja pravila znanosti ne predstavljaju samo određena pomagala koja su, u obliku tehnike, nužna kako bi se ostvarile više humani-

stičke vrijednosti, nego za cilj imaju djelotvornije opravdavanje same operacionalizacije znanstveno-tehničke racionalnosti, prepoznatljive u svom krajnjem cilju, to jest u htijenju neograničenog rasta moći, dakle – u podređivanju svijeta njezinim kvantitativnim pravilima vrijednosti.

Stoga se još uvijek ne može govoriti o kraju politike kao politike, nego o onom vidu politike koji predstavlja neposredni proizvod filozofske tradicije. Samo unutar tog vidokruga stvarnosti moguće je govoriti o krizi politike, o propasti politike, to jest o krizi loše politike. O krizi loše politike možemo raspravljati osobito ako kao mjerilo našeg prosuđivanja uzmemo moderno, pobjedonosno anglosaksonsko poimanje demokracije, kao prikazanje društveno-političkog valjanog uređenja.

Demokracija je ovdje shvaćena kao sredstvo koje služi izvršavanju onih odluka koje su neposredno povezane s društvenim životom građana kao slobodnih pojedinaca. Demokracija ne prihvaća sve one pokušaje da se građanskom društvu nametne bilo koja sadržajno dogmatska odluka koja se pokazuje protivnom ne samo kriterijima demokratskog odlučivanja nego i optimalnom funkcioniranju demokracije u vidu kvantifikacije svih društvenih vrijednosti.

Demokracija shvaćena kao obični formalni postupak

Za razliku od epistemsko-ideološkog oblika politike, demokracija, kao formalni postupak, ne posjeduje nikakve izvanjske ili više ciljeve koji bi opravdali njezino postojanje.

Jedini cilj koji joj je svojstven nalazi se baš u tom njezinu optimalnom funkcioniranju, u sposobnosti uređivanja društvenog života bez ikakve upotrebe nasilja. No to ne vrijedi ako se radi o kršenju onih demokratskih pravila koja su potrebna kako bi se postigli oni ciljevi koje vladajući politički subjekti namjeravaju ostvariti uz podršku množine i većine onog dijela anonimnoga biračkoga tijela koje ih je izabralo.

Svaki politički subjekt, bila to stranka ili udruga ili pojedinac, želi ostvariti i održati jedno njemu svojstveno društveno uređenje unutar kojeg se onaj politički subjekt i prepoznaje prema jednom njemu svojstvenom i kvalitetno (ideologijski) određenom sustavu vrijednosti. Međutim, s druge strane, svaki od ovih političkih subjekata mora se, ako se namjerava što dulje održati na vlasti i sačuvati političku moć, svakoga dana sve više prilagođavati tehničkim izumima kako bi ostvario svoje ciljeve.

To nedvojbeno znači da se i suvremeno, formalno demokratsko uređenje mora služiti dijelovima znanstveno-tehničkog aparata i zasnivati se na njegovoj unutarnjoj logici te na tehničkoj racionalnosti ako želi biti što funkcionalnije i djelotvornije. Istovremeno, to od demokracije zahtijeva da nadalje razvija i ojačava onaj dio tehničke moći od koje korisno zavisi.

To, na kraju krajeva, znači da je demokracija, s obzirom na to da je sve više prisiljena, i to posebno zbog vlastitog opstanka, podrediti vlastite, kvalitetno zamišljene i oblikovane, partikularne ciljeve znanstveno-tehničkoj racionalnosti, jedina sposobna – nasuprot kršćanstvu, komunizmu, kapitalizmu – da ih na djelotvoran način tehnički umnoži, kvantificira, kao sredstvo svoje optimalne realizacije. Napokon dolazimo do zaključka da demokracija mora, kao društveno-političke snage prije nje, kao svoj najuzvišeniji cilj, postaviti sebi baš onu apstraktnu tehničku racionalnost koja se nalazi u osnovi optimalnog funkcioniranja znanstveno-tehničkog aparata, što neminovno znači i sam kraj demokracije.

Političari i javno mnijenje u doba sveopće globalizacije

U toj sve obuhvatnoj krizi svih vrijednosti tradicije i sve veće formalnosti demokratskih sustava veliku ulogu ima dokazivanje moći kao preduvjet održavanja vlastite sigurnosti, i to u svakom obliku vlasti, a da i ne govorimo o onoj političkoj. Osobito se ova potonja ne smije pokazati neodlučnom, slabšom ili pogrešnom.

U doba sveopće globalizacije i društvene nesigurnosti, suvremeni političar u svom svakidašnjem djelovanju mora, i to svim tehničkim sredstvima koja su mu na raspolaganju, pokazati i dokazati da djeluje za dobrobit svih svojih građana i za javno dobro. Također, mora pokazati da je njegov politički program, kao i njegovi projekti, najprikladniji jer je njemu iznad svega važno opće dobro svih građana.

Nailazimo tako na jednu dosta čudnovatu situaciju. Dok, s jedne strane, sve više političara smatra kako sva suvremena demokratska uređenja nisu drugo doli jedna formalna metoda koja, kao takva, ne iziskuje nikakvu apsolutnu vrijednost, s druge strane, uvjereni su, barem se tako čini i tako se iz političkih razloga političari i predstavljaju, da između svih vrijednosti i ciljeva za koje se biračko tijelo mora odlučiti, one vrijednosti i oni ciljevi koje on predstavlja i kojih se drži, za razliku od drugih društveno-političkih opcija koje su građanima na raspolaganju, predstavljaju najoptimalnije vrijednosti koje nacionalna zajednica može izabrati, pa čak ako su i međusobno oprečni, ali kojima suvremeni pojedinac neminovno teži.

I baš zbog te stvaralačke osobine, većina političara najrazvijenijih zapadnih država teži poistovjećivanju vlastitih političkih aktivnosti s demokracijom, definirajući se pravim demokratima, što znači da i sama demokracija kao vrijednost sve više postaje svrhom političkog djelovanja.

To se događa zato što je većina suvremenih političkih subjekata, kao i sami političari, uvjerenja da bi njihova društveno-politička aktivnost, koja za

svrhu ima one demokratske vrijednosti kojima oni teže te koje pokušavaju i ostvariti, trebala postati svrhom prema kojoj bi ono demokratsko društveno uređenje neminovno trebao težiti. Međutim, u svijetu u kojemu sve dominantniju ulogu ima znanstveno-tehnički aparat, to njihovo htijenje je puka iluzija, obična varka i san.

Bez obzira na to jesu li oni uvjereni u iskrenost vlastitih programa, oni se ipak u svom postupanju pokazuju kao da posjeduju neprikosnovenu sigurnost u istinitost i valjanost vlastite vizije. Prikazuju se kao politički subjekti za koje bi biračko tijelo trebalo glasovati jer su oni jedini sposobni ostvariti sve one potrebne društvene ciljeve, a ne jedno beznačajno puko sredstvo u službi znanstveno-tehničke racionalnosti, tj. jedno obično prijenosno sredstvo u liku više ili manje specijaliziranog službenika uokvirenog unutar dominantnog znanstveno-tehničkog aparata.

Danas je svima više ili manje jasno da je politička aktivnost u svim suvremenim demokratskim društvima po samoj pojmovnoj definiciji neosporno zamjenjiva.

To proizlazi iz samog činjeničnog stanja da svaki politički subjekt oko sebe nailazi na veliki broj njemu alternativnih političkih opcija, programa i projekata, bilo u liku drugih, njemu oporbenih političkih stranaka, ili u liku istostranačkih neistomišljenika.

Radi se o strankama i političarima koji sebe smatraju društveno vrednijima, osobno najpoštenijima i politički djelotvornijima od drugih.

Oni su, da bi se dokazali i tako uvjerali svoje biračko tijelo, itekako spremni bezobzirno upotrijebiti sva njima dostupna tehnička pomagala.

Radi se, međutim, o onom dijelu tehnike koja (kakvog li paradoksa!), nasuprot njima, s vremenom postaje itekako nezamjenjiva. Budući da je u smjeru u kojemu se kreće zapadna civilizacija sve očitije da se u treći za prevlast sve više uviđa kako je tehnika ta koja, na svom putu ostvarenja sve većeg broja ciljeva u službi zadovoljavanja što većeg broja građana, neminovno odbacuje sve druge njoj suprotne ili neadekvatne društveno-političke snage ili ih, ovisno o trenutačnoj društvenoj potrebi, tretira u obliku upotrebne robe. Neovisno o tome radi li se tu o demokraciji, o kršćanstvu, o kapitalizmu, o islamu ili o nečem drugom što bi moglo ili tek trebalo doći.

Sve je više predznaka da će se političko djelovanje, zalaskom vjere u autoritet države, sve više svoditi na prihvaćanju što funkcionalnijeg djelovanja tehničkih postupka.

Poznato je da se danas političko odlučivanje sve više zasniva na ekonomiji koja, sa svoje strane, kako bi bila što učinkovitija, svoje razmatranje pretežno zasniva na raspoloživim tehničkim resursima. Pritom radeći i na tome

da se ti resursi i dalje usavršavaju, i to sve radi općeg dobra. Iz tih razloga već danas politika više nije mjesto odlučivanja jer se ono pretočilo u tehničku nadležnost.

Demokracija: od vladavine ljudi do vladavine tehničara

Današnji činovnik, nasuprot buržoaskom službeniku koji je radio u funkciji Države, posjeduje onu tehničku kompetenciju koja ga osposobljava da optimalno vodi sve potrebne administrativne poslove, i to neovisno o državnim interesima. Budući da on nije podložan izbornim procedurama i terminima, njemu ne istječe izborni uvjetovani mandat i nema potrebe da o svom djelovanju odgovara biračima, zbog čega se njegove odluke rijetko kad zasnivaju na zadovoljavanju političkih potreba ili zahtjevima većine, tj. *polisa*.

Problem postaje još očitiji jer se zaoštava, ako ga se promatra na nacionalnoj ili nadnacionalnoj razini, jer je na dotičnoj razini političko odlučivanje samo po sebi uvjetovano od strane raznoraznih međunarodnih organizacija koje zasigurno nisu demokratski izabrane i ustrojene, kao što su, primjerice, nacionalne i nadnacionalne banke.

Stvar postaje itekako očita kad se radi o dugovanju neke države. Moramo li zato zaključiti da se na taj način – i to posebno u slučaju zaduženih država – politička autonomija odlučivanja još više sužava, ograničavajući se tako sve više, ali neminovno samo na subjektivnoj emotivnoj simpatiji ili antipatiji prema političkoj desnici, centru ili ljevici?

Radi li se ovdje o zalasku politike u doba krajnjeg tehnicizma, u vidu zalaska one forme političkog odlučivanja ili djelovanja koja je, misli se ovdje na demokraciju, oduvijek karakterizirala zapadnu kulturu i civilizaciju? Jer zasigurno nema dvojbe u tome da se demokracija ne može zasnivati samo na činjenici da smo periodično pozvani na glasovanje i da se prvenstveno na tom činu glasovanja zasniva naše pravo i dužnost slobodnih građana.

Kao što smo prethodno rekli, ali ovdje valja još jednom napomenuti, demokracija je nešto sasvim drugo. Mora biti nešto sasvim drugo.

Da bismo toga bili svjesni, trebamo shvatiti da se, kad se govori o politici, ne radi o poslu, kao ni o sudbini, nego izričito o etičkoj odgovornosti.

Platonov ideal politike⁸ zasigurno više ne vrijedi u naše tehničko doba kad je političko odlučivanje i praktično izvršavanje regulirano i usmjereno od strane instrumentalnoga razuma koji garantira povezanost, ako ne i podudar-

⁸ Prema Platonu, tehničke vještine (*polimathia*) same za sebe nipošto nisu garancija ljudskog preživljavanja ako doslovno nisu vođene politikom, osmišljenom kao »kraljevska tehnika« (*basilikè téchne*), jer »zna što je bolje« pa je zato i »pravu stvar sposobna voditi do ostvarenja«, i to tako što zna međusobno povezati i uskladiti različite tehničke vještine i njih nadzirati (usp. Platon, *Državnik*, 304a).

nost, samih sredstava s ciljevima i koji je sebi podvrgnuo djelovanje u vidu (slobodnog) izbora ciljeva.

To je, naime, oduvijek predstavljalo i suštinu samog političkog odlučivanja jer je politici pripadala ovlast da odluči koje usmjerenje, koji pravac dati tehničkoj proizvodnji i, uz to vezano, koje mogućnosti treba ostvariti, kojem postupanju dati legitimitet, što treba činiti.

Promatrajući politiku kao društvenu znanost i izdvajanjem politike iz životne prakse, protumačene kao izbor slobodnog protoka ideja i djelovanja pojedinaca, Hobbes je od društvene stvarnosti napravio umjetni sistem koji se u odnosu na kaotičnu prirodnu zbilju, koja je tumačena u obliku krajnje nekontrolirane i nepredvidljive stvarnosti, uspijeva donekle zadržati relativno stabilno i stalno.

Tako tumačena društvena stvarnost omogućava formalnom pravu da, kao proizvod društvenog ugovora, ostvari jednu redukciju složenosti realnog svijeta, i to posebno u ograničavanju nepredvidljivosti ljudskog djelovanja unutar društvene dimenzije u kojoj je moguće na racionalno predvidljivi način uskladiti sva ljudska iskustva i djelovanja. Ali, u trenutku kada se politika odvoji i udalji od prirodnog svijeta, od svijeta života, ograničavajući se samo na traženje što boljih uvjeta preživljavanja, ona se neminovno pretvara u tehniku, dakle, u jedno kvalitativno neutralno umijeće koje se svodi na ulogu posredovanja pravila suživota, ne utječući pritom na same sadržaje života. Međutim, u istom trenutku kada se politika ograničava samo na upravljanju društvenih odnosa ne sudeći o ciljevima, ona se neminovno preoblikuje u puku administraciju koja ima sve manje posla s odlučivanjem, pretvarajući se tako sve više u tehničko-znanstvenu kompetenciju, a sve manje u političku praksu.

U tom smislu imamo sve manje političkih odluka – koje se, kako bi se ostvarile, moraju zasnivati na adekvatnim tehničkim pomagalima – i sve više na raspolaganju različita, ali društveno efikasna (korisna) tehnička rješenja.

Ta rješenja, osim što uvjetuju i upućuju političko odlučivanje, ne podliježu dugoročnoj političkoj kontroli. Suvremeni znanstveno-tehnički aparat, koji sve više predstavlja materijalnu osnovu svih suvremenih demokratskih društva, ne razvija se prema onim planovima određenim od strane svjesnih političkih subjekata, dakle, u skladu s političkim programom, već prvenstveno slijedeći vlastitu logiku razvoja, koja je slična evoluciji prirodnih procesa i nad kojom političko odlučivanje nema skoro nikakav utjecaj, osim formalnog.

Dolazimo tako i do regulative koja vlada tehnički razvijenim društvima, koja upućuje na činjenicu da su sredstva ta koja određuju ciljeve, i to ne zato što se politički izabrani ciljevi ne mogu ostvariti bez posjedovanja i uporabe tehničkih pomagala, koliko zato što same političke mogućnosti tehničkih ostvarenja zahtijevaju i njihovu upotrebu.

Sama realizacija ovih tehničkih mogućnosti pojavljuje se kao društvena nužnost, kao one mogućnosti koje neminovno treba ostvariti. Radi se, dakle, o politici nametnutih ciljeva. Trebamo, međutim, biti svjesni da u onim društvenom-političkim uređenjima u kojima vlada takva zakonitost stvari politički izbori, kao i njihovi rezultati, ne ovise više o slobodnom političkom odlučivanju, a još manje o kontroli političkih subjekata, nego proizlaze izričito iz postojećih tehničkih mogućnosti kojima to društvo raspolaže i koje samu politiku tjeraju da se preoblikuje u još savršeniju i funkcionalniju političku vlast.

Ova preobrazba sredstva u ciljeve politici više ne dopušta da određuje ritam, pravac i funkciju tehničkog razvoja, nego je tjera da postane još funkcionalnija u svom djelovanju, i to u skladu sa sve samostalnijim procesom tehničkog oblikovanja društvene stvarnosti.

Kao pretpostavka u odlučivanju o budućim političkim rješenjima i djelovanjima, tehnika je ta koja će sve više presuđivati o kojim će se odlukama raditi. Preokrećući na taj način tradicionalnu hijerarhiju koja se, zasnivajući se na primatu svrhe nad sredstvima, pripisivala politici i davala joj primat nad tehnikom.

Radi se o klasičnoj političkoj shemi: zapovijed – poslušnost, prema kojoj je bila uređena i djelovala svaka društvena organizacija.

Unutar društvenih odnosa taj preokret sredstava u ciljeve i ciljeva u sredstva doprinosi vidnoj redukciji hijerarhijski shvaćenog modela upravljanja jer zapovijed ne nalazi više svoj legitimitet u autoritetu, koliko je stječe iz pritjecanja i obrade tehničkih podataka, informacija te njihova valjanog tumačenja.

Sama činjenica da tehnika ograničava načelo autoriteta ne znači da ona doprinosi jačanju demokratskoga sustava. Dapače, pretvaranje političko-društvene dimenzije u bezličnu formalno-tehnokratsku administraciju lišava predmetnosti svako demokratsko oblikovanje društvene stvarnosti, koje svoju smislenost nalazi u političkoj volji. Budući da tamo gdje je političko odlučivanje podložno objektivnom pritisku tehničke racionalnosti – koja po logici stvari unaprijed određuje i samo oblikovanje društvene stvarnosti te kao takva neminovno odlučuje i o budućim političkim odlukama – ne treba nas čuditi ako građanima postaje sve beznačajnije, ako ne i svejedno, koji će politički subjekti doći na vlast.

Razlog se nalazi u tome što se njihova politička i građanska dužnost te zadaća sve više zasnivaju na odabiru onoga ili onih koji će zauzeti neki položaj unutar određene političke vlasti, i to bez ikakve mogućnosti da od građana izabrana izvršna vlast na neki način posreduje i utječe na kriterije koji reguliraju samoupravljanje društvene stvarnosti.

Na taj način demokracija prestaje biti norma političkog života, nasuprot tehnici koja je sve više zamjenjuje u obliku normativnog sistema vrijednosti, stavljajući tako pod upitnik samu mogućnost postojanja demokracije u tehničko visoko razvijenim društvima. U tim bi se društvima još moglo govoriti o demokraciji samo uz postojanje jednog obrazovanog i politički kompetentnog javnog mijenja. To znači – dovoljno sposobnog da prosudi o društvenoj vrijednosti onih odluka koje politika donosi, prihvaća i uvažava u skladu sa sve prisutnijim tehničkim uputama koje proizlaze iz same logike znanstveno-tehničkog aparata. Međutim, zbog sve kompleksnije svjetske zbilje – podvrgnuta sve složenijoj tehnici, čija djelotvornost ovisi prvenstveno o daljnjoj parcijalizaciji znanstvenih disciplina, između kojih postoji sve problematičnija međusobna komunikacija zbog prijevoda i prijenosa sve složenijih podataka – danas je sve manje mogućnosti za takav svjestan izbor jer možemo samo zamišljati mogućnost jedne sveobuhvatne informiranosti, i to baš zbog navedene složenosti komunikacijskog sustava priopćavanja koji postoji između sistema složenih tehničkih kompetencija, tj. znanstveno-tehničkog aparata i obrazovanog građanstva.

Unutar tog novog (političkog) teatralnog svijeta postavljamo si pitanje što je s demokracijom shvaćenom u njezinu prvobitnom smislu odnosa među jednakima. Ali još je upitnije što ostaje od demokracije koja je do jučer čovjeka promatrala kao cilj i svrhu, a ne kao sredstvo. Što je s klasičnim shvaćanjem politike koju Platon opisuje kao *kraljevsku tehniku*, čija bi svrha trebala biti, kao što se izrazio Aristotel, dobrobit i sreća svih slobodnih pojedinaca, tj. građana? Što na kraju ostaje od izražavanja i ostvarivanja mogućih ljudskih potencijala, o čovjekovu slobodnom političkom izboru i odlučivanju unutar jednog tehnokratski funkcionalnog društva? Zar nas ta pitanja ne navode na to da se, možda na jedan novi, složeniji, ali i sveobuhvatniji način, još jednom zapitamo: što je čovjek? Ili se tu radi o posljednjoj zagonetki Pandorine kutije ili, pak, o skrivenom licu sfinge?

IVAN CIFRIĆ, TIJANA TRAKO POLJAK

Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu

Turning point – nova socijalnoekološka paradigma

Sažetak

Nastankom industrijskog kapitalističkog društva danas se govori o *poremećenom odnosu prirode i društva*. Živimo u novom »društvenom prirodnom stanju«, odnosno već 200 godina (industrijsko društvo) u razdoblju »antropocena«, iako je »antropocen« započeo s neolitikom. Čovjek jest mijenjao okoliš, i to više nego sebe, ali ne toliko koliko u posljednja dva stoljeća. Industrijalizacija je uzrokovala »metabolički rascjep« i učinila ga transparentnim, pa je on vidljivi suvremeni pokazatelj nužne prekretnice.

Upozoravamo dakle na potrebu poticanja rasprava o *ekološkom obratu* modernog svijeta. No, ako se govori o ekološkom obratu, zašto se ne bi u raspravu uveo i *socijalni obrat (turning point)*, primjerice, socijalno usporavanje, smanjenje brzine kojom ide suvremena civilizacija koja sustavno proizvodi više *reda*, ali i više *entropije* nego »primitivna« i stacionarna društva. Liberalni kapitalizam možemo nazvati *entropijskim društvom*, u kojemu sistem vodi društvo u sve veću entropiju. Znanstveno i stručno tematiziranje *ekološke i socijalne prekretnice* zajedno argument je za radikalne promjene suvremenog stanja *antropobiotičke ekumene* i paradigme kapitalističkog napretka. Potrebna je promjena *sustava vrijednosti i socijalno-ekološkog metabolizma*. Temi socijalne prekretnice pripadaju, primjerice, pitanja kao što su krize, homogenizacija kultura, međunarodna suradnja, dužničko ropstvo itd.

Suvremeni ekološki *turning point* temelji se, istina, na porastu osviještenosti o prirodnoj ograničenosti, ali i nedovoljnoj aktivnosti, a socijalni *turning point* na nedovoljnoj svijesti o granicama postojećega kapitalističkog društvenog sistema. Zato bi se moglo reći da se »prirodna nužnost« radikalnog ograničenja politizira, a »socijalna nužnost« radikalne promjene često tabuizira i ideologizira.

1. Uvodno: povijesni kontekst

U mnogim područjima rada i života modernih društava zahtijevaju se *promjene*. One su prisutne u reakcijama na porast nezaposlenosti i siromaštva, pad standarda srednjih slojeva, porast kriminaliteta, diferenciranje na sve manji broj bogatih i sve veći broj siromašnih itd. To općenito znači da se moderna društva nalaze u procesu novog re/strukturiranja. Vremenske i socijalne horizonte teško je predvidjeti, ali je vjerojatno da će rasti socijalno *nezadovoljstvo* prema postojećem stanju. Na to ukazuju ne samo teorijski ra-

dovi u znanosti i napisi u javnim medijima nego i različita istraživanja javnog mišljenja i socijalnih prilika te masovni protesti građana.

Problem nije u tome što se ne zna što nije dobro, što *ne valja*, nego u tome *kako promijeniti* to stanje i formulirati razvojne osnove za *budućnost* društava i svijeta u cjelini te kako promijeniti način mišljenja koji je doveo do toga stanja. To pitanje upućeno je »odgovornima« za stanje svijeta – nacionalnim i internacionalnim političkim strukturama. One se najčešće brinu za svoje izbornu područje ili područje politički oblikovanih ekonomskih interesa. U svjetskim razmjerima o tome se brine Organizacija Ujedinjenih naroda u apelima putem svojih konvencija, čije ispunjenje ovisi ipak o dobroj volji potpisnica. Međunarodni kompleks tog pitanja (politika, odnosi, akteri) zaseban je problem.

Pitanje izlaza iz postojeće i nadolazećih kriza odnosi se, dakle, na: (1) postojeću (i buduću) *praksu* i njezina povijesna iskustva i na (2) *paradigme mišljenja* kao i neke »vječne ideje«. Radi se o mogućem *balansiranju* između svijeta stvari i svijeta ideja. U oba slučaja valja imati na umu njihovu vremenitost, tj. trajanje i socijalnu svrsishodnost u nekom vremenu.

Može li nam pomoći povijesno iskustvo balansiranja prakse i mišljenja? Iako ne neposredno, za razmišljanje možda može biti inspirativno. Tijekom čovjekove (kulturne, civilizacijske) povijesti praksa i mišljenje kreće se u *luku*: od nekih u povijesti rudimentarnih do danas sofisticiranih odnosa. Taj bismo luk (prilično pojednostavljeno) predstavili kao tri povijesna koraka: od početne točke cjeline, preko porasta diferenciranja, do današnjeg homogeniziranja i globaliziranja u kojima može biti vidljiv odnos prakse (svijeta stvari) i mišljenja (svijeta ideja).

U prvim stadijima društva nalazimo cjelinu prakse i mišljenja. Riječ je o primitivnim društvima u kojima su praksi odgovarali neki oblici religije: animizam, animizam ili, primjerice, šamanizam. Društva, jedno slično drugome, bila su cjelovita, tj. imala su odgovor na pitanje kako raditi (proizvoditi za opstanak) i kako misliti taj rad i ukupni odnos čovjeka prema spiritualnom svijetu koji je svakodnevno prožimao svijet rada. Način mišljenja definirale su religije. Potkraj ovog razdoblja nastaje diferenciranje kultura i društava, a time i nastanak različitog tumačenja života – imanentnosti i transcendentnosti.

Drugo je razdoblje oslobađanje od magijsko-religijskog tumačenja svijeta, odčaravanje (*Entzauberung*) svijeta (Weber, 1989:264) i diferenciranje znanosti, u kojemu se postižu sve veći rezultati znanstvenih postignuća i primjene u obliku tehnologija. Svijet više nije tako čvrsto percipirana cjelina. Metodički se razdvaja svijet prirode i svijet ljudi (društvo). Znanost je uvećala spoznaje i znanja o prirodi i društvu, ali je razbila jedinstvo svijeta i mišljenja, koje

postaje dezintegrirano. Mišljenje o svijetu usmjeravaju diferencirane znanosti i općenito znanstvene spoznaje. Tijekom tog razdoblja, razdoblja nastanka industrijskog društva, odnosno »velike transformacije« (Polanyi, 1999) kao njegov prijelom nastupilo je razdoblje dezintegracije jedinstva mišljenja. Istodobno se zbiva integracija društva, međusobno povezivanje društava i potreba objašnjavanja nove cjeline – globalizirajućeg društva. Dezintegracija znanosti odražava se i u organizaciji i povećanoj diferencijaciji znanosti (povezanih s konkretnim problemima), a time i poteškoćama međusobnih komunikacija u njihovoj diferenciranoj pojmovnoj strukturi.

Istodobno se socijalni i ekološki problemi povećavaju i globaliziraju. Na globalne probleme ne može odgovoriti »lokalna znanost« sa svojim uspjesima u spoznajama. Ona ipak definira način mišljenja i način rada i života. Granična područja u znanostima rješavaju se *suradnjom* i preklapanjem predmetnih područja i *interdisciplinarnim* pristupima, pa nastaju nove znanstvene discipline (primjerice, socijalna psihologija, astrofizika, bioke-mija itd.). Bez obzira na disciplinarnu ili interdisciplinarnu spoznaju, za moderno društvo (od njegovih kolonijalnih osvajanja do današnjih znanstvenih istraživanja) stvorena je »zapadnjačka« epistemologija kao paradigma »lovca i osvajača«.

U sva tri, ovako skicirana i nedovoljno razgraničena razdoblja ostali su nepromijenjeni *čovjekovi ciljevi* života sve do danas. Naime, čovjek, kao imanentno biće, uvijek se nastojao *prehraniti* pa je razvijao tehnologije za tu svrhu. Negda sjekira, motika ili plug, a danas kombajni i moderni alati u tvornicama. To i danas čini. Poticaj se uvijek može svesti na životnu stvarnost, *praksu u imanentnosti*. Kao *transcendentno* biće, uvijek je nastojao *dati smisao* svojim aktivnostima i objasniti smisao postojanja i mogućnost života poslije smrti, tj. *prevladavanje vremenitosti* konkretne egzistencije.¹

Suvremeno mišljenje modernog čovjeka (svakodnevno, znanstveno i institucionalno) na točki je u kojoj se osjeća potreba za integrativnim mišljenjem. Što je integrativno mišljenje? Mogu postojati različiti odgovori temeljem potreba pojedinih disciplina. Načelno se mogu istaknuti dva aspekta: (a) današnja povijesna *praksa* koja zahtijeva novu paradigmu objašnjavanja svijeta, što uključuje društvo i prirodu jer bez *slike svijeta* i *društva* (socijalnih odnosa) teško možemo znati koja su nam znanja potrebna i (b) povezivanje sadržaja i značenja znanstvenih pojmova u *novu pojmovnu strukturu* kao epistemološka paradigma. U biti, to je naziv za mišljenje koje integrira.

¹Ovdje treba spomenuti da se i u području mišljenja govori o *novoj duhovnosti* koja bi reinterpretirala postojeći sustav vrijednosti sukladno čovjekovim duhovnim potrebama, a jedna je svakako potreba za smislom života.

2. Teza članka

U ovom priopćenju polazi se od teze da integrativno mišljenje potrebuje novu paradigmu koja omogućuje novi način (tj. integrativnost) mišljenja.

Nova paradigma ima svoje vremenite uvjete, a jedan od njih je povećanje socijalnoekološke krize modernog društva koja se odražava na čitavo čovječanstvo. U odnosu na predmoderna društva koja su opstojala po logici cikličkog života u kojemu su prirodni vremenski ciklusi – *prirodno* vrijeme – određivali socijalne cikluse, *socijalno* vrijeme, i u kojim društvima nije postojao pojam društvenog razvoja kakav mi danas znamo, moderno je društvo gotovo opsjednuto pitanjem razvoja i njegovim problemima. Nije problematična ta »opsjednutost« razvojem, nego sam karakter razvoja kakav se već planetarno proširio, a pokazuje da kao *univerzalni model* ne funkcionira u različitim suvremenim povijesnim okolnostima u kojima postoje društva »istodobne nestodobnosti« (Schmidt, 1988) – nejednako razvijena i nejednako se mijenjaju i razvijaju. Također je njegov način mišljenja linearan i jednoobrazan, pogodan njegovu samorazvoju kao modela i zapadnoj kulturi.

Ideja održivosti i održivog razvoja (WCED, 1987; Hauff, 1987), istina i prijeporna kategorija (Kastenholz i dr., 1996; Becker/Jahn, 1999), postala je gotovo dominantna ideja čovjekovih perspektiva. Bez razvoja nezamislivi su društvo i društvene promjene jer on i njegova poželjnost određuje ciljeve tih promjena. Okvirna epistemološka paradigma »lovca i osvajača« stvorila je znanstvenu paradigmu (Kuhn, 1974) po kojoj funkcionira sustav znanosti i modernog mišljenja. Dominacija ekonomije nad politikom, kulturom i svakodnevnim životom čini *prividno stabilnim* način mišljenja modernog društva uvjetovan ekonomskim rastom, a klizeća socijalnoekološka, koja postaje trajno stanje društva, dovodi u pitanje ključni način razmišljanja, pa ga etički relativizira.

Nova paradigma znanja može se temeljiti na drugačijoj paradigmi od one »lovca i osvajača« ako cjelokupno stanje modernog društva (čovječanstva) kao i znanstvena spoznaja utječu na drugačije ciljeve i način razvoja od onih koje je zacrtala liberalno-kapitalistička ekonomija, ali su za to potrebne promjene. To se i danas vidi u razlikama u primjeni održivog razvoja u svijetu. Te različitosti i varijacije otvaraju pitanje jedinstvene slike čovjeka i svijeta. Svijet (čovječanstvo kao konstrukcija) različit je pa slike čovjeka, potekle od različitih znanosti (*Homo economicusa*, *Homo sociologicusa*, *Homo politicusa* itd.), teško mogu zadovoljiti novu antropološku sliku čovjeka. Iz tog razloga neki plediraju za koncept *Homo sustinensa* (Siebenhüner, 2001)

Time će se otvoriti pitanje »potrebnih znanja« i načina njihove primjene, što će utjecati na novu paradigmu znanja i načina njegove uporabe.

3. *Turning points* i pretpostavke promjene

3.1. *Turning points*

Turning points – prekretnice (Cifrić, 2013:378), a može se kao o obilježju nekog vremenskog trenutka govoriti i u singularu (*turning point*). Nije riječ o jednoj vremenskoj točki (a može biti i o njoj kao o nekom razdoblju), nego o više točaka (sadržaja) koje ga tvore kao cjelinu značenja u odnosu na neko ranije razdoblje. Unatoč signiranju *turning pointa* kao točke, riječ je o višestrukom procesu promjena. Pojam je pogodan za obilježavanje *ekološke povijesti* u kojoj se točke temelje na materijalnim, kulturnim i političkim izvorima. O prekretnici se govori u različitim prirodnim znanostima u kojima se primjenjuje sektorski pristup (Uekoetter, 2010), pa svaka od znanosti ili djelatnosti (u šumarstvu – B. S. Grewe, u urbanoj povijesti – J. A. Tarr itd.) označava neku točku nakon koje slijedi promjena. Misli se na kulminaciju nekog fenomena i nastajanje drugačijeg stanja. U razdoblju *antropocena* to bi danas bio proces izumiranja vrsta, smanjivanje šumskog pokriva, klimatske promjene itd. Te promjene označavaju vrijeme prekretnice, tj. nastajanja nečega novoga u odnosu na (prošlo) sadašnje.

Međutim, prekretnice se ne odnose samo na *povijest okoliša* i njegovo razumijevanje, a osobito u kontekstu interakcije čovjeka i prirode nego se odnosi i na ljudsko društvo, tijekom njegove kulturne povijesti, pa i sadašnjosti. To se može prikazati u konceptu »evolucijske ruže«.

U čovjekovoj *kulturnoj povijesti* može se također govoriti o prekretnicama u periodizaciji povijesti društava (primjerice, na stari, srednji, novi vijek, ili periodizaciji na predmoderna i moderna društva), iako sva društva nisu sinkrona u tim razdobljima. Neka od njih bila su već moderna a neka duboko u srednjem vijeku. Općenito, koncept *turning pointa* može se primijeniti na cijelu kulturnu povijest čovječanstva u kojoj postoje tri »kulturna praga« (Gehlen, 1994:5): prijelaz u sjedilački način života i nastanak kultura, nastanak monoteističkih religija i nevidljivog Boga te nastanak industrijske kulture.

Točke promjena u »eri ekologije« mogu se pratiti i na razini svijesti kao što to čini Radkau (2011) označavajući četiri »vremenska prozora«: zaštita prirode i života, vrijeme ekološke revolucije, vrijeme ekološke konjunktore od Černobila do Rija te suvremena ekološka politika u doba globalizacije.

Prekretnicu možemo shvatiti i objasniti s više aspekata.

- U *socijalnom* smislu to je proces koji se odnosi na socijalne promjene modernog društva koje ga bitno određuju.
- U *bioetičkom* smislu radi se o promjenama odnosa prema životu koje uključuju ljudski život i život (suverenost) prirode.

- U *ekološkom* smislu to je proces koji se odnosi na promjene u prirodi koje u njihovoj ukupnosti označavamo kao prekretnicu.
- U *socijalnoekološkom* smislu riječ je o procesu intenziviranja odnosa društva i okoliša.

Ovi aspekti označavaju ne samo objektivne promjene strukture nego i promjene svijesti, refleksivne promjene koje potvrđuju smislenost tih promjena kao kriterija za označavanje vremena prekretnice.

3.2. Pretpostavke integrativnog mišljenja

U skladu s tezom članka da nastanak integrativnog mišljenja pretpostavlja novu paradigmu, a ona je uvjetovana nekim čimbenicima navest ćemo neke momente u sklopu tog diskursa koji su aktualni danas u doba antropocena (Crutzen, 2004).²

1. Ekološka kriza zahtijeva *ekološki obrat* u praksi modernog društva i promjenu odnosa društva prema prirodi.
2. Socijalna kriza zahtijeva *socijalni obrat*, tj. radikalne promjene odnosa u društvu.
3. Oblikovanje nadnacionalnih (globalnih) socijalnih i političkih snaga stvorile su dosad nepoznatu moć sistema, tj. otuđenog sustava nad društvom i čovjekom i stvorile uvjete za *krizu demokracije*. Ona zahtijeva smanjenje moći sistema na globalnoj i nacionalnoj razini.
4. Važnost prirodnog i kulturnog okoliša dovodi do njihova politiziranja i prostora sukoba interesa, pa je potrebno ograničavanje *egoističkih interesa* velesila i *depolitiziranje* prostora života ljudi.
5. Povećanje količine znanja u društvu i specijalizacije u znanosti zahtijeva integrativno mišljenje kao novu *paradigmu mišljenja*.
6. Stvaranjem modernog društva (industrijskog društva) mijenjao se vrijednosni sustav. Moderno društvo promijenilo je neke klasične vrijednosti građanskog društva (Francuske revolucije) kao što su *sloboda, jednakost i bratstvo*, pa se u suvremenom humanističkom i političkom diskursu vrijednost zamjenjuju terminima *demokracija, ravnopravnost i solidarnost*. Potrebna je temeljita analiza *sustava vrijednosti/vrednota* u modernom, pa tako i hrvatskom društvu.

² Predsjednik SAD-a Barack Obama upozorio je Amerikance na siromašenje srednjih slojeva i sve veće bogaćenje bogatih, što društvo potencijalno može voditi socijalnom rascjepu, te je istaknuo da su potrebne promjene.

7. Pitanje radikalnih promjena u načinu proizvodnje materijalnih dobara i primjeni novih tehnologija vođenih ciljevima profita vodi u ideologiziranje i tabuiziranje ideje radikalnih promjena u društvu i načinu mišljenja, pa je potrebno *skidanje tabua* sa socijalnih ideja, tj. njihovo aktualiziranje u utopijskom smislu.
8. U svim ovim aspektima treba biti uključen i *etički* aspekt prekretnice zbog dominacije materijalističkih vrijednosti u društvu i čovjekovoj svakodnevi. Isto tako, s obzirom na globalizaciju, homogenizaciju kultura i stvaranje novog imperija (Hardt i Negri, 2000), potrebno je ozbiljnije razmišljati o zajedničkim vrijednostima i graditi etos čovječanstva (Küng, 1990).
9. Rovito i turbulentno stanje u modernom društvima i čovječanstvu, kao i sve veće ekološke prijetnje, dovodi do potrebe daleko veće odgovornosti za cijelu Zemlju i cijelo čovječanstvo. Radi se o »orkestriranoj neodgovornosti«.

3.3. Današnje strategije – nedostatak vizija

Ta odgovornost ne može se postići izradom »strategijica« čija konjunktura uzrokuje upitnost njihove učinkovitosti. Svaka država radi strategije za sebe vodeći računa o svojim mogućnostima i htijenjima. Male države izrađuju svoje strategije u sjeni velikih država i međunarodnog okruženja. Tako nastaju deseci strategija u nekoj državi koje traju nekoliko godina, a zatim se izrađuju nove. Temelje se na »vizijicama« rješavanja multiplih kriza u financijskom, gospodarskom i socijalnom sustavu. Osobito su zanimljive one o energetske učinkovitosti i klimatskim promjenama. Problemi se pokušavaju riješiti optimiziranjem uloge *menadžmenta*, pa je mišljenje menadžmenta utjecajno u pogledu donošenja državnih odluka, a menadžer je unosno, dobro plaćeno i ne suviše odgovorno zanimanje u društvu u kojemu dominiraju politička moć i interesi profita, a sustav vrijednosti je razoren. Menadžeri su zamijenili vizionare.³ Zastupamo tezu da su srednji slojevi nositelji sustava vrijednosti, pa njihovim nestajanjem taj sustav vrijednosti slabi ili nestaje, a bez snage srednjih slojeva i sustava vrijednosti ne može se dugoročno osigurati stabilnost društva. To pokazuju neposredni podaci po kojima raste broj pravnih akata. Sve dok odgovornost bude poticana izvana pravnim aktima i normama, a ne internaliziranim vrijednostima građana, ona će ostati na paroli: »Ukradi, ali samo pazi da te ne uhvate!«.

³ Prema autorima, pojam se odnosi na razdoblje industrijskog društva, odnosno posljednja dva stoljeća, iako se antropogeni utjecaji mogu pratiti od početaka čovjekove kulturne evolucije, a najintenzivniji su bili u prošla dva stoljeća.

Pretpostavka razmišljanja o cjelini problema zajednička je svjetska strategija temeljena na viziji budućnosti koja će usmjeriti čovječanstvo (*Homo sapiens*) na novi put života i odgovoriti na pitanje kako će milijarde stanovnika živjeti na Zemlji. Uz nju ide i integrativno mišljenje. Teško je reći što je pretpostavka čega: strateško vizionarstvo ili integrativno mišljenje. To dvoje idu ruku pod ruku. Za sada nam nedostaju »velike vizije« koja bi imale karakter, stil i snagu svjetla (Brachmann, 2014:11),⁴ a na takvoj svjetskoj strategiji moguće je integrativno mišljenje i nova paradigma znanja, ne samo znanstvenog nego i primjenjivog znanja. Na temelju ciljeva može se ukazati koje i kakvo nam znanje treba radi samoga znanja (radoznalosti čovjeka kao bića) i radi primjene u praksi.

3.4. Socijalnoekološka paradigma

Što socijalnoekološka paradigma znači za razvoj integrativnog mišljenja? Pretpostavlja shvaćanje jedinstva čovjeka i prirode na nov način. Temeljna je postavka da rješenje suvremene socijalne i ekološke krize (socijalnoekološke krize) nije utemeljeno na tezi da rješenjem ekoloških problema možemo riješiti i društvene probleme, tj. uvjete razvoja i života modernog društva (i čovječanstva), nego da rješenje ekoloških problema počiva na rješenju društvenih problema. Argument je činjenica da su velike promjene u prirodi i okolišu nastale pod utjecajem društva (čovjeka). Zato čovjek mora ponovno preispitati svoj odnos prema prirodi kako bi mogao usmjeriti napredak u poželjnom cilju.

Takvo razmišljanje navodi nas na niz sličnosti koje možemo izraziti u pojmovima. Ponekad se »prirodnjaci« i »društvenjaci« nedovoljno razumiju i sasvim separatno promišljaju svoj predmet znanstvenih istraživanja. Poboljšanje interdisciplinarnе suradnje ukazuje na potrebu međusobne komunikacije i razumijevanje. Primjerice, pojam »dužničko ropstvo« u društvenim znanostima ima svoj komplementarni pojam »dužničko ropstvo u prirodi« u predmetnosti socijalne ekologije; ili pojam »entropija« u prirodnim znanostima (koji u ekologiji označava biotičku entropiju: nestanak vrsta, nestanak biološke raznolikosti) u društvenim znanostima znači kulturnu entropiju, tj. smanjenje broja kultura, jezika, standardiziranje uvjeta opstanka kultura, homogeniziranje kulture itd. Oba procesa zbivaju se u modernom društvu, pa je ono odgovorno za posljedice. Moralo bi odgovoriti na pitanje je li raznolikost (o kojoj već i vrapci pjevaju) kultura, etnija, načina življenja itd. prioritet u međusobnim odnosima u društvu i društava, ili je homogenost prioritet. Prioritet će određivati smjer suživota u čovječanstvu.

⁴ Vizije se kritiziraju u tom smislu da su često prazni poželjni snovi, da autori ne preuzimaju odgovornost za djelotvornost, da su bijeg od stvarnosti (Bachmann, 2014:17).

No, pitanje je može li se govoriti o integrativnom mišljenju ili o integrativnim mišljenjima (u pluralu). Jedno je zahtjev da se u znanostima integriraju spoznaje i stvore pojmovne strukture za bolje razumijevanje, kako bi znanosti djelovale integrativno u sustavu mišljenja. Ipak, postoji i drugi problem. Svaka kultura ili religija ima svoj sustav integriranog mišljenja koje djeluje integrativno na ljude, povezuje ih i usmjerava u istom smjeru. Postoje različite kulture na svijetu koje misle cjelinu, tj. mogu jezikom izraziti sve što im je potrebno kao zajednicama – od imanentosti, tj. stvari i živih bića koja ih okružuju, do transcendentnog (Boga), od različitih vremena (prošlo, sadašnje, buduće) nadalje. Mogu li i trebaju li sve te kulture integrativno mišljenje ili su im njihova »integrativna mišljenja« sasvim dovoljna? Pođemo li od teze da jezikom izražavamo značenja stvari i odnosa, tada bi jedno integrativno mišljenje zahtijevalo jedan jezik, a to može biti sporno. Dominacija jednog jezika (na kojem je putu današnja civilizacija) znači i dominaciju jednog načina mišljenja.

Jednako se tako problem integrativnog mišljenja može povezati s održivim razvojem. On se u raznolikosti povijesnih uvjeta i stadija razvoja društava ne mora jednako misliti ili ostvarivati. Dovoljno je poznavati njegove ciljeve (zaštita ekosfere, stabilan gospodarski razvoj i pravedna raspodjela socijalni šansi), a njihova se konkretizacija u praksi može razlikovati.

Na temelju prethodno rečenoga, shvaćanje socijalnoekološke prekretnice kao paradigme razvoja različitih uvažava prekretnice u više različitih pitanja koja mogu poslužiti kao socijalni i ekološki indikatori.

3.5. Povijesna iskustva metaboličke prakse

Tijekom povijesti svaki tip društva razvio je svoj socijalnoekološki metabolizam, odnosno socijalnoekološki sustav (SES). On je bio odraz razmišljanja o odnosu društva i prirode kao cjeline, a označava kompleks biofizičke jedinice i pridruženih socijalnih aktera i institucija (Glaser i dr., 2012).

Tijekom povijesti razlikujemo pet tipova socijalnoekološkog metabolizma: prirodni ili prirodni blizak; preiskorištavanje prirodnih resursa; klasično industrijsko opterećenje; ekološko moderniziranje; ponovno uspostavljanje ekološke stabilnosti (Prittwitz, 1990:225–228). U osnovi se radi o dva tipa. Jedan bismo nazvali *ruralni metabolizam*, karakterističan za seljačka društva, a drugi *industrijski metabolizam*, karakterističan za moderna društva (Cifrić, 2003:121–172). Prvi je jamčio reprodukciju (agrarnog, seljačkog) društva, a drugi je doveo industrijsko društvo do današnje krize, ponajprije svojom orijentacijom na *neograničeni rast*. »Cilj gospodarskoga rasta utemeljen je – u politici, u znanosti, posebice ekonomiji, u medijima, u javnosti, kod svakog pojedinca« (Seidl/Zahrnt, 2010:9).

Industrijsko je društvo dovelo do stvaranja novog metabolizma i na taj način dovelo do *metaboličkog rascjepa* (Marx, 1857:8; Foster, 2000). On označava dualizam, razdvojenost društva i prirode u prirodnoj cirkulaciji materijala. Na takvom rascjepu ideologija neograničenoga rasta dovodi i sam takav metabolizam u pitanje, što je također znak njegovih nužnih promjena.

4. Novo društveno prirodno stanje – nova rješenja?

Industrijsko društvo oblikovalo je novo društveno stanje temeljeno na novom odnosu društva prema prirodi. Materijalni i znanstveno-tehnički uspjesi toga društva imali su za posljedicu pojavu različitih ekonomskih, socijalnih i ekoloških kriza koje su zajedno uvjetovale nastanak trajnog i dugoročnog procesa koji ih međusobno povezuje u socijalnoekološku krizu. Ne radi se samo o procesu nego i o oblikovanju novog »društvenog prirodnog stanja« (Moscovici, 1982), odnosno »društvenog prirodnog odnosa« (Görg, 1999). Riječ je o modernom društvu s različitim nazivima tog društva (Pongs, 1999). To stanje već je započelo, intenzivira svoje negativne posljedice i trajat će sve dok se na nov način ne riješi socijalnoekološka kriza. Za sada nema velike nade u njezino skoro rješenje jer to novo stanje ipak nije dovelo do promjene načina mišljenja, a još manje do nove (ekonomske, tehnološke itd.) prakse, odnosno rješenja socijalnoekološkog metabolizma koji joj je u pozadini. *Način mišljenja ostao je isti kao i prije nastupa ovog stanja*. Proturječnost suvremenosti je u tome što su nastupila neka objektivna obilježja nove epohe, odnosno »društvenog prirodnog stanja«, a nisu nastupila obilježja novog načina mišljenja. Međutim, često se još uvijek ne priznaje ni to da je nastupila nova situacija koja traži nova rješenja promjenom paradigme. Novi način mišljenja ostaje i dalje epistemološki zahtjev u kontekstu teorijskog diskursa. Da bi se u doba posvećenijih socijalnih i ekoloških kriza mijenjalo praksu koja je do njih dovela, potreban je konsenzualni društveni (politički) obrazac kao misaoni obrazac i vodilja promjena. Time donekle argumentiramo tezu o pretpostavci novog integrativnog načina mišljenja koje se temelji na novonastaloj praksi. Istodobno je u znanosti zadržana klasična znanstvena paradigma načina mišljenja. Ne mislimo da treba najprije u cjelini promijeniti praksu postojećeg »društvenog prirodnog odnosa«, nego da postoje vidljivi i opipljivi znaci moguće promjene te prakse, ali i dovoljno kritičkog poticaja za promjenu mišljenja. To je razlog da se zapitamo zašto? Ukratko bismo naznačili nekoliko teza.

Nema promjene ljudske prakse bez shvaćanja cjeline svijeta – jedinstva kulture (čovjeka) i prirode (Glaeser, 1992). Još je uvijek prisutno shvaćanje o podjeli te cjeline na dva gotovo odvojena dijela – na prirodu i na društvo u kojemu je priroda samo objekt opstanka društva i njegova mogućeg razvoja.

Radi se o odnosu prirode i kulture, odnosno socijalnog sustava i prirodnih okoliša (Bargatzky, 1986:92).

Općenito je prihvaćena teza o razbijanju tog jedinstva i razdvajanju dva-ju sustava (prirodnog i socijalnog) i samostalno razvijanje socijalnog sustava (društva), i to ne samo u objektivnom smislu nego i u konceptualnom smislu. Društvene su znanosti tijekom prošlog stoljeća posvetile dominantnu pozornost onom društvenom, oblikovanju boljega društva i sretnije budućnosti, a sve do 1970-ih godina (ekološke krize) razumijevanje prirode prepuštale su uglavnom »prirodnjacima« i dualističkom modelu (*res extensa* i *res cogitans*).

Jedinstvo prirode i društva moguće je interpretirati kao jedinstvo koje se objašnjava pojmom *evolucije*, pa bi i samo društvo bilo dio te planetarne evolucije. S druge strane, to se jedinstvo objašnjava pojmom *kulture*, po kojemu priroda postaje ono kultivirano (kultivirana priroda), priroda kao kulturni koncept: priroda je ono što smatramo da jest, a to je ono kako ju čovjek shvaća i oblikuje. Ona je »divlja« ili »kultivirana«, a smisao čovjekova djelovanja je kultiviranje prirode.

Oba shvaćanja imaju svoja ograničenja. Ekolozi bi se priklonili prirodi, a kulturnjaci kulturi. Ograničenje ekologa je u tome što priroda, kao samo-svojni, suvereni sustav s isticanjem divljine kao paradigme njezine autonomije kao sustava, ne može biti paradigma razvoja niti paradigma na kojoj bi čovjek stvorio misaonu paradigmu. S druge strane, »kulturnjaci« ne mogu objasniti suvremenu racionalnost društva i njegov razvoj u uvjetima dualizma te autonomiju društva bez prirodnih osnova na kojima društvo počiva. Da je priroda (globalni ekosustav), tj. bioetička sub-struktura osnova svakog sustava (kulturne sub-strukture) – ekonomskog, političkog i moralnog – upozorila je i »čikaška škola« s tzv. »humanoekološkom piramidom« (usp. Teherani-Krönner, 1992).

Na taj smo način došli do suvremene *razvojne dileme* modernog društva: ograničavanjem (rasta) razvoja društvo se izlaže mogućem *socijalnom kolapsu*, a poticanje (rasta) razvoja, ponajprije ekonomskim mjerama, dovodi do rizika *ekološkog kolapsa* (Jackson, 2009). Već sama ta činjenica dovoljan je argument za promjenu prakse modernog društva, njegova načina mišljenja i planiranja budućnosti te za kritičko preispitivanje suvremene racionalnosti čovjekova društvenog djelovanja. Neki autori ukazuju na potrebu djelovanja u pravcu »društva poslije rasta« (*Postwachstumsgesellschaft*), utemeljenoga na održivom razvoju kao vodećoj slici 21. stoljeća, koji bi trebao promijeniti smjer industrijskih zemalja u smjeru »društva poslije rasta« (Seidl/Zahrnt, 2010:9).⁵

⁵ »Pojmom 'društvo poslije rasta' (*Postwachstumsgesellschaft*) želimo naglasiti da se ne radi samo o ekonomskoj nego i o tehničkoj, kulturnoj i društvenoj promjeni«, ističu Seidl i Zahrnt u predgovoru istoimenoj knjizi.

Nema promjene načina mišljenja bez promjene *sustava vrijednosti*. Sustav vrijednosti je onaj koji uvjetuje definiranje ključnih društvenih (razvojnih) vrijednosti i opravdava socijalne i ekonomske mehanizme njegova provođenja u nekom društvu, prostoru i vremenu. Dominantni sustav materijalističkih vrijednosti (Inglehart, 1989:297) suvremene civilizacije danas legitimira dominantni sustav mišljenja i gotovo neograničene zahvate u prirodi. Tako je »epistemologija lovca i osvajača« glavna paradigma razvojnog mišljenja, a liberalni kapitalizam njegova ideologija.

Objektivne razlike u stupnju razvoja pojedinih društava na Zemlji uvjetuju primjenu *različitih mišljenja* (primjerice, neka društva u Africi ili Južnoj Americi i ona u Europi). Teško je zahtijevati jedno mišljenje u takvoj raznolikosti, ako ono ne pretpostavlja jedinstven paradigmatički cilj – moguće jedno društvo. Taj cilj je teško ostvariv jer razvijeni uvijek prednjače i nameću takmičarski duh u istoj razvojnoj paradigmi. Dok nerazvijeni pokušavaju sustiti razvijene, ovi se još više razvijaju. Tako se kreće jednodimenzionalni razvoj suvremenog modela liberalnog kapitalizma. *Zadaća društvene kritike* (poglavito znanstvene filozofije) jest pokazati da se kreće na tlu na kojemu mora postati protivnik vladajuće društvene teorije i ideologije. Na to je davno ukazivao Herbert Marcuse (2009:54).

5. Zaključno

Asocijacijom na *turning points* – prekretnice u ekološkoj povijesti – nastojali smo postaviti pitanje je li moguća i socijalna prekretnica s postojećom paradigmatičkom mišljenja i ideologijom liberalnog kapitalizma. Ako su prekretnice u povijesti okoliša i čovjekove kulture povezane s čovjekovim djelovanjem u prirodi i na prirodu bile neki znak »velike društvene promjene«, tada je djelovanje industrijskog društva u posljednja dva stoljeća također stvorilo nove znakove za promjene. Te znakove treba ne samo prepoznati nego i teorijski oblikovati kao novi pogled na svijet i kao sustav mišljenja.

Socijalna prekretnica znači negaciju jednodimenzionalnog civilizacijskog puta ukotvljenog u ciljevima ekonomije liberalnog kapitalizma, znači prekretnice (plural) među kojima i one vladajućeg modela društva i razvoja.

Prekretnica znači (1) uvažavanje kritike odnosa sistema (otuđenog sustava) i društva, (2) djelovanje u stvaranju novog socijalnoekološkog metabolizma, te svakako (3) oblikovanje bioetičke paradigme, tj. novog jedinstva prirode i društva.

Pokazali smo neke kritične točke koje svjedoče da se stvaraju elementi za prekretnicu postojećeg »društvenog prirodnog odnosa« (neki su već stvoreni), a time i za moguća razmišljanja o integriranom mišljenju. Pritom smo ukazali

i na moguće rizike u društvenom kretanju u uvjetima postojanja samo jednog načina mišljenja i epistemološke paradigme. Raznolikost svijeta zahtijeva raznolikost u mišljenjima, pa integrativno mišljenje može biti samo mišljenje o ključnim pojmovima čovjekove budućnosti i uključivanje različitih misaonih paradigmi koje dopuštaju njegovu raznolikost. Na globalnoj razini ono se može shvatiti i kao proces stvaranja pluralizma u integrativnom mišljenju. Na taj način pluralizam prakse formira pluralizam mišljenja a ono zajedničko u toj praksi stvara integrativno mišljenje.

Literatura

- Bargatzky, T. (1986). *Einführung in die Kulturökologie. Umwelt, Kultur und Gesellschaft*. Berlin: Reimer.
- Becker, E.; Jahn, T. (ur., 2006). *Soziale Ökologie. Grundzüge einer Wissenschaft von den gesellschaftlichen Naturverhältnissen*. Frankfurt/M; New York: Campus.
- Brachmann, G. (2014). Visionen und Politik: Wissen, Angst, Wagnis. *Jahrbuch Ökologie* 2014: 11–23.
- Cifrić, I. (2003). *Ruralni razvoj i modernizacija*. Zagreb: Institut društvenih znanosti.
- Cifrić, I. (2013). *Leksikon socijalne ekologije*. Zagreb: Školska knjiga.
- Crutzen, P. (2004). Geology of Mankind. The Anthropocene. *Nature*, 415: 23.
- Foster, J. B. (2000). *Marx's Ecology. Materialism and Nature*. New York: Monthly Review Press.
- Gehlen, A. (1994). *Čovjek i institucije*. Zagreb: Globus; Zavod za filozofiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu.
- Glaeser, B. (1992). Natur in der Krise? Ein kulturelles Mißverständnis. U: Glaeser, B.; Teherani-Krönner, P. (ur.). *Humanökologie und Kulturökologie*. Opladen: Westdeutscher Verlag. Str. 49–70.
- Glaser, M.; Krause, G.; Ratter, B. M. W.; Welp, M. (2012). *Human-Nature Interactions in the Anthropocene*. New York; London: Routledge.
- Görg, Ch. (1999). *Gesellschaftliche Naturverhältnisse*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Hardt, M.; Negri, A. (2000). *Imperij*. Zagreb: Multimedijalni institut; Arkzin.
- Hauff, V. (ur., 1987). *Unsere gemeinsame Zukunft. Der Brundtland-Bericht der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung*. Greven: Eggkamp Verlag.
- Inglehart, R. (1989). *Kultureller Umbruch. Wertwandel in der westlichen Welt*. Frankfurt/M; New York: Campus.

- Jackson, T. (2009). *Prosperity without Growth*. London: Earthscan.
- Kastenholz, H. G. et al. (ur., 1996). *Nachhaltige Entwicklung – Zukunftschancen für Mensch und Umwelt*. Berlin: Springer.
- Kuhn, T. S. (1974). *Struktura naučnih revolucija*. Beograd: Nolit.
- Küng, H. (1990). *Projekt Weltethos*. München; Zürich: Piper.
- Marcuse, H. (2009). *Nachgelassene Schriften. Ökologie und Gesellschaftskritik* (sv. 6). Springe: Zu Klampen Verlag.
- Marx, K. (1974). *Temelji slobode. Osnovi kritike političke ekonomije* (Grundrise, 1857.–1858.). Zagreb: Naprijed.
- Moscovici, S. (1982). *Versuch über die menschliche Geschichte der Natur*. Frankfurt/ M: Suhrkamp.
- Polanyi, K. (1999). *Velika preobrazba*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Pongs, A. (1999, 2000). *In welcher Gesellschaft leben wir eigentlich?* (sv. 1 i sv. 2). München: Dilema Verlag.
- Prittwitz, V. (1990). *Das Katastrophenparadox. Elemente einer Theorie der Umweltpolitik*. Opladen: Leske+Budrich.
- Radkau, J. (2011). *Die Ära der Ökologie. Eine Weltgeschichte*. München: C. H. Beck.
- Schmidt, B. (1988). *Postmoderna – strategije zaborava*. Zagreb: Školska knjiga.
- Seidl, I.; Zahrnt, A. (ur., 2010). *Postwachstumsgesellschaft. Konzepte für die Zukunft*. Marburg: Metropolis.
- Siebenhüner, B. (2001). *Homo sustinens: Auf dem Weg zu einem Menschenbild der Nachhaltigkeit*. Marburg: Metropolis.
- Siebenhüner, B. (2014). Homo sustinens – neue Einsichten für nachhaltiges Handeln. *Jahrbuch Ökologie 2014*: 107–114.
- Teherani-Krönner, P. (1992). Von der Humanökologie der Chicagoer Schule zur Kulturökologie. Glaeser, B.; Teherani-Krönner, P. (ur.). *Humanökologie und Kulturökologie*. Opladen: Westdeutscher Verlag. Str. 15–43.
- Uekoetter, F. (ur., 2010). *The Turning Points of Environmental History*. Pittsburgh: University of Pittsburgh.
- WCED (1987). *Our Common Future*. Oxford: University Press.
- Weber, M. (1989). *Metodologija društvenih nauka*. Zagreb: Globus.

Patentna prava na genetički modificirane usjeve kao novi oblik kolonijalizma

Sažetak

Namjera je ovog rada istaknuti da je presudom Vrhovnog suda SAD-a u slučaju *Diamond vs. Chakrabarty* dozvoljeno patentiranje životnih oblika. Biotehnološke korporacije presudom su dobile poticaj za patentiranje i stavljanje na tržište svojih proizvoda, u prvom redu genetički modificiranih usjeva. Mogućnost patentiranja životnih oblika, od biljaka i životinja do ljudskih gena, izazvalo je mnoštvo novih etičkih dvojbi. Ovaj rad istražuje pitanje patentnih prava u njegovoj kompleksnosti. Patentna zaštita omogućila je nerazmjernu moć biotehnološkim korporacijama u odnosu na poljoprivrednike, o čemu svjedoče mnoge tužbe koje su biotehnološke korporacije na čelu s Monsanto pokrenule protiv poljoprivrednika. Posebno se osvrćemo na sudski spor između Monsanto i Percyja Schmeisera, u čijem se slučaju jasno ocrtavaju sve etičke dvojbe koje donosi tehnologija genetičkog modificiranja. Sporazum TRIPS pokušaj je usklađivanja zakonodavstva država članica Svjetske trgovinske organizacije (WTO) s potrebama i željama vezanima uz zaštitu patentnih prava korporacija. Terminator-tehnologija nastala je kao odgovor biotehnoloških korporacija na kršenje patentnih prava njihovog genetički modificiranog sjemena. U radu je, kroz analizu razvoja patentne zaštite, vidljiv trend dominacije biotehnoloških korporacija ne samo na tržištu već i u strukturama društva. Tehnologija genetičkog modificiranja, prema tumačenju pojedinih autora, postaje nova vrsta imperijalizma ili kolonijalizma.

Patentna prava: pokušaj definiranja

Nekoć nitko nije imao pravo isključiti druge iz korištenja prirodnih resursa, kao što nije mogao tvrditi da ima patent ili ekskluzivno pravo na biljku, životinju ili ljudski gen. Danas je većina biljaka koje se komercijalno uzgajaju zaštićena, bilo patentnim pravima ili drugom vrstom pravne zaštite, a isto vrijedi i za životinje. Uglavnom, gdje god se okrenemo, susrećemo se s patentiranim stvarima, registriranim zaštitnim znacima, *brendovima*, i autorskim pravima. Naš kontakt s patentiranim stvarima postaje još osobniji kad hrana koju jedemo, biljke koje sadimo, životinje koje uzgajamo i geni koje nosimo u sebi postaju patentirani »izumi«. Patentna prava, prema definiciji, služe kako bi svome nositelju osigurala pravednu naknadu za njegov izum ili pronalazak.

Patent je isprava kojom se štiti isključivo pravo korištenja nekog izuma. Izum koji ispunjava sve kriterije patentabilnosti prolazi kroz proces prijave i priznanja patenta te dobiva patentnu zaštitu, čime se vlasniku osigurava pravo na izradu, korištenje, stavljanje u promet ili prodaju izuma zaštićenog patentom. Uporabu patenta vlasnik može dopustiti drugim osobama na određeno vrijeme davanjem licence ili ga u potpunosti prenijeti na druge osobe. Drugim riječima, patentni sustav predstavlja neku vrstu razmjene u kojoj izumitelj pristaje otkriti društvu pojedinosti svog izuma na korist čitavog društva i u svrhu tehnološkog i gospodarskog razvitka i napretka, a u zamjenu za pravo isključivog raspolaganja tijekom određenog razdoblja. Upravo iz gore navedenih razloga, prema američkom Zakonu o patentiranju nije bilo dopušteno patentiranje životnih oblika, no sve se promijenilo presudom Vrhovnog suda SAD-a u slučaju *Diamond vs. Chakrabarty*, kojom je srušena i zadnja prepreka uspješnoj komercijalizaciji svih životnih oblika.

Važnost presude *Diamond vs. Chakrabarty* za razvoj patentnih prava

Proširenje patentnih prava preko granica biljnog svijeta počinje 1972. godine, kada je Ananda Mohan Chakrabarty podnio zahtjev za patentiranje koji sadrži 36 zahtjeva kojima se objašnjava njegova upotreba četiri različita plazmida. Chakrabarty je otkrio da ovi plazmidi djeluju u različitim kombinacijama i da pomažu u razgradnji nafte kod određenog tipa bakterija. Budući da je bio mikrobiolog koji je provodio istraživanja na mikroorganizmima sposobnima razgraditi sirovu naftu, sklopio je sporazum da će podnijeti zahtjev za patentiranje u korist svog poslodavca, tvrtke General Electric. Ispitivač iz patentnog ureda prihvatio je zahtjev u kojemu Chakrabarty koristi proces genetičkog inženjeringa¹ kojim se omogućuje razgradnja naftnih mrlja, ali je odbijen zahtjev u kojem Chakrabarty traži patent na bakteriju koja razgrađuje naftne mrlje. Odluka patentnog ureda da odbije zahtjev za patentiranjem bakterije temelji se na dvije osnove: da su mikroorganizmi proizvodi prirode i da živi organizmi ne mogu biti predmet patentiranja prema Zakonu o patentiranju SAD-a.² Patentiranje živih organizama je namjerno izostavljeno iz Zakona o

¹ U stvarnosti, Chakrabarty nije koristio nijednu tehniku genetičkog inženjeringa, budući da u to vrijeme nisu bile izumljene. On je jednostavno stavio u istu posudu bakterije i čekao da one same od sebe razmijene svoj genetski materijal, što i inače rade u prirodi, dok nije nastala bakterija sa svojom razgrađivanju naftnih mrlja.

² Usp. Kimberly A. Wilson, »Exclusive Rights, Enclosure and the Patenting of Life«, u: Brian Tokar (ur.), *Redesigning Life?*, Zed Books, London 2001., str. 292.

patentiranju SAD-a i odbijanje izdavanja patenta na temelju tog zakona bila je uobičajena praksa patentnog ureda.³

Tvrtka General Electric žalila se komisiji za žalbe Patentnog ureda. Unatoč važnosti ove odluke za razvoj komercijalnih proizvoda koji bi mogli biti proizvedeni, komisija za žalbe potvrdila je odluku ispitivača Patentnog ureda da je organizam (bakterija) živa i kao životna forma nije podložna patentiranju prema Zakonu o patentiranju SAD-a.⁴ Chakrabarty i njegova tvrtka, nezadovoljni negativnim rješenjem komisije za žalbe, podnijeli su prigovor Prizivnom sudu za carinu i patente.⁵ Na sveopće iznenađenje, ovaj je sud donio presudu u korist Chakrabartyja i dao mu pravo na patentiranje živog organizma. Sud je proglasio da nema razlike između živog i neživog izuma, tvrdeći da, što se tiče Zakona o patentiranju, »činjenica da je mikroorganizam živ nema pravnog značenja.«⁶ Chakrabartyju i General Electricu odobren je patent broj 4259444.

No time slučaj nije bio riješen, jer 1978. godine direktor patentnog ureda SAD-a traži *certiorari*⁷ za ovaj slučaj, zbog nepodudaranja odluke Suda za carine i patente i Zakona o patentiranju SAD-a. Vrhovni je sud odbio razmotriti slučaj. Nakon ponovnog priziva, Vrhovni je sud odlučio razmotriti slučaj Chakrabarty 1980. godine. U presudi, koja je donesena tijesnom većinom 5:4, Vrhovni je sud utvrdio sljedeće:

»... relevantna razlika nije u tome da li je nešto živo ili neživo, nego u tome da li je produkt prirode, bilo da je živ ili ne, i izuma koje čovjek napravi.«⁸

Prema ovome tumačenju Vrhovnog suda, znanstvenik može stvoriti novu, funkcionalnu životinju kombinirajući stanice, gene ili čak dijelove tijela drugih životinja i dobiti patent za svoj izum jer: 1. ova je partikularna vrsta životinje nova i ne postoji u prirodi, 2. ova partikularna vrsta životinje ne bi mogla postojati da je čovjek nije izumio, 3. ova nova vrsta životinje ima kori-

³ Patentni je ured odbio zahtjev na temelju Zakona o patentiranju. Puni tekst glasi: »Tko god izumi ili otkrije neki novi ili korisni proces, stroj, proizvodni proces ili sastav materije, ili bilo koje novo i korisno poboljšanje postojećih, može tražiti patent za to, pod uvjetom da ispunjava gore navedene uvjete.« (Usp. *The Patent Act, Title 35, United States Code*, http://ipmall.info/hosted_resources/lipa/patents/Title_35.pdf.)

⁴ Usp. *ibid.*

⁵ *Court of Custom and Patent Appeals* je bivši federalni sud SAD-a koji je postojao od 1902. do 1982. godine i koji je imao nadležnost nad nekim vrstama osporavanja presuda.

⁶ *The Patent Act, Title 35, United States Code.*

⁷ *Certiorari* je proces u kojem viši sud, u ovom slučaju Vrhovni sud SAD-a, može preispitati i promijeniti odluku koju je donio niži sud, u ovom slučaju odluku koju je donio Prizivni sud za carinu i patente.

⁸ *The Patent Act, Title 35, United States Code.*

snu svrhu (npr. sposobnost za rad, transplantiranje organa, potrebe testiranja lijekova i sl.).

Američki filozof i bioetičar Leon Kass, komentirajući presudu, primjećuje kako ova odluka suda promiče novu dimenziju u shvaćanju svih živih bića:

»Vrhovni je sud, u želji da potakne inovacije, možda i nesvjesno, postao učitelj filozofskog materijalizma, gledišta prema kojem su svi oblici posljedica temeljne stvari, da je materija ono što uistinu jest. Vrhovni je sud učitelj ujednačenosti stvorenoga svijeta te u načelu uskraćuje bilo kakvo dostojanstvo svim živim stvorovima, uključujući i nas same.«⁹

Prema njegovu viđenju, patentni promoviraju jednu kompleksniju formu komodifikacije, na taj način da ignoriraju bilo kakvu vrijednost organizma na temelju njegova statusa živog bića. Time je koncept vlasništva i komodifikacije proširen preko pukog pojma vlasništva pojedinačnog organizma. Patent dodjeljuje vremenski ograničen monopol prava vlasništva nad čitavom novo stvorenom vrstom. Kass svoj stav potvrđuje riječima:

»Jedna je stvar posjedovati mazgu (kao životinju), a potpuno druga posjedovati mazgu (kao cijelu vrstu). Priznajem, bakterija je daleko od mazge. Ali princip koji se koristi, način razmišljanja i stav prema prirodi je isti, ide do mazge i dalje.«¹⁰

Ova Kassova izjava nagovještava nam kako je ovdje problem prvenstveno s onim što patentiranje oblika života može značiti za pomicanje našeg svjetonazora prema novim perspektivama prirode na način minimiziranja poštovanja za živuće organizme, kao i da je to tendira prema shvaćanju organizama kao objekata ljudske proizvodnje. Kass provokativno zaključuje:

»Ako se genetički modificiran organizam može posjedovati zato što je genetički modificiran, što možemo zaključiti o genetički izmijenjenom ili projektiranom ljudskom biću.«¹¹

Key Dismukes, raniji studijski direktor u *Committee on Vision* u Nacionalnoj akademiji znanosti Sjedinjenih Američkih Država, govori jasno i odlučno o pogrešno usmjerenoj logici koja stoji iza odluke Vrhovnog suda u slučaju Chakrabarty i kasnije odluke Patentnog ureda u vezi s patentiranjem višestaničnih životnih oblika:

⁹ Leon Kass, *Toward a More Natural Science: Biology and Human Affairs*, Free Press, New York 1985., str. 135.

¹⁰ *Ibid.*, str. 151.

¹¹ *Ibid.*

»Raščistimo jednu stvar: Ananda Chakrabarty nije stvorio nov oblik života, on je samo intervenirao u normalne procese kojima rodovi bakterija izmjenjuju genetske podatke kako bi stvorili novi rod s promijenjenom metaboličkom šablonom. Njegova bakterija živi i razmnožava se prema silama koje upravljaju životom stanica. Nedavna dostignuća kod DNK-metoda omogućuju neposredniju biokemijsku manipulaciju bakterijskih gena koje je upotrijebio Chakrabarty, ali i to su samo modulacije bioloških procesa. Mi smo neizmjerljivo daleko od mogućnosti stvaranja života *de novo* i zbog toga sam duboko zahvalan. Argument da je ova bakterija Chakrabartyjev proizvod, a ne djelo prirode, daleko precjenjuje ljudsku moć i otkriva istu oholost i nepoznavanje biologije, koji imaju takav razarajući utjecaj na ekologiju našeg planeta.«¹²

Patenti kao sredstvo kolonizacije i eksproprijacije

Kada je Kolumbo stupio na novootkriveni kontinent, nosio je sa sobom patentno pismo od kralja i kraljice Španjolske. Ovaj dokument (patentno pismo) učinio je otkriće i iskorištavanje cijelog »Novog svijeta« mogućim, legalnim. Patentno je pismo izdano u korist španjolskog kralja od pape Aleksandra VI., čije je pravo izdavanja patentnih pisama, prema uvriježenom tumačenju onoga doba, potjecalo direktno od Boga. Zašto se uopće zamarati pisanjem patentnog pisma? Zato što je za invaziju i eksploataciju tuđe zemlje bilo nužno prvo tu zemlju proglasiti praznom, praznom od pravih ljudi.¹³ S takvom pravnom podlogom u vidu patentnog pisma zemlja se mogla nekažnjeno »otkriti« i »ispuniti« mirne savjesti. U trenutku otkrivanja, »prazna« zemlja postaje kraljevo vlasništvo i kralj kasnije može prepuštati upravljanje i iskorištavanje zemlje drugima. Patentno je pismo služilo za legalizaciju pljačke i stvaranje privatnog vlasništva.¹⁴ Ovaj proces otimačine i kolonizacije nastavlja se i danas, ne više toliko kroz utrku za zemljom koliko kroz utrku za genima. Nagrada je vlasništvo i kontrola nad životnim oblicima koje se patentira i privatizira.¹⁵

¹² Jeremy Rifkin, *Biotehnoško stoljeće*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 1999., str. 76.

¹³ Prema tadašnjem vjerovanju, starosjedilački narodi, Indijanci, nisu smatrani ljudima u punom smislu riječi i zbog toga nisu imali nikakva prava.

¹⁴ Usp. Beth Burrows, »Patents, Ethics and Spin«, u: B. Tokar (ur.), *Redesigning Life?*, str. 238.

¹⁵ Kolika se važnost pridavala zaštiti patentnih prava svjedoči slučaj Samuela Slatera. Richard Arkwright je 1760-ih izumio stroj za pređenje pamuka na vodeni pogon, koji je omogućio industrijsku proizvodnju pamuka i zbog kojeg je Velika Britanija postala svjetska sila u proizvodnji odjeće. Da zaštiti svoju komparativnu prednost i da si osigura tržište u kolonijama za prodaju proizvedene odjeće, engleski je parlament proglasio niz restriktivnih mjera, uključujući zabranu izvoza Arkwrightovog stroja i iseljavanje bilo kojeg radnika koji je radio u tvornici sa strojem. Tko bi prekršio propise bio bi kažnjen globom od 200 funti i osuđen na kaznu zatvora od 12 godina. Toliko su bili strogi u zaštiti patentnih prava. Samuel Slater godinama je radio u tvornici za Arkwrightovim strojem, a 1790. je napustio Englesku, prerušen u seljaka, i došao u SAD. Ondje je, uz financijsku pomoć Mosesa Browna, prema sjećanju napravio Arkwrightov stroj i cijelu tvornicu. Počeo je industrijski proizvoditi odjeću od pamuka i time je na neki način pokrenuo industrijsku revoluciju u SAD-u.

Vandana Shiva je na najbolji mogući način povezala prvotnu kolumbovsku kolonizaciju s današnjom trkom za patentima sljedećim riječima:

»Biopirarstvo je kolumbovsko otkriće petsto godina nakon Kolumba. Patenti su i dalje sredstvo kojim se takvo piratstvo nad bogatstvom ne-zapadnih naroda čuva kao pravo zapadnih sila. Patentima i genetičkim inženjeringom klešu se nove kolonije. Zemlja, šume, rijeke, oceani i atmosfera sad su već odreda kolonizirani, nagriženi i zagađeni. Kapital mora tragati za novim kolonijama na koje će navaliti pa ih eksploatirati kako bi se i dalje akumulirao. Prema mojem viđenju, te su nove kolonije unutarnji prostori u tijelima žena, biljaka i životinja.«¹⁶

Poznati novinar Michael Pollan, u svojoj knjizi *The Botany of Desire*, opisuje svoje iskustvo sjetve i uzgoja Bt-krumpira. Posebno je upečatljiv njegov komentar intelektualnog prava vlasništva, koji glasi ovako:

»Otvarajući i koristeći ovaj proizvod, uputstva me informiraju da sam ja sada ovlašten da uzgojim ovaj krumpir, ali samo jednu generaciju. Usjev koji ću ja zalijevati vodom i njegovati i ubrati je moj, ali i nije moj. To je krumpir koji ću iskopati u rujnu, bit će moj za prehranu i prodaju, ali njegovi geni ostaju intelektualno vlasništvo Monsanto, zaštićen s nekoliko patenata, uključujući patente 5,196,525; 5,164,316; 5,322,938 i 5,352,605. Ako bih sačuvao i jedan gomolj za sjetvu sljedeće godine, nešto što sam rutinski radio prije, prekršio bih savezni zakon.«¹⁷

Nigdje nije tako izražena ova promjena odnosa prema prirodi kao kod stava korporacija. Kako bi osigurale patente na život i životne forme, korporacije tvrde kako su sjeme i biljke njihovi izumi i zbog toga ih treba zaštititi patentnim pravima. Korporacije zbog toga promatraju prirodu i njenu mrežu života koja se stalno obnavlja kao »kradljivicu« njihove imovine. Tijekom rasprave oko ulaska tvrtke Cargill na tržište Indije 1992. godine, direktor Cargilla ponosno izjavljuje:

»Mi donosimo indijskim farmerima pametnu tehnologiju koja sprečava pčele u uzurpiranju peludi.«¹⁸

Tijekom pregovora o zaštiti okoliša, koji su vođeni pod pokroviteljstvom Ujedinjenih naroda, Monsanto je stavio u optjecaj pismo sudionicima u kojemu između ostaloga piše kako »korovi kradu energiju sunca«. ¹⁹ Pogled na

Njegovo je postignuće bilo prepoznato i nagrađeno za njegova života: postao je bogat i smatran je velikim američkim junakom. I danas se smatra ocem američke industrijske proizvodnje. Samuel Slater očito je bio kršitelj patentnih prava i kradljivac intelektualnog vlasništva, no upravo je zahvaljujući tome postao američki heroj.

¹⁶ Vandana Shiva, *Biopirarstvo. Krađa prirode i znanja*, DAF, Zagreb 2006., str. 13.

¹⁷ Michael Pollan, *Botany of Desire*, Random House, New York 2001., str. 53.

¹⁸ Vandana Shiva, *Stolen Harvest. The Hijacking of the Global Food Supply*, Zed Books, London 2000., str. 16.

¹⁹ Ibid.

svijet koji definira oprašivanje biljaka kao »pčelinju krađu« i tvrdnja kako neželjene biljke »krađu energiju sunca« usmjeren je na »krađu žetve prirode« (*nature's harvest*) na način da se otvoreno i slobodno oprašivanje usjeva zamijeni hibridima i sterilnim sjemenom, te da se uništi bioraznolikost bilja upotrebom herbicida poput Monsantoovog *Roundupa*. U ekološkom smislu, kada trošimo više nego što nam treba, mi zbog pohlepe iskorištavamo prirodu i u biti krademo od nje. U korporativnom gledanju na svijet i život, sposobnost prirode da se obnovi i održava sama od sebe po njihovom je mišljenju krađa njihove imovine. Takav pogled na svijet zamjenjuje obilje oskudicom, plodnost neplodnošću, čini krađu prirode imperativom tržišta i sve ovo skriva pod krinkom učinkovitosti i produktivnosti.²⁰

Prema podacima koje je objavio Patentni ured Sjedinjenih Američkih Država 2002. godine, prvi je patent izdan 1790. godine, a do 2002. godine je u upotrebi preko 3,5 milijuna patenata.²¹ Tvrtke u Sjedinjenim Američkim Državama potrošile su u dvije godine preko 20 milijardi dolara na kupovinu patenata i parničenja oko patenata.²²

Međunarodna konvencija za zaštitu novih biljnih sorti, izglasana 1991. godine (UPOV 91), stavlja još veći naglasak na zaštitu intelektualnih prava vlasnika sjemena. Ova se zaštita proteže do te mjere da zabranjuje razmjenu zaštićenog sjemena među poljoprivrednicima (uključujući razmjenu kroz prodaju, trampu ili darovanje) i ograničava praksu čuvanja sjemena (uobičajenu među većinom poljoprivrednika u zemljama u razvoju) i na taj način tjera poljoprivrednike na kupovinu novog sjemena svake godine.²³

U današnjoj ekonomiji, baziranoj na znanju, intelektualna je imovina po vrijednosti nadmašila vrijednost fizičke imovine poput zemlje, strojeva ili rada, te je postala osnova za vrijednost imovine korporacije. »*Life science* korporacije« osiguravaju i štite informacije i tehnologiju putem patentnog monopola. Pokazujući vrijednost intelektualne imovine, na naslovnici godišnjeg izvještaja za 1997. godinu, novoosnovana korporacija Novartis ponosno je istaknula kako imaju u vlasništvu preko 40.000 patenata.²⁴ Danas je taj broj nesumnjivo još i veći.

²⁰ Usp. *ibid.*, str. 17.

²¹ Usp. Kathleen Merrigan, »Principles Driving U.S. Governance of Agbiotech«, u: Iain Taylor (ur.), *Genetically Engineered Crops. Interim Policies, Uncertain Legislation*, Haworth Food & Agricultural Products Press, New York 2007., str. 222.

²² Usp. Charles Duhigg, Steve Lohr, »The Patent, used as a Sword«, *The New York Times*, 7. 10. 2012.

²³ Usp. ETC Group, *Putting the Cartel before the Horse... and Farm, Seeds, Soil, Peasants, etc. Who Will Control Agricultural Inputs (2013.)*, <http://www.etcgroup.org/sites/www.etcgroup.org/files/CartelBeforeHorse11Sep2013.pdf>.

²⁴ Usp. Hope Shand, »Gene Giants: Understanding the 'Life Industry'«, u: B. Tokar (ur.), *Re-designing Life?*, str. 227.

Zaštita intelektualne imovine novost je u pravnim sustavima čak i razvijenih zemalja. Francuska je, primjerice, počela patentirati lijekove 1958. godine, Savezna Republika Njemačka 1968. godine, Japan 1976. godine, a Švicarska 1977. godine.²⁵ Dozvolivši da ljudski, životinjski i biljni život bude komercijaliziran, Patentni je ured SAD-a premjestio životne forme iz okruženja prirode u okruženje industrije, gdje su postali vlasništvo i proizvod ljudske inovacije. Reduciranjem ljudi, životinja i biljaka na instrumente i sirovinu za potrebe tržišta, mijenja se također i njihov identitet te uloge koje imaju u društvu, svijetu i prirodi.

Patentna zaštita genetički modificiranih usjeva i poljoprivrednici

Da bismo razumjeli kolika je moć korporacija u današnjem svijetu potrebno je samo proučiti povijest vodeće biotehnoške korporacije – Monsanto. Ako treba nekoga imenovati u potrazi za odgovorom tko je zaslužan za pojavu i komercijalizaciju genetički modificiranih usjeva, odgovor je: Monsanto. Zašto je Monsanto toliko odlučan u nametanju svojeg patentiranog genetički modificiranog sjemena poljoprivrednicima diljem svijeta? Odgovor leži u patentnoj zaštiti. Herbicid *Roundup* ključni je proizvod u prodajnoj mreži Monsanto, a patentna zaštita za njega istekla je 2000. godine. Budući da gotovo polovica prodaje dolazi od prodaje *Roundupa* (gotovo 2,8 milijardi dolara godišnje),²⁶ bila je potrebna strategija kako nastaviti prodaju a da profit ne opadne već, ako je moguće, da bude još veći. Genetički modificirani usjevi otporni na djelovanje *Roundupa* bili su garancija da profit neće opasti, nego će – kako je vrijeme pokazalo – još više narasti, zbog tehnološkog sporazuma koji svaki poljoprivrednik mora potpisati prilikom kupovine. Isti postupak produženja patentne zaštite događa se i danas. Budući da uskoro ističe patentna zaštita za »prvu generaciju« genetički modificiranih usjeva, Monsanto uvodi »drugu generaciju« genetički modificiranog sjemena koje ima više modificiranih gena, a opet ima patentnu zaštitu.²⁷

Monsanto je najbolji primjer moći korporacija u odnosu prema poljoprivrednicima. Prema izvješću nevladine udruge *Center for Food and Safety*,

²⁵ Usp. B. Burrows, »Patents, Ethics and Spin«, str. 240.

²⁶ Usp. Helena Paul, Ricarda Steinbrecher, Hungry Corporations. *Transnational Biotech Companies Colonise the Food Chain*, Zed Books, London 2004., str. 22.

²⁷ Pod izrazom »stacked gene event« misli se prvenstveno na genetičko modificiranje više gena u jednoj biljci. Monsanto od 2009. godine ima na tržištu tzv. *SmartStax* usjeve, koji imaju čak osam genetički modificiranih svojstava, otpornosti na djelovanje herbicida i proizvodnju insekticida. Više o *SmartStax* liniji proizvoda vidi na <http://www.monsanto.com>.

Monsanto je od 1997. do 2004. godine podnio 90 tužbi za povredu patentnih prava u 25 saveznih država u Sjedinjenim Američkim Državama protiv 147 farmera i 39 poljoprivrednih tvrtki.²⁸ Novinari *Vanity Faira* navode kako je Monsanto unajmio privatne istražitelje kako bi snimao poljoprivrednike, krišom prisustvovao sastancima mještana i ispitivao doušnike o događanjima na pojedinim poljoprivrednim imanjima.²⁹ Već 2003. godine Monsanto je imao poseban odjel sa 75 zaposlenika i godišnjim budžetom od 10 milijuna dolara, čija je jedina svrha bila istraživati i sudski goniti poljoprivrednike koji krše Monsantoova patentna prava.³⁰ Do prosinca 2012. godine broj tužbi koje je podnio Monsanto popeo se na 142, protiv 410 poljoprivrednika, 56 poljoprivrednih tvrtki u 27 saveznih država u SAD-u.³¹ Ukupna odšteta u 72 presude koje su donesene u korist Monsanto iznosi 23.675.820,99 dolara.³² Najveća sudski dosuđena odšteta bila je 3.052.800 dolara, a najmanja 5.595 dolara.³³

U mnogim su slučajevima stvarni troškovi puno veći od same odštete, budući da uključuju naknadu za svjedočenje sudskih vještaka, zatezne kamate, trošak odvjetnika tužitelja, trošak testiranja polja i sl. Na primjer, u slučaju *Monsanto Co. et al. vs. Thomson et al.*, koji je uključivao dva tužitelja, korporaciju Monsanto i Delta Pine, ne samo da su optuženici morali platiti 447.797,05 dolara Monsanto i 222.748 dolara Delta Pineu u odšteti nego su platili i dodatne naknade za troškove Monsantoovog odvjetnika od 279.741 dolara, zatim 57.469,13 dolara za troškove i rashode, 75.545,83 dolara za testiranje polja, kao i dodatni trošak za Delta Pine u iznosu od 82.281,75 dolara za troškove odvjetnika i 5.801 dolara za ostale troškove.³⁴

Poljoprivrednik iz savezne države Tennessee tužen je od strane Monsanto i osuđen na osam mjeseci zatvora zbog toga što je sakrio za prijatelja kamion požnjevenog sjemena pamuka. U presudi je stajalo kako je, osim kazne zatvora, dužan platiti Monsanto preko 1,7 milijuna dolara odštete zbog svog prekršaja.³⁵

Da Monsanto nije usamljen u svojoj praksi govori podatak da je druga najveća svjetska sjemenarska korporacija DuPont unajmila najmanje 45 istra-

²⁸ Usp. Center for Food Safety, *Monsanto vs. U.S. Farmers*, http://www.centerforfoodsafety.org/files/cfsmonsantovsfarmerreport_11305.pdf.

²⁹ Usp. Donald Barlett, James Steele, »Monsanto's Harvest of Fear«, *Vanity Fair*, 5/2008.

³⁰ Usp. Center for Food Safety, *Seed Giants vs. U.S. Farmers*, http://www.centerforfoodsafety.org.php53-2.ord1-1.websitetestlink.com/files/seed-giants_final_04424.pdf.

³¹ Usp. *ibid.*

³² Usp. *ibid.*

³³ Usp. *ibid.*

³⁴ Usp. *ibid.*

³⁵ Usp. Denise Caruso, *Intervention*, Hybrid Vigor Press, San Francisco 2006., str. 136.

žitelja u 2012. godini, koji su istraživali podatke o sjetvi i kupovini sjemena kanadskih farmera. No, DuPont ne staje samo na ovome: u 2013. godini proširuju svoje djelovanje na Sjedinjene Američke Države, gdje djeluje tim od 35 istražitelja s istim ciljem.³⁶

Slučaj Moea Parra, »čistača sjemena« iz Indiane, savršeno opisuje taktiku koju koriste biotehnološke korporacije. Poljoprivrednici koji žele sačuvati sjeme za ponovnu sjetvu trebaju pomoć »čistača sjemena«, koji posjeduju posebnu opremu s kojom odstranjuju pljevu i korov iz požnjevenog sjemena, te na taj način pripravljaaju sjeme za ponovnu sjetvu. Monsanto je tužio Parra zbog »pružanja pomoći i poticanje« poljoprivrednika na čuvanje sjemena za ponovnu sjetvu, tako što im je pomogao u čišćenju sjemena. Parr nije znao koje je sjeme zaštićeno patentnim pravima a koje nije, budući da ne provodi genetičko testiranje sjemena koje mu donesu klijenti. Prije nego što je uopće stupio nogom u sudnicu, Parr je imao 25.000 dolara troškova. Visina parničkih troškova dovela je Parra do toga da pristane na stroge uvjete nagodbe koje je predložio Monsanto. Prema vlastitom priznanju, Parr je izgubio gotovo 95 posto bivših klijenata koji ne žele imati nikakve veze s njim, u strahu da će i oni biti tuženi od strane Monsanto.³⁷

Osim što poljoprivrednike veže »tehnološkim sporazumom«, čime ih dovede u stalnu opasnost od potencijalne povrede patentnih prava, Monsanto zahtijeva da se u slučaju pravnog spora sudski proces vodi pred sudom u St. Louisu,³⁸ gdje se nalazi sjedište tvrtke.³⁹ Slično zahtijeva i korporacija Pioneer u svojoj verziji »tehnološkog sporazuma«, gdje navodi da će se svi zahtjevi regulirati prema zakonima savezne države Iowe i da će se svi parnični postupci voditi u Wilmingtonu, Delaware.⁴⁰

Nije nikakvo čudo da se farmeri nalaze u nepovoljnom položaju u slučaju sudskog spora. Zbog toga su mnogi farmeri prisiljeni sklopiti izvansudsku nagodbu s Monsanto, s ciljem okončanja sudskog postupka i smanjenja parničkih troškova. Prema Monsanto, vlastitim podacima, do 2006. godine su farmeri platili izvansudske odštete u visini od 85 do 160 milijuna dolara.⁴¹ Nisu svi poljoprivrednici ustuknuli pred prijetnjama Monsanto i ostalih biotehnoloških korporacija. Jedan od njih je Percy Schmeiser, čovjek koji je zbog

³⁶ Usp. Centre for Food Safety, *Seed Giants vs. U.S. Farmers.*

³⁷ Usp. *ibid.*

³⁸ Pojedini autori ovu činjenicu ističu kao primjer pristranosti suda u slučajevima koje Monsanto pokreće protiv poljoprivrednika, budući da je Monsanto jedna od najvećih korporacija u St. Louisu, što suci barem nesvjesno imaju u vidu kada presuduju u slučajevima povezanim s Monsanto.

³⁹ Usp. Centre for Food Safety, *Seed Giants vs. U.S. Farmers.*

⁴⁰ Usp. *ibid.*

⁴¹ Usp. *ibid.*

svoje ustrajne i nepopustljive borbe za slobodu postao simbol otpora protiv samovolje korporacija.

Monsanto protiv Percyja Schmeisera

Percy Schmeiser, poljoprivrednik iz zapadne Kanade, bavio se uzgojem konvencionalne uljane repice (*canola*), dok jednog dana nije poprskao korov uz svoje polje *Roundupom* i primijetio da mu je polje kontaminirano genetički modificiranim uljanom repicom. Budući da je ostavljao svoje sjeme za sljedeću sjetvu, cijela zaliha sjemena za sjetvu bila je kontaminirana. Uskoro ga je posjetio predstavnik Monsanto, koji je uzeo, bez njegova pristanka, uzorak usjeva. U usjevu su utvrdili prisutnost genetički modificirane *Roundup Ready* uljane repice otporne na *Roundup* herbicid. Ako je Monsanto genetički modificirana uljana repica posijana bez plaćanja tehnološke naknade od 38 kanadskih dolara po hektaru i potpisanog ugovora između Monsanto i poljoprivrednika, slijedi tužba zbog povrede patentnih prava, čak i ako su se genetički modificirane biljke našle u polju slučajno, zbog prijenosa peludi ili međusobne oplodnje.⁴² Monsanto je tužio Schmeisera sudu zbog povrede patentnih prava. U sudskom postupku presuđeno je u korist Monsanto, sud je utvrdio da je Schmeiser pravno odgovoran, bez obzira na njegovu tvrdnju kako je genetički modificirano sjeme otpuhano u njegovo polje. U presudi piše:

»Budući da nije bitno kako se sjeme poljoprivrednika, šumara ili vrtlara kontaminiralo genetički modificiranim sjemenom, da li kroz međusobnu oplodnju, prijenosom peludi uz pomoć vjetra, pomoću pčela, direktnim prijenosom sjemena ili prilikom transporta, uzgajivač više ne posjeduje svoje sjeme ili biljku prema patentnom zakonu i oni postaju Monsantoovo vlasništvo. Razina onečišćenja nije bitna, da li je u pitanju 1 % ili 2 %, 10 % ili više, sjeme i biljke i dalje pripadaju Monsanto. Nevažno je kako se dogodilo onečišćenje ili odakle dolazi.«⁴³

Presuda je pokazala svu apsurdnost patentne zaštite sjemena jer po logici sudske presude svako sjeme koje slučajno padne i izraste u genetički modificiranu biljku po patentnoj zaštiti »čudesno« postaje Monsantoovo vlasništvo, a poljoprivrednik nema nikakva prava na njega. Presuda je koštala Schmeisera gubitka sjemena za sjetvu, koje je čitav život skupljao i istraživao (sijao je svoje sjeme, a prema sudskoj presudi morao ga je uništiti) i potrošio je na

⁴² Usp. Percy Schmeiser, »Genetic Contamination and Farmers' Rights«, *Synthesis/Regeneration*, 29/2002.

⁴³ Usp. Institute for Science in Society, *Who Owns Life, Not Monsanto?*, <http://www.i-sis.org.uk/whoOwnsLifeNotMonsanto.php>.

sudske troškove svu svoju životnu ušteđevinu.⁴⁴ Nevjerojatno zvuči podatak objavljen u časopisu *Ecologist*:

»Korporacija (Monsanto) poslije je priznala kako Schmeiser nije pribavio sjeme ilegalno, ali kako kažu, to nije ni važno. Ono što je važno jest da Monsanto tvrdi kako je pronašao neke svoje genetički modificirane biljke u jarku uz Schmeiserovo polje (treba imati na umu kako biljke nisu pronađene u Schmeiserovom polju), a to znači da je poljoprivrednik povrijedio patent tvrtke.«⁴⁵

Schmeiser vjeruje da je »Monsanto izgubio pravo na svoju ekskluzivnost (svoj patent kada je izgubio kontrolu nad svojim izumom)«. ⁴⁶ Stručnjak za poljoprivredu Brian Helweil ironično je komentirao presudu u ovom slučaju na sljedeći način:

»Ovo je apsurdna situacija, to je kao da vam netko odbaci smeće na vašu zemlju i tada vas optuži za njegovu krađu.«⁴⁷

Nakon gubitka sudske presude, Schmeiser je uputio žalbu Vrhovnom sudu Kanade. Ni Monsanto nije ostao miran nego je, pored tužbe za povredu patentnih prava, podigao još jednu tužbu, tražeći od Schmeisera plaćanje milijun dolara na ime sudskih troškova, kazne i nematerijalne štete. Za svaki slučaj, Monsanto je podigao i treću tužbu protiv Schmeisera, u kojoj traži sudsku zabranu stavljanja kuće i poljoprivredne mehanizacije pod hipoteku, čime je želio prisiliti Schmeisera da odustane od tužbe jer neće biti u mogućnosti plaćati troškove svoje obrane. Može se reći da je Monsanto iskoristio slučaj Percyja Schmeisera kao test pomoću kojeg bi vidio koliko daleko može ići u zaštiti svojih patentnih prava na štetu prava poljoprivrednika. O tome je svoje mišljenje izrekao Schmeiser:

»U jednom trenutku Monsanto je imao 19 odvjetnika na sudu, a ja sam imao jednog. Ovdje govorimo o zastrašivanju.«⁴⁸

Schmeiser je u postupku pred Vrhovnim sudom postavio nekoliko važnih pitanja:⁴⁹

⁴⁴ Usp. Soil Association, *Seeds of Doubt. North American Farmers' Experiences of GM Crops*, <http://www.soilassociation.org/LinkClick.aspx?fileticket=6lQJZLPalqo%3D&tabid=1326>.

⁴⁵ Usp. Edward Goldsmith, »Percy Schmeiser – the Man that Took Monsanto«, *Ecologist*, 1. 5. 2004.

⁴⁶ Usp. P. Schmeiser, *Genetic Contamination and Farmers' Rights*.

⁴⁷ Usp. Andy Rees, *Genetically Modified Food. A Short Guide for the Confused*, Pluto Prees, London 2006., str. 88.

⁴⁸ Usp. Institute for Science in Society, *Who Owns Life, Not Monsanto?*.

⁴⁹ Usp. *ibid.*

- Mogu li živi organizmi, sjemenke, biljke, geni, uključujući i gene čovjeka, biti u vlasništvu i zaštićeni korporativnim patentima na intelektualno vlasništvo?
- Mogu li genetički modificirana svojstva u biljci⁵⁰ postati štetni korov, koji onda postaje otporan na djelovanje herbicida i postaje superkorov?
- Mogu li prava poljoprivrednika da uzgajaju konvencionalne ili organske usjeve biti zaštićena, posebno organski usjevi?
- Mogu li poljoprivrednici zadržati svoje staro pravo čuvanja sjemena i dalje ih razvijati ako to žele?
- Tko je vlasnik života? Ima li itko pravo, bio to pojedinac ili korporacija, patentirati viši životni oblik?

Odgovore na pitanja koja je Schmeiser postavio pred Vrhovnim sudom još uvijek tražimo i time se nastavlja borba između svemoćnih korporacija i onih s druge strane, koja uključuje poljoprivrednike, aktiviste, nevladine udruge i sve koji se protive svemoći korporacija.

Vrhovni je sud 2004. godine donio presudu u kojoj stoji da je Schmeiser kriv zbog povrede patentnih prava, no budući da se nije time financijski okoristio nije trebao platiti Monsantoove sudske troškove. Ova presuda izazvala je veliku pozornost, budući da je još jednom potvrđena apsolutna zaštita patentnih prava na genetički modificirano sjeme. Ključni problem u presudi, zbog koje je Schmeiser izgubio spor, postotak je kontaminacije genetički modificiranog sjemena u polju. Monsanto tvrdi da je u uzorku koji je neovlašteno uzet sa Schmeiserovog polja otkrivena devedeset i osam postotna prisutnost⁵¹ genetički modificiranog sjemena. Schmeiser ne vjeruje u to i tvrdi da je njegovo sjeme, o kojem je riječ, bilo puno ljuski sjemena, dok je ono korišteno kao dokaz na sudu bilo čisto.⁵² Bez obzira na postotak kontaminacije, ostaje činjenica koju priznaju i Monsanto i sud, da se Schmeiser nije financijski okoristio genetički modificiranim sjemenom, budući da polja nije špricao herbicidom *Roundup*.

Nakon presude Vrhovnog suda Schmeiser je imao problem kako se riješiti genetički modificiranog sjemena koje je ostalo na polju. Tražio je od Monsan-

⁵⁰ Ovdje se Schmeiser referira na slučaj, kada neke biljke, primjerice genetički modificirana soja ostane na polju nakon sjetve i sljedeće sezone iskljija, a polje je zasijano drugom vrstom usjeva. U tom slučaju genetički modificirana soja, budući da je otporna na djelovanje herbicida postaje korov jer šteti rastu novog usjeva.

⁵¹ Monsanto je ovo bio ključni argument u tvrdnji kako je Schmeiser namjerno sijao njihov sjeme, iako sudska presuda naglašava kako visina onečišćenja nije uopće bitna.

⁵² Usp. P. Schmeiser, *Genetic Contamination and Farmers Rights*.

ta da ukloni svoju imovinu (genetički modificirano sjeme) s njegovog polja. Iz Monsanto su mu poslali potvrđan odgovor uz uvjet da potpiše ugovor o tajnosti koji on nije želio potpisati. Kada je Schmeiser rekao kako će on očistiti genetički modificirano sjeme, iz Monsanto su mu poručili da je u pitanju njihova imovina i da je ne može uklanjati bez njihove suglasnosti. Na kraju je Schmeiser uz pomoć susjeda očistio polje, platio 640 kanadskih dolara susjedima za pomoć i račun poslao Monsanto zahtijevajući od njih plaćanje računa. Budući da iz Monsanto nisu željeli platiti račun, Schmeiser ih je tužio sudu. Ova tužba izazvala je veliku medijsku pozornost. Sud se složio sa Schmeiserovim zahtjevom i predstavnik Monsanto morao je platiti račun od 640 dolara, te još 20 dolara sudskih troškova.⁵³ Schmeiser je komentirao presudu riječima:

»Ovo je bila velika pobjeda ne samo za nas nego i za sve poljoprivrednike širom svijeta jer je napravljen presedan prema kojem korporacija mora snositi odgovornost za onečišćenje i platiti troškove čišćenja.«⁵⁴

Percy Schmeiser je postao prvi poljoprivrednik u povijesti koji je uspješno tužio Monsanto zbog odgovornosti za štetu koju je napravilo genetički modificirano sjeme. Cijeli je postupak u konačnici trajao gotovo deset godina, od prve presude do konačne Schmeiserove pobjede.

Sporazum *Trade-Related Aspects of Intellectual Property Rights* (TRIPS)

Svjetska trgovinska organizacija (World Trade Organization – WTO) donijela je sporazum o zaštiti intelektualnog prava vlasništva (*Trade-Related Aspects of Intellectual Property Rights* – TRIPS), koji je stupio na snagu 1995. godine i obavezujući je za sve zemlje članice WTO-a. TRIPS je osmišljen s ciljem olakšavanja prodaje korporacijama, posebno prodaje genetički modificiranog sjemena, usjeva i hrane na globalnoj razini, neovisno o državnim granicama. TRIPS ostaje kamen spoticanja za zemlje koje su zabrinute zbog mogućnosti da zemlje koje imaju razvijenu biotehnološku industriju, poput Sjedinjenih Država, iskoriste TRIPS kako bi preuzeli tržište sjemena i ostalih roba. Kritičari smatraju kako ovaj sporazum potiče pljačku resursa zemalja u razvoju od strane biotehnoloških korporacija, budući da je efektivno globalizirana patentna zaštita koja daje biotehnološkim korporacijama pravo da zaštite svoj izum (a to je genetički modificirano sjeme) u svim zemljama članicama WTO-a, i to na 20 godina. Ovaj sporazum daje korporacijama poticaj da pri-

⁵³ Usp. Institute for Science in Society, *Who Owns Life, Not Monsanto?*.

⁵⁴ Ibid.

svoje (piratiziraju) i patentiraju vrste sjemena koje su lokalni poljoprivrednici generacijama razvijali. Korporacije će monopolizirati i prodavati ono što je nekad bilo slobodno, pravo čuvanja sjemena od sjetve do sjetve. Posljedica ovog korporativnog monopola uništiti će raznolikost usjeva i erodirati prava poljoprivrednika.⁵⁵

Vandana Shiva primjećuje kako je prije TRIPS-sporazuma svaka država imala svoj zakon o zaštiti intelektualnog prava vlasništva, koji je bio prilagođen njihovim etičkim i socio-ekonomskim uvjetima. Navodi primjer Indije koja u svom zakonu o zaštiti intelektualnog prava vlasništva isključuje mogućnost patentiranja lijekova i hrane s ciljem sprečavanja »profitiranja na životu i smrti«. ⁵⁶ Koliko je ovaj sporazum važan za svakodnevni život milijuna ljudi, posebno onih koji žive u zemljama u razvoju, najbolje opisuju riječi Vandane Shiva:

»TRIPS je sporazum koji će najviše utjecati na ljudska prava na hranu, zdravlje, stanovanje i kreativnost u kontekstu globalizacije. On konačno ograda javnu i zajedničku domenu, oboje kao domenu kulturne i socijalne kreativnosti i produktivnosti, kao domenu gdje su javni interes i ljudska prava na osnovne potrebe poput zdravlja i prehrane zaštićeni.«⁵⁷

Ambasador iz jedne afričke zemlje, na susretu Svjetske trgovinske organizacije u Seattleu 1999. godine, rekao je da će TRIPS:

»... stvoriti potencijal za katastrofalne sukobe između tehnološki naprednih i manje tehnološki naprednih zemalja. To će ugroziti tradicionalna prava poljoprivrednika i lokalnih zajednica diljem svijeta.«⁵⁸

Kristin Dawkins, analitičarka s Institute for Agriculture and Trade Policy, organizacije koja se protivi sve jačem utjecaju korporacija na poljoprivredu, jezgrovito je artikulirala stav protivljenja:

»Intelektualna prava vlasništva daju izumiteljima monopol u zamjenu za njihove izume koji su korisni za društvo, privilegij koji Sjedinjene Američke Države tumače kao pravo korporacija da privatiziraju biljke, životinje i druge oblike života. Monopolistička kontrola biljaka doprinosi uništenju sigurnosti opskrbe hranom i istraživanja koja se vrše u javne svrhe, kao i gubitku biološke raznolikosti i zdravlja okoliša. Gotovo sve svjetske nacije izgubile su svoje pravo da odrede ravnotežu između privatne i javne dobrobiti i da time zadovolje svoje nacionalne potrebe. Umjesto toga,

⁵⁵ Usp. A. Rees, *Genetically Modified Food*, str. 20.

⁵⁶ Usp. Vandana Shiva, »TRIPS, Human Rights and the Public Domain«, *The Journal of World Intellectual Property*, 7 (5/2004), str. 670.

⁵⁷ Ibid., str. 665.

⁵⁸ D. Caruso, *Intervention*, str. 136.

one moraju biti u skladu s jednim međunarodnim standardom koji je dizajniran tako da otvori njihova tržišta interesima međunarodnih korporacija.«⁵⁹

TRIPS je također proširio opseg patentiranja na životne oblike, iako u samom tekstu, u članku 27.3 (b), piše:

»Članice mogu također izuzeti od patentiranja: (b) biljke i životinje osim mikroorganizama, a u biti i biološke postupke za proizvodnju biljaka ili životinja osim ne-bioloških i mikrobioloških postupaka. Međutim, članice će pružiti zaštitu biljnih vrsta bilo patentima ili učinkovitim *sui generis* sustavom ili kojom kombinacijom njih. Odredbe ovog podstavka bit će preispitane četiri godine nakon dana stupanja na snagu Sporazuma Svjetske trgovinske organizacije.«

Prema tumačenju Vandane Shiva, ovaj članak prisiljava države na promjenu zakona o patentiranju kako bi se uveli patenti na život i zakonodavne zaštite biljnih vrsta. Prvi dio članka bavi se patentiranjem života. Na prvi pogled, to izgleda kao da članak govori o isključenju biljaka i životinja od mogućnosti patentiranja. Međutim, izrazi kao što su »osim mikroorganizama« te biljke i životinje proizvedene pomoću »ne-bioloških i mikrobioloških postupaka« čine patentiranje mikroorganizama, biljaka i životinja genetičkim inženjeringom modificiranih organizama obaveznim. Budući da su mikroorganizmi živi organizmi, čineći njihovo patentiranje obaveznim dolazimo do onoga što Shiva zove »skliskim terenom« koji vodi do patentiranja svega života.⁶⁰

Spomenimo i zanimljivost da je Komisija za prava intelektualnog vlasništva, zadužena za pisanje teksta TRIPS-sporazuma, bila sastavljena od predstavnika 13 vodećih korporacija iz SAD-a, uključujući Monsanto i DuPont.⁶¹ James Enyart, predstavnik Monsanto u toj komisiji, o svojoj ulozi kaže:

»Naša trilateralna grupa bila je u stanju iz zakona naprednijih zemalja izvući osnovno načelo za zaštitu svih oblika intelektualnog vlasništva. Umjesto da svoje zamisli prodajemo kod kuće otišli smo u Ženevu, gdje smo svoj dokument podnijeli članovima tajništva GATT-a.⁶² Također smo iskoristili priliku da ga pokažemo predstavnicima mnogih zemalja koje imaju sjedište u Ženevi. Ovo što sam vam upravo opisao apso-

⁵⁹ Kristin Dawkins, »Intellectual Property Rights and Privatization of Life«, *Foreign Policy in Focus*, 4 (4/1999), str. 5.

⁶⁰ Usp. V. Shiva, »TRIPS, Human Rights and the Public Domain«, str. 666.

⁶¹ Usp. A. Rees, *Genetically Modified Food*, str. 20.

⁶² *General Agreement on Tariffs and Trade* (GATT) – *Opći sporazum o carinama i trgovini*. GATT je i međunarodna organizacija i multilateralni ugovor, sa sjedištem u Ženevi, čiji je temeljni cilj smanjiti ili ukloniti carine i druge prepreke trgovini te liberalizirati svjetsku trgovinu. GATT je forum za rješavanje međunarodnih trgovinskih sporova održavanjem krugova pregovora. GATT, kao sporazum, regulira međunarodne trgovinske probleme kao što su kvantitativna ograničenja, antidampinške mjere, izjednačujuće carine, uvozne dažbine, carine (*customs duties*) i subvencije.

lutno je bez presedana u GATT-u. Industrija je shvatila najveći problem međunarodne trgovine. Pronašla je rješenje, svela ga na konkretan prijedlog i prodala ga našoj i ostalim vladama. Industrija i svjetski trgovci istovremeno su igrali ulogu bolesnika, dijagnostičara i liječnika koji propisuje lijek.«⁶³

Nije nikakvo čudo da je TRIPS napisan izrazito u korist multinacionalnih korporacija, koje nisu gubile ni trenutka u iskorištavanju prednosti koje on donosi. Do 2001. godine ostvarile su patentna prava na tisuće patenata na usjeve za hranu, što potvrđuje podatak kako svega šest korporacija kontrolira 74 % svih patenata na genetički modificirane usjeve.⁶⁴ Rast tržišnog udjela nastavlja se i danas. Tako su u 2011. godini tri najveće korporacije (Monsanto, DuPont i Syngenta) na svjetskom tržištu sjemena držale udio od 53,4 %, za razliku od 1996. godine kada su držale 22 %.⁶⁵

Poznati kolumnist *Guardiana* George Monbiot u svojoj je kolumni o opasnostima genetički modificiranih usjeva i hrane istaknuo najveću opasnost:

»Glavni problem, stalno i namjerno ignoriran od strane vlasti, mnogih znanstvenika, većine medija, jest korporativno preuzimanje lanca opskrbe hranom. Patentiranjem umetnutih gena i tehnologije povezane s njom, kupovinom konkurentskih prodavača sjemenja i centara za uzgoj sjemena, biotehnoške korporacije mogu vršiti nadzor nad usjevom u svakoj fazi proizvodnje i prodaje. Poljoprivrednici su time svedeni na kooperante. To će imati poražavajući utjecaj na sigurnost opskrbe hranom u siromašnom svijetu: hrana je uklonjena iz lokalne mreže tržnica, a time i iz usta lokalnih ljudi. Umjesto toga (hrana) teži prema izvorima čvrste valute. Ovaj je problem dodatno kompliciran činjenicom (što je još jedan problem koji je trajno zanemaren) da je većina površina pod genetički modificiranim usjevima namijenjena proizvodnji hrane ne za ljude, već za životinje.«⁶⁶

TRIPS je izglasan kako bi se učinkovito proširila patentna zaštita širom svijeta. U praksi se pokazalo kako građani mnogih država pružaju otpor uvođenju TRIPS-a u zakonodavstvo svojih država. Kako bi osigurale biološku zaštitu patentnih prava na svoje genetički modificirano sjeme, korporacije su izumile tzv. *terminator-tehnologiju*.

***Terminator-tehnologija* kao »konačno rješenje« problema patentne zaštite genetički modificiranih usjeva**

⁶³ Usp. J. Rifkin, *Biotehnoško stoljeće*, str. 69–70.

⁶⁴ Usp. H. Paul, R. Steinbrecher, *Hungry Corporations*, str. 34.

⁶⁵ Usp. ETC Group, *Gene Giants Seek »Philanthropopoly«*, http://www.etcgroup.org/sites/www.etcgroup.org/files/ETCCommCharityCartel_March2013_final.pdf.

⁶⁶ Usp. George Monbiot, »Let's do a Monsanto«, *Guardian*, 10. 6. 2003.

U ožujku 1998. godine Ministarstvu poljoprivrede Sjedinjenih Država i tvrtki Delta & Pine Land zajedno je odobren prvi od mnogobrojnih patenata u Sjedinjenim Državama za genetičku sterilizaciju sjemena ili, kako su mediji to prozvali, »terminator-sjeme«. ⁶⁷ Biotehnoška industrija ovu tehnologiju naziva »tehnološkom restrikcijom upotrebe gena« (*genetic use restriction technologies* – GURT); patent broj 5,723,765 opisuje stvaranje genetički modificirane biljke čiji pelud ili sjeme postaju sterilni kada se otpusti toksin kojega ispušta gen iz bakterije tla *Bacillus amyloliquefaciens*.

Koliku su važnost pridavali ovoj tehnologiji najbolje govori izjava direktora Delta & Pine Land Murraya Robinsona koji je rekao:

»Mi očekujemo da ova nova tehnologija ima globalne implikacije, posebno na tržištima zemalja koje nemaju zakone o patentiranju ili su im ti zakoni preslabi. S oko 1,4 milijarde ljudi koji su ovisni o čuvanju sjemena za sjetvu, terminator-tehnologija obećava nagraditi tvrtku Delta & Pine Land s otvaranjem svjetskog tržišta sjemena prodaji genetički modificiranog sjemena usjeva koje farmeri sada čuvaju i sami ponovno siju.« ⁶⁸

Potpredsjednik kompanije Delta & Pine Land, Harry Collins, o motivu za razvijanje ove tehnologije kaže:

»Razvoj sustava zaštite koji se koristi kod samooplođujućih usjeva jest znanstveni napredak koji će dati sjemenarskim tvrtkama način da pravedno povrate financijska ulaganja koja vode do budućih ulaganja u istraživanje i u konačnici poboljšava prihod samih poljoprivrednika. Sposobnost da se spriječi višestruko korištenje od jedne kupnje poboljšanih sorti samooplođujućih usjeva bit će od koristi svjetskoj poljoprivrednoj zajednici, osiguravajući poljoprivrednicima u svim dijelovima svijeta priliku da dijele prednosti poboljšanog sjemena za sjetvu. Stoljećima stara praksa čuvanja sjemena u stvarnosti je veliki nedostatak za poljoprivrednike trećeg svijeta, koji nemamjerno ostaju prepušteni zastarjelim sortama sjemena, baš zbog toga što izabiru 'lakši put' čuvanja sjemena, umjesto da siju nove, rodnije vrste.« ⁶⁹

Iz ove je izjave vidljiva sva arogancija pobornika ove tehnologije, prema čijem mišljenju tisućljetna praksa čuvanja sjemena za sjetvu postaje smetnjom napretku i razvoju tehnologije, iako je u isto vrijeme jedini smisao ove tehnologije samo u zaštiti vlasničkih prava vlasnika patenata. Pravu svrhu razvoja ove tehnologije izrekao je jedan od njenih izumitelja, genetičar Ministarstva poljoprivrede Sjedinjenih Država Melvin Oliver riječima:

⁶⁷ Izraz »terminator-sjeme« (*terminator seeds*) prvi put je upotrijebila kanadska nevladina udruga RAFI u svome izvještaju, u kojem je javnost upozorila na postojanje ove tehnologije.

⁶⁸ Usp. Finn Bowering, *Science, Seeds and Cyborgs*, Verso, London 2003., str. 113–114.

⁶⁹ Brewster Kneen, *Farmageddon. Food and the Culture of Biotechnology*, New Society Publishers, Gabriola Island 1999., str. 14.

»Naša je misija zaštita poljoprivrede Sjedinjenih Država, kako bismo bili konkurentniji u srazu sa stranom konkurencijom. Bez toga, nema načina da zaštitimo tehnologiju.«⁷⁰

U listopadu 1999. godine Monsanto i AstraZeneca odgovorili su na međunarodni pritisak javnosti tako što su javno obznanili kako neće komercijalizirati terminator-tehnologiju. No do 2000. godine sve velike biotehnoške tvrtke osigurale su sebi patentnu zaštitu na neku vrstu terminator-tehnologije, a tvrtka Delta & Pine Land, koju je 2006. godine kupio Monsanto, nastavila je razvijati ovu tehnologiju unatoč protivljenju javnosti.⁷¹

Narav ove tehnologije izaziva veliku zabrinutost kod javnosti, ali isto tako služi u političke svrhe u demonstriranju mogućnosti koje pruža moderna biotehnologija u transformaciji poljoprivrede. Također je pokazatelj kontradiktorne dinamike modernog kapitalizma. Ojačana redukcionističkom filozofijom, biotehnologija sebe promovira kao stvoritelja života, nepovratno je opredijeljena za smrt živih bića, ljudima sterilizira i demontira prirodni okoliš kako bi im ga mogla prodati kao korporativni izum. Neth Daño iz filipinske ekološke udruge SEARICE opisuje prijetnju terminator-tehnologije za poljoprivrednike riječima:

»Mi radimo sa poljoprivrednicima koji kupe komercijalnu verziju sjemena i nakon pet godina sjeme je toliko promijenjeno da je potpuno neprepoznatljivo svojim tvorcima. Žene odabiru najbolje sjeme svake godine i tijekom vremena riža se sama prilagodi na ekosustav imanja (gdje je posijana). Žene također križaju komercijalne vrste s drugim sojevima riže kako bi uzgojile lokalno prilagođeno sjeme. Terminator-sjeme bi moglo stati svemu tome na kraj, te povećati uniformiranost i ranjivost usjeva. Ono predstavlja prijetnju kulturi dijeljenja i zamjene sjemena koju vode prvenstveno žene.«⁷²

Pristaše biotehnologije zanimljivo opravdavaju upotrebu ove tehnologije. Prema njihovom tumačenju, ova će tehnologija spriječiti neželjeno širenje genetički modificiranih usjeva kroz potencijalno križanje gena s divljim srodnicima. Ovo je način da se zaštiti intelektualna imovina ne zadirući previše u građanske slobode farmera. Terminator-tehnologija omogućuje učinkovit način zaštite patentnih prava i intelektualnog vlasništva od nedozvoljenog korištenja, čak i tamo gdje su patentna prava nedostupna ili se ne može osigurati zaštita. I kao zadnji argument, pristaše naglašavaju da terminator-tehnologija ne utječe toliko na građanske slobode poljoprivrednika kao ugovor o korište-

⁷⁰ Ibid., str. 15.

⁷¹ Usp. ETC Group, *Terminator: The Sequel*, http://www.etcgroup.org/sites/www.etcgroup.org/files/publication/635/01/etcomm95_tsequel_11june07.pdf.

⁷² Ibid.

nju tehnologije,⁷³ čime direktno priznaju kako ugovor o korištenju tehnologije ugrožava slobodan izbor poljoprivrednika i njihovu građansku slobodu.

U mnogim nerazvijenim zemljama nametanje genetički modificiranih usjeva doživljava se kao jedna nova vrsta kolonijalizma i imperijalizma. Zaključujemo riječima kanadskog poljoprivrednika i kritičara genetički modificiranih usjeva Brewstera Kneena, koji o ovome problemu kaže:

»Ne smijemo biti naivni i vjerovati da je namjera modificiranja sjemena i zauzimanja zemlje u tome da se nahrani svijet i spasi okoliš. Prava je namjera steći kontrolu i stvoriti ovisnost. Poput svih imperijalnih i kolonijalnih nastojanja, njihova je svrha steći mogućnost iskorištavanja resursa iz koloniziranih područja i ljudi u korist imperijalnih snaga. Jedina novost u svemu ovome je da su imperijalne snage danas korporacije, a ne kao nekoć države.«⁷⁴

⁷³ Usp. Jack Wilson, »Intellectual Property Rights in Genetically Modified Agriculture«, u: David Castle, Michael Ruse (ur.), *Genetically Modified Foods. Debating Biotechnology*, Prometheus Books, New York 2002., str. 156–157.

⁷⁴ Usp. B. Kneen, *Farmageddon*, str. 180.

Integracijsko skretanje prava

Sažetak

Integracijsko skretanje prava podrazumijeva vrstu vrijednosne »metamorfoze« prava. Na taj se način pravo od svoje pravničke izoliranosti i »samodostatnosti« kreće k integracijskom spajanju s ostatkom svijeta. Ali ne s bilo kojim dijelom svijeta, već s vrijednostima. Dakle, naglasak nije na integraciji s bilo čim ili bilo kim, već s vrijednostima. Jer, integracija bi morala odvesti pravo u neko bolje i »čišće« područje od onog u kojem se pravo sada nalazi, a to je odveć često polje čistog pravničkog voluntarizma. Lijek protiv pravničkog voluntarizma »samodovoljnosti«, koji je direktan rezultat toga, nalazimo u integracijskom spajanju prava i vrijednosti. Na taj način pravo zadržava svoj specifikum i ostaje pravo, ali istovremeno dolazi do njegove vrijednosne »metamorfoze« i skretanja u vrijednosni horizont koji onda postaje ontološka osnova prava. Iako ima duhova koji će ostati na pravničkoj površini koja ispisuje riječi »ali pravo je pravo«, mi skrećemo pravo u vrijednosti koje potom integralističkim putem uključujemo u pravo, čineći da one postanu osnova postojanja i života prava.

Uvod

Pravo se ne smije i ne može izučavati i određivati jednostrano jer pravo »nije izolirana znanost, sama sebi dovoljna, koja se može zatvoriti u osobne tekstove i formule«. ¹ Na taj način »zbog tri riječi koje zakonodavac izmijeni, čitave pravne biblioteke mogle bi se pretvoriti u bezvrijedni papir«. ² No to se ipak događa, osobito u državama s nestabilnim pravnim sistemima. Tako je, ipak, objektivno pravo propis koji je stvorilo društvo, a s ciljem da ostvari solidarnost, što je opet »temeljna činjenica svakog humanog društva«. ³ Ovakvog je mišljenja i Adolf Friedrich Trendelburg, koji pravo shvaća kao dio morala unutar teološke vizije progresivnog razvoja ljudskog svijeta. Tako da pravnici moraju odustati od predodžbe o pravu, koju Oliver Wendel Holmes izražava sljedećim riječima:

¹ Gvido Faso (Guido Fassò), *Istorija filozofije prava*, CID, Podgorica 2007., str. 561.

² *Ibid.*, str. 550.

³ *Ibid.*, str. 564.

»Kada studiramo pravo, ne proučavamo tajnu već dobro poznatu profesiju. Proučavamo ono što ćemo htjeti da se pojavi pred sucima, ili savjetovati ljude na takav način da ih držimo izvan suda.«⁴

Dakle, intergalistički promatrano – pravo je neosnovano svesti na »proročanstva što će sudovi zapravo činiti, i ništa više«.⁵ Stoga što i sâm studij prava nije upoznavanje s pravnim propisima, već promišljanje pravnih pojmova. A pravnici nisu »pokretna« kompilacija pravnih propisa, već osobe koje promišljaju društvenu zbilju, koju kasnije pretvaraju u pravnu stvarnost.

Na taj način konstatiramo neophodnost integralne spoznaje prava, odnosno konstatiramo težnju da se istraži ne samo normativna dimenzija već i vrijednosna i društvena dimenzija prava,⁶ s tim što mi u ovom integracijskom pokušaju podvlačimo vrijednosnu dimenziju, iako ovo isticanje jedne dimenzije možda i nije integracijska »manira«. Kao rezultat sveukupnih procesa integracije razvili su se i različiti integralistički pristupi pravu. Integracija kao da ulazi u »modu« i smatra se nekom vrstom zaštite od slabosti redukcionizma u pravnoj znanosti.⁷ Kod nas postoji bojazan, koju smatramo opravdanom, zbog toga što se integracija u percepciji površnih duhova danas smatra »modernim« pravcem promatranja pravnih pojava. To, nadalje, može značiti da će se takvi duhovi okrenuti od integracijskih nazora u znanosti, čim to više ne bude stvar »mode« ili trenutka.

1. Teorijske pretpostavke integralnog određenja prava

Gdje među pravnim teorijama nalazimo pretpostavke integralizma? Na koje se pravne teorije oslanjamo prilikom integralističkog građenja mjesta

⁴ Oliver Wendel Holmes, Jr., *The Path of the Law*, citirano prema: Conrad Johnson, *Philosophy of Law*, Macmillan, New York 1993., str. 45.

⁵ Ibid., str. 47.

⁶ »Početne korake procesa integracije vezujemo za prvo desetljeće XX. stoljeća, ali tek poslije Drugog svjetskog rata ideja o integraciji pravnih znanosti s društvenim znanostima dobiva širinu i potpunost.« »U procesu integracije zapažaju se sukcesivni 'valovi' integracije. Oni počinju 'očaranošću' rezultatima psihologije i njenom primjenom u sferi prava (teorije Lava Petražickog i Andersa Hagströma), kao i divljenjem za *Bečki krug*. Pedesetih godina zabilježen je snažan utjecaj sociologije i socijalne psihologije, a potom kibernetike i informatike. Zatim se interes usredotočio na normativnu i deontičku logiku, na topiku, teoriju argumentacije, na jezik oksfordske filozofije i na modernu empirijsku lingvistiku. Oživljavanje aksioloških rasprava također se počelo osjećati na mnogo širem polju negoli u prvoj polovici stoljeća, kada se njome bavio samo mali broj pravno-filozofskih škola. Integrativne akcije uspostavile su tijesne veze između pravne znanosti i mnogo širih društvenih znanosti (sociologije, historije, filozofije, političkih znanosti itd.), što dovodi do integracije, ali i do sve veće specijalizacije pravnih znanosti.« Gordana Vukadinović, Radivoj Stepanov, *Teorija prava*, Futura, Petrovaradin 2001., knj. I, str. 253–254.

⁷ Ibid., str. 253.

prava u svijetu vrijednosti te koje od njih čine okosnicu našeg integralističko-vrijednosnog skretanja prava?

Integralno određenje prava nalazimo kod Friedricha Carla von Savignya u »ukorjenjivanju prava u totalitet povijesti i ustanova konkretnih nacionalnih zajednica«. ⁸ Jer pravo je »svojtveno svakom narodu, kao i jezik, običaj, politička organizacija: to su sve međusobno povezani elementi koji čine da je svaki narod, koji ih je svjestan, posebna jedinka i njihov nastanak nije niti slučajan niti proizvoljan«. ⁹ Ni kod Hegela »pravo nije isključivo norma ili vrijednosno načelo, već djelatnost i međuljudski odnosi koji su normama i vrijednostima uređeni«. ¹⁰ Tako »elementi integralizma postoje i u mnogim sociološkim učenjima, npr. u stavu interesne jurisprudencije da se pravno pravilo ne može shvatiti ni primijeniti ako ne uvažimo društvene i pojedinačne interese i vrijednosne sudove koji ga prate«. ¹¹ I Eugen Ehrlich nalazi »središte gravitacije prava« u »samom društvu«, a ne u čistom pozitivnom pravu izraženom kroz zakonodavstvo ili djelatnost sudova. ¹² Dakle, korijen našeg istraživanja nalazi se u onome što on naziva »lebendes Recht«. Tvrđnju da »država cjelokupno pravo proizvodi svojim zakonima« ¹³ shvaća kao veliku grešku. Stavom o »danom« i »konstruiranom« François Géný odbacuje redukcionizam i ideju o potpunosti pravnog poretka i govori o »slobodnom znanstvenom istraživanju«. ¹⁴ Jer: valja »odustati, i u režimu kodifikacije, od traženja potpunog i dovoljnog izvora za pravna rješenja u pisanom zakonu«. ¹⁵ Oslanjajući se na »prirodu stvari«, on smatra da »sistem apstraktnih koncepcija i čisto logičkih konstrukcija izgleda nemoćan u pogledu toga da znanstvenom istraživanju pruži nešto što ne bi bilo samo instrument otkrivanja bez objektivne vrijednosti, koji može sugerirati rješenja, ali nije u stanju sâm pokazati njihovu osnovanost i dokazati njihovu unutrašnju vrijednost i konstantnu istinu«. ¹⁶ Dalje, duh integracije nalazimo u djelima Rudolfa Stammlera i Giorgija Del Vecchija, gdje se naglašavaju normativnost, aksiološka i relacijska dimenzija prava. Naime, ideja prava

»... nema određeni sadržaj kao u tradicionalnom jusnaturalizmu; kao i pojam, ona je čisto formalna. Forma *a priori* pravnosti, sve u svemu, pripada jednako teorijskom

⁸ Nikola Visković, *Pojam prava*, Logos, Split 1981., str. 34.

⁹ G. Faso, *Istorija filozofije prava*, str. 454.

¹⁰ N. Visković, *Pojam prava*, str. 34.

¹¹ Ibid.

¹² G. Faso, *Istorija filozofije prava*, str. 558.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid., str. 559.

¹⁵ Ibid., str. 560.

¹⁶ Ibid.

koliko i praktičnom umu, ima jednako logičko, koliko i etičko značenje, odnosno postavlja se jednako kao unitarni, apsolutni princip saznavanja prava koliko i unitarni, apsolutni princip ljudskog ponašanja u skladu s pravom.«¹⁷

Ovo zato što se pravo definira kao »objektivna koordinacija mogućih radnji između više subjekata prema etičkom principu koji ih određuje, isključujući pri tom osujećivanje«. ¹⁸ Nadalje, neophodno je istaknuti Gurvitchevo traženje temelja »integralnog pravnog iskustva« u »normativnim činjenicama« i definiciji prava kao »pozitivnog poretka koji u jednoj društvenoj sredini predstavlja pokušaj ostvarenja pravde pomoću multilaterarnih pravila«. ¹⁹ Prema Gurvitchevim riječima:

»... pravna pojava je krajnje složena u svojoj antinomičnoj strukturi: u njoj se susreću antinomija i heteronomija, idealni i realni elementi, stabilnost i nestabilnost, poredak i stvaranje, prisila i uvjerenje, društvene nužnosti i ideali, iskustvo i tumačenje, logične ideje i moralne vrijednosti.«²⁰

Nadalje, zabluda je, koja se pojavljuje u pravnoj znanosti, »svođenje specifične stvarnosti prava na stvarnost sasvim druge vrste, normativne, konceptualne, psihološke, sociološke, moralne, sve do golog nasilja i samovolje«. ²¹ Zato je on i htio da na »normativnom faktu, u kojem je vidio izvor »ujedinjujućeg prava«, zasnuje filozofiju, koju je nazivao »transpersonalizam«, s namjerom da pomiri sociologizam, formalistički normativizam i jusnaturalizam«. ²² Ta primjena integralne metode u pravnoj teoriji prava doživljava svoj vrhunac u ideji da je povezivanje vrijednosti i pravnih normi »bitno za svako pravno iskustvo«. ²³

Sasvim primjereno ovome, Emil Lask smatra da se iz »sistema apstraktnih formula vrijednosti može deducirati postojanje pravnih normi«. ²⁴ Dakle, određujući sistem vrijednosti, možemo odrediti mjesto prava u njemu. Zapravo, »nadempirijske vrijednosti«, kako ih Lask naziva, valjalo bi pretvoriti u »samostalne životne sile«. ²⁵ To se može ostvariti »unošenjem« vrijednosti u proces stvaranja i primjene prava. Na taj način, vrijednost putem prava može postati zaista djelotvorna. A pravo može zadobiti »transcendentalno

¹⁷ Ibid., str. 573.

¹⁸ Ibid., str. 581.

¹⁹ N. Visković, *Pojam prava*, str. 35.

²⁰ Gurvitch, *Sociologia*, str. 61–62; cit. prema: N. Visković, *Pojam prava*, str. 33.

²¹ Gurvitch, *L'expérience*, str. 13; cit. prema: N. Visković, *Pojam prava*, str. 33.

²² Gurvitch, *L'expérience juridique et la philosophie pluraliste du droit*, str. 52; *L'idée du droit social*, str. 120; cit. prema: G. Faso, *Istorija filozofije prava*, str. 619.

²³ Reale, *Fondamenti*, str. 152; cit. prema: N. Visković, *Pojam prava*, str. 34.

²⁴ Emil Lask, *Filozofija prava i kraći spisi*, Dosije, Beograd 2005., str. 26.

²⁵ Ibid., str. 22.

mjesto«. ²⁶ Nužnost određenja vrijednosti kao trebanja za Laska se pojavljuje kod onih »bića koja su dovoljno bezbožna da ne ispunjavaju vrijednost sama od sebe i uvijek, nego često djeluju suprotno njoj, zatim za svijet koji s prirodnom nužnošću bez razlike proizvodi istinito i lažno, dobro i zlo, lijepo i ružno, ukratko: vrijedno i bezvrijedno«. ²⁷ Sasvim primjereno našoj temi, Lask smatra da nas, čim vrijednost nazovemo normom, to odmah upućuje na njezino ostvarivanje. ²⁸ Zapravo, nama je i cilj da se vrijednosti ostvare. U ovom slučaju radi se o ostvarivanju vrijednosti putem prava. Prema Gustavu Radbruchu, pravo je proizvod čovjeka, ali se kao takav može shvatiti samo »iz njegove ideje«. ²⁹ Ta ideja prava može biti samo vrijednost. Dakle, nemoguće je valjano postojanje prava, koje je »slijepo za vrijednost«. Ovo zato što se, prema Radbruchu, pravo »može shvatiti samo u okviru ponašanja koje se povezuje s vrijednošću«. ³⁰ Vrijednosti mogu poslužiti kao standardi, odnosno ideali kojima težimo u ponašanju. Mi cjelokupno naše postojanje održavamo pomoću vrijednosti. Vrijednosti su, zapravo, vječiti standardi ponašanja. ³¹ Sasvim je moguće da će ovakvo nastojanje netko ocijeniti na način da se mjesto prava fiksira u svijetu vrijednosti »nerealnim«, ali na to odgovaramo s Radbruchom: »Don Quijote je, doduše, budala, ali plemenita budala.« ³² Dakle, možda će realisti ovakva nastojanja procijeniti kao »idilična« i »nerealna«. Ali to nas ne sprečava da inzistiramo na vrijednostima u pravu i mjestu prava u svijetu vrijednosti. Vrijednost je, kako to Radbruch kaže, »građa za ideju«. U ovom slučaju, vrijednost je građa za ideju prava. Dakle, pojam prava je »pojam jedne stvarnosti povezane s vrijednošću, jedne stvarnosti čiji je smisao služi nekoj vrijednosti«. ³³ Onda je sasvim jasno da samo vrijednosti pravnim normama mogu »podariti« obavezujuću snagu. ³⁴ Zapravo, vrijednosti imaju »stvaralačku moć«. Suprotno, prema Radbruchu:

»Tamo gdje pravo ne bi bilo ništa drugo doli vođina zapovijed, ostalo bi neobjašnjeno obvezivanje i samog vođe putem prava (...).« ³⁵

²⁶ Ibid., str. 29.

²⁷ Ibid., str. 74.

²⁸ Ibid.

²⁹ Gustav Radbruch (Gustav Radbruch), *Filozofija prava*, NOLIT, Beograd 1980., str. 14.

³⁰ Ibid., str. 15.

³¹ O odnosu vrijednosti i ponašanja usp. Ben Reich, Christine Adcock, *Values, Attitudes and Behaviour Change*, Methuen, London 1976.

³² G. Radbruch, *Filozofija prava*, str. 17–18.

³³ Ibid., str. 44.

³⁴ O problemu obavezujuće snage pravne norme usp. Radomir Lukić, *Obavezujuća snaga pravne norme i problem objektivnog prava*, BIGZ, Beograd 1995.

³⁵ Gustav Radbruch (Gustav Radbruch), *Pravni i drugi aforizmi*, Dosije, Beograd 2007., str. 7.

Dakle, pravo će zadobiti smisao, samo ako se upravi k vrijednostima i njihovom ostvarivanju.

Filozofsko-pravne teorije Carlosa Cossija, Miguela Realea, Luis Recaséns Siches, Wilhelma Sauera i Helmuta Coinga stoje kao izraz integracijskog skretanja prava. »Egološkom teorijom prava« Cossio inzistira na odsustvu voluntarizma i pukog normativizma u poimanju prava jer norma nije samo puki izraz zakonodavčeve volje. Zapravo, pravo je

»... sâmo ljudsko ponašanje u svom intersubjektivnom aspektu, dakle, ono koje pretходи djelu zakonodavca koji ne stvara pravo, već samo utječe na njega. To ponašanje odnosi se na određene vrijednosti, a najviša vrijednost je sloboda čovjeka (...).«³⁶

Zato se »vrijednost, norma i činjenica« moraju »integrirati u stvarnost pravnog života«. ³⁷ Tako Recaséns Siches i prihvaća jedinstvo vrijednosti, norme i činjenica u pravu. Na taj način Eduardo García Máynez pod pravom smatra pravo koje vrijedi formalno, pravo koje vrijedi objektivno ili suštinski (pravedno pravo, pravda) i pravo koje on naziva »pozitivnim«, a koje je ono pravo koje se generalno smatra »efikasnim«, ono pravo koje društvo stvarno primjenjuje. ³⁸ Coing naglašava prirodno pravo shvaćeno kao »društveni poređak vezan za određene vrijednosti iz kojih apsolutno nužno proizlaze norme koje čine temeljna načela koja se nalaze u osnovi svakog stvarnog prava«. ³⁹ Tako i on uključuje etički sadržaj u ideju prava. Ovakvom integralističkom pristupu pravu dodajemo i shvaćanje Wilhelma Sauera o vrijednosnom elementu prava, koji »postaje konkretan u društvenom životu, koji predstavlja materijalni dio prava, putem normi koje su njegov formalni element«. ⁴⁰ Zato i Enrico Opocher razvija »procesualnu perspektivu prava«, koja je vezana za aksiologiju. Pravo shvaća kao vrijednost, »pošto svaki njegov aspekt biva proživljen i popraćen u svijesti subjekta«. A vrijednost tog prava »sastoji se u tome da 'vrednuje', u sposobnosti da putem procesa izloži načela koja imaju takve suštinske karakteristike da jedno subjektivno stanovište postane trajno vrijedno i za druge, i da u tom smislu dobije vrijednost«. ⁴¹ Tako se i može razviti ideja, koju je zastupao Leon Petrażycki, prava kao »etičke emocije«. I marksistička pravna misao, koju u ovom integralističkom pitanju najbolje predstavljaju Evgenij Bronislavovič Pašukanis i Umberto Cerroni, može se

³⁶ G. Faso, *Istorija filozofije prava*, str. 659.

³⁷ Ibid., str. 658.

³⁸ Usp. ibid.

³⁹ Coing, *Die obersten Grundsätze des Rechts*, str. 50–54; cit. prema: G. Faso, *Istorija filozofije prava*, str. 647.

⁴⁰ G. Faso, *Istorija filozofije prava*, str. 658.

⁴¹ Ibid., str. 662–663.

shvatiti kao put k »svojevrsnoj sintezi normativnog, ideološkog i relacijskog aspekta pravne pojave«. ⁴²

Dakle, većina dosadašnjih pravnih teorija griješi zbog redukcionizma, odnosno zbog svođenja prava na njegove pojedine aspekte. Iako je zapravo uvijek riječ o normama, vrijednostima i društvenim odnosima, ipak se u svakom »od tih tabora naglašava ili čak apsolutizira značaj jednog od tih elemenata kao sadržaja prava«. ⁴³ Ipak:

»... pravo je poseban društveni proces gdje su ponašanja, vrijednosni stavovi i normativna svijest do te mjere uzročno, funkcionalno i smisleno međuovisni da nijedan od tih sastojaka ne može biti spoznat ako se izdvoji od drugih.« ⁴⁴

Pozivajući se na ovo, konstatiramo da je pravo »ontološki ljudska praksa i kultura, pa se dosljedno tome i poima kao sistem društvenih i državnih normi koji u međuljudskim odnosima efektivno ostvaruje ideju pravde i druge vrijednosti kolektivnog života«. ⁴⁵ Dakle, kako se izgrađuje integralna definicija prava, najprije se »od jusnaturalizma nasljeđuje svijest o nužnom etičkom sadržaju prava, ali se na vrijednost uglavnom ne gleda kao na bića neovisna o društvenoj praksi, vremenu i prostoru«. ⁴⁶ Potom se »od normativnog pristupa usvaja svijest o svojevrsnosti sastava i dinamike pravnih normi kao oblika društvene tehnike, ali se pri tome odbacuje načelo 'metodološke čistoće' u pravnoj spoznaji«. ⁴⁷ I na kraju, »od sociološkog pristupa usvaja se usmjerenost na stvarne društvene odnose, ljudske potrebe i interese, ali se ipak izbjegavaju naturalističke zablude te se traži metodologija pogodna za razumijevanje povijesno-kulturnih fenomena za koje su bitni značenje i upravljenost na vrijednosti«. ⁴⁸ Iz tog slijedi da

»... pravom nazivamo proces uzajamnog uvjetovanja i impliciranja međuljudskih ponašanja i vrijednosno-normativnih stavova koji to ponašanje kvalificiraju i usmjeravaju.« ⁴⁹

Zato je pravo »društvena stvarnost normativno uređena prema povijesnim vrijednostima«. ⁵⁰

⁴² N. Visković, *Pojam prava*, str. 35.

⁴³ Ibid., str. 31–32.

⁴⁴ Ibid., str. 33.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid., str. 34.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid., str. 47.

⁵⁰ Reale, *La philosophie*, str. 57; cit. prema: N. Visković, *Pojam prava*, str. 47.

2. Zašto integracija prava i vrijednosti?

Nakon što smo dali pregled nekih pravnih teorija koje govore u prilog integracijskom skretanju prava, a mi izdvajamo pravac integriranja prava i vrijednosti, valjalo bi naznačiti i odrediti zašto nahodimo integracijskom skretanju prava k vrijednostima. Odgovor je barem za nas nedvosmislen – nema vrijednosno neutralnih znanosti jer čovjek i njegov život ostaju »čisti« organski proces ako isključimo vrijednosti. Utoliko se Max Weber, prema Leu Straussu, »referira na vrijednosti«, što je neophodno.⁵¹ Zapravo, »on je snažno inzistirao na ulozi koju vrijednosti igraju u društvenim znanostima«. ⁵² Prema Nikoli Viskoviću, ontološki je nemoguće postojanje čovjeka bez vrednovanja.⁵³ To dalje znači da bi pravo »očišćeno« od vrijednosti bilo »osakaćeno u svojoj ljudskoj biti«. ⁵⁴ Zaista, kada čovjek ne bi sudjelovao u ostvarivanju vrijednosti, on ne bi bio u stanju ostvariti svoju ljudskost u pravom smislu riječi. Zapravo, ova djelatnost čovjeka ima sve odlike »neugasive težnje« uspostavljanja veze između naše stvarnosti i vrijednosti.⁵⁵ Tako je »pravo vrijednosno postavljena tvorevina ljudskog duha«. ⁵⁶

Prema Straussu, odbijanje korištenja vrijednosnih sudova vodi društvenim znanostima, a mi se fokusiramo na pravo kao društvenu znanost, sve do »striktno faktičkih opisa očiglednih čina koje se može promatrati u koncentracijskim logorima«. ⁵⁷ Svako tko izbjegava korištenje vrijednosnih sudova, prema Straussu, »svojevoljno potiskuje svoje znanje«. ⁵⁸ Za ovakav postupak Strauss koristi Weberov termin »intelektualna neiskrenost«. ⁵⁹ Tako je, za nas, isključivost pravnog pozitivizma – da opet iskoristimo Straussov izraz – »goraka satira«, ⁶⁰ koja »sprečava čovjeka da lopatu nazove lopatom«. ⁶¹ Nadalje, »to ugrožava onu vrstu objektivnosti koja legitimno zahtijeva nastavak evaluacija, naime, objektivnost interpretacije«. ⁶² To znači da

⁵¹ Leo Strauss, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago, London 1992., str. 40.

⁵² Ibid.

⁵³ N. Visković, *Pojam prava*, str. 107.

⁵⁴ Ibid., str. 120.

⁵⁵ Dragan Mitrović, *Teorija države i prava*, Dosije, Beograd 2010., str. 530.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ L. Strauss, *Natural Right and History*, str. 52.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ O pojmu »bitter satire« usp. L. Strauss, *Natural Right and History*, str. 52.

⁶¹ Ibid., str. 61.

⁶² Ibid.

»Takva prosudba osposobljava i osnažuje društvene znanstvenike da evaluiraju društvene fenomene, tj. da razlikuju istinsko i lažno, kao i ono više i ono niže: istinsku religiju i lažnu religiju, istinske vođe i šarlatane, znanje i puku priču ili sofisteriju, vrlinu i grijeh, moralnu osjetljivost i moralnu tupost, umjetnost i smeće, vitalnost i degeneraciju, itd.«⁶³

Istovremeno, valja ukazati na aksiološku razinu prava i pravnog sistema kao cjeline.⁶⁴ Ako iz pravnog sistema, kao tvorevine ljudskog duha, isključimo vrijednost kao motiv njegovog postojanja, on postaje čisti formalno-pravni vid egzistencije pravne norme. Drugačije rečeno, pojavljuje se kao imperativ naše stvarnosti da odredimo mjesto prava u svijetu vrijednosti.⁶⁵ Dakle, ostvarivanje vrijednosti leži u samoj konstrukciji prava.

Određenjem pravne norme, zapravo, fiksiramo mjesto prava u svijetu doživljenom na integracijski način. Svijet vrijednosti »postojbina« je prava. Prema Hermannu Lotzeu, filozofiju valja odrediti kao učenje o vrijednostima. Takvo učenje o vrijednostima može se primijeniti i na druge aspekte života. Među njima je, naravno, i pravo.⁶⁶ Ovo se može učiniti s obzirom na »pojam pravnosti prava kao vrijednosni moment pravnog fenomena«.⁶⁷ Problem određivanja mjesta prava u svijetu vrijednosti spada u »predpravne« probleme. Na taj način svijet vrijednosti postaje pretpostavka postojanja i razvoja prava. Tako vrijednosti »ispunjavaju smislom i svrhom cjelokupno pravo, tj. sve druge njegove elemente«.⁶⁸ S tim da svijet vrijednosti, kao »postojbina« prava, nije »puki zbir, kao što je slučaj s prostim skupom elemenata, već cjelina«.⁶⁹

Zapravo, sve što postoji ima vrijednosni sadržaj, tako i pravo. A i na sve što postoji možemo primijeniti kategorije vrijednosne orijentacije. Pozitivisti nastoje odrediti pravo kao pojam koji je postavljen kao slobodan u odnosu na vrijednosti. Ipak, u holističkom »spletu« stvarnosti, pravo dobiva vrijednosni sadržaj.⁷⁰

Događa li se određenje pravne norme unutar svijeta vrijednosti i uma koji vrednuje? Pod pravnom normom podrazumijevamo logičku i obavezujuću formulaciju vrijednosti. Zapravo »pravo počiva na vrijednosnim odre-

⁶³ Ibid., str. 63–64.

⁶⁴ O aksiologiji prava vidi Radomir Lukić, *Sistem filozofije prava*, Savremena administracija, Beograd 1992.

⁶⁵ O razvoju pravne znanosti unutar »filozofije vrijednosti« usp. G. Faso, *Istorija filozofije prava*, str. 569–571.

⁶⁶ Milenko A. Perović, *Etika*, INED CO Media, Novi Sad 2001., str. 434.

⁶⁷ Ibid., str. 433.

⁶⁸ D. Mitrović, *Teorija države i prava*, str. 530.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ O holizmu usp. Dragan Mitrović, *Put prava*, Službeni list SRJ, Beograd 2000.

đenjima«. ⁷¹ Kada se vrijednosti ustanove, one se mogu izraziti putem pravne norme. Pravna je norma stoga formulacija vrijednosti. Dakle, ona je u službi vrijednosti. Pravna norma nije dragocjena sama po sebi, već ukoliko izražava izvorne vrijednosti. Ona mora biti logična formulacija; zapravo, mora točno i primjereno prenositi sadržaj vrijednosti. No, kao izraz vrijednosne dimenzije, pravna norma zadobiva obavezujuću snagu. Ovo ističemo zbog značaja »prihvatanja neke pravne norme, prema njenom sadržaju, u savjesti onih koji su pravno obavezni«. ⁷² Prema Arthuru Kaufmannu: »Stalo nam je do obavezujućeg karaktera pravne norme.« ⁷³ Pravna se norma može »obrazložiti samo moralno, samo iz njezina obavezujućeg djelovanja na ljudsku savjest (iz čega, međutim, ne proizlazi tvrdnja da su pravo i moral jedno)«. ⁷⁴

Imajući pred očima, na taj način, određenu pravnu normu, nitko neće moći negirati njezinu nužnost u stvarnosti. Čovjek je biće koje prečesto traži »posrednike« u dolaženju do vrijednosti na neposredan način. Ovako određena pravna norma može postati taj »posrednik«. Zapravo, da bude put u dolaženju do vrijednosti. Opet, društveno-pravna objektivizacija vrijednosti putem normi pospješuje nužno proučavanje, razmjenu, kritiku i napredak na području prava i morala. Iz prethodnog se jasno razbire mjesto prava u svijetu vrijednosti. Pravo postaje »most« koji povezuje vrijednosti i konkretno vladanje. Zapravo, pravo izražava sadržaj vrijednosti i predlaže oblik idealnog vladanja. Ipak, norma nije neka apsolutnost. Ona je u »posredničkoj« ulozi izražavanja istinske i stvarne vrijednosti.

Vrednovanje se odnosi i na svijet prava. Zakoni vrednovanja apsolutno su očiti, poput onih geometrijskih. Pravo promatramo kao mjesto preko kojeg se vrijednosti mogu otkriti i usvojiti. Iz toga proizlazi da se može govoriti o nekom »vrijednosnom aspektu prava«. Vrijednosni aspekt prava predstavlja stupanj »osjetljivosti« prava prema vrijednostima te stupanj ostvarenja vrijednosti u pravu i putem prava.

Pravo postaje »objektivni prenositelj« vrijednosti. Na taj način, vrijednosti bivaju dosljedno ostvarene u našoj stvarnosti. Vrijednosni aspekt prava odluku usmjerava prema vrijednostima, kao prema kvaliteti, na taj način sprečavajući da se prava i dužnosti koje pravo propisuje izgube u »praznini« pozitivizma i nihilizma. Kroz proces izgradnje vrijednosnog aspekta prava, pravno-etički sud odabire put aksioloških pretpostavki, izgrađujući svijet vrijednosti.

⁷¹ Duško Vrbanić, *Država i pravo*, Golden marketing, Zagreb 2003., str. 233.

⁷² Artur Kaufman (Arthur Kaufmann), *Pravo i razumevanje prava*, Gutenbergova galaksija, Beograd, Valjevo, 1998., str. 200.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Ibid.

Svaki pravni sistem koji ima »pretenziju« na uvjerljivost i obaveznost mora naći svoje mjesto u svijetu vrijednosti. Svako »skretanje« s te »potrage« nanosi veliku štetu pravnom sistemu. Nužno je istaknuti da sadržaj prava ovisi o vrijednosti. Do podozrivosti prema pravnom sistemu i konačno do njegova odbacivanja dolazi sasvim izvjesno kad pravo više nije »slika« vrijednosti, već izraz nečije samovolje.⁷⁵

Vrijednost je aksiološko lice prava. Ona se odnosi na cilj prava, a osobni interes, kao vječita »potraga« za materijalnom udobnošću i slavom, kao motivi koji prečesto ispunjavaju pravo, neće biti dovoljni za održavanje pravnog sistema. Pravni sistem ne može počivati na »dogovoru« struktura vlasti. Zapravo je drugačije: u ratu interesâ ljudi, koji se nastavlja, nedostaje želja za vrijednostima koje će okončati sukob. Dakle, pravo mora postati impersonalno, vezano za objektivne vrijednosti, a ne vezano za interes osobe ili grupe na vlasti.⁷⁶ Kod vlasti valja izgraditi »vrijednosni mentalitet«. Osnova »vrijednosnog mentaliteta« postat će objektivne vrijednosti koje čovjek može prihvatiti ili odbiti. Međutim, prihvaćanje i odbijanje nikako neće smanjiti ili srušiti autoritet vrijednosti. Ipak, prečesto se događa da se, umjesto izgradnje »vrijednosnog mentaliteta«, unutar vlasti događa »međuigra« vrijednosti i prava. Ovoj je »međuigri« vlast posebno »naklonjena«. A nevrijednosti i totalitarizam su izuzetno »bliski« pojmovi.⁷⁷ Vlast tada vrijednost doživljava kao »slugu« legislative. Međutim, vrijednosti djeluju i izvan granica prava, one su fundament odnosa među ljudima. Zapravo, i mi se, kao i Max Scheler, smatramo »apsolutistima« kada su u pitanju vrijednosti. Nadalje, ako čovjek »pozna« značenje zakona, ali ne prihvaća vrijednosti koje moraju uobličiti pravila, problemi pravnog sistema neće biti riješeni. Objektivna vrijednost »prijanja« uz pravnu normu i čini osnovu za rješavanje problema pravnog sistema.

Zaključak

Dakle, da zaključimo: pravo mora integracijski prihvatiti vrijednosti kao svoj noseći element. Element koji ne narušava specifičnu strukturu pravnog sistema, već ga ojačava i čini ga dugotrajnijim. Nakon toga, bez namjere da pravu oduzmemo njegov specifikum, možemo očekivati stabilan i efikasan pravni sistem koji će potom uzmoći ostvariti najveću vrijednost pravnog pozitivizma, a to je pravna sigurnost. Bez integracijskog skretanja prava k vrijed-

⁷⁵ Usp. Joseph Ratzinger, *Europa. I suoi fondamenti oggi e domani*, San Paolo Edizioni, Vatikan 2004.

⁷⁶ O pitanju interesa usp. Valentin Zsifkovits, *Politik ohne Moral?*, Veritas-Verlag, Linz 1989.

⁷⁷ Vid. Marcello Pera, *Perché dobbiamo dirci Cristiani. Il liberalismo, l'Europa, l'etica, con una lettera di Benedetto XVI*, Arnoldo Mondadori, S.p.A., Milano 2008.

nostima nema istinskog ostvarenja pravne sigurnosti. Tada pravna sigurnost postaje nešto više od formalno-pravnog zahtjeva pravnog sistema.

Razlog za ovakvu integracijsku postavku prava i vrijednosti nalazimo u historijskom iskustvu koje nam govori da osnova obavezujuće snage mora biti nešto postojanije od volje suverena pretočene u pravnu normu. Ta volja toliko je nepostojana da ne može biti osnova nečega što želimo da traje i obavezuje. Jer:

»Mao Ce-tung je rekao da 'politička moć proizlazi iz cijevi pištolja'. Slično tome, Staljin je, navodno, na Potsdamskoj konferenciji pitao: 'Gospodine Churchill, što ste ono rekli: koliko divizija ima Papa?' No papinstvo i dalje postoji, dok su, na različite načine, komunizam Maoa i Staljina napušteni i u Sovjetskom Savezu i u Kini. Možda vojska nije baš bila adekvatna obrana njihovih ideja.«⁷⁸

Pravo ima svoj formalni moment koji nismo doticali; on ostaje potpuno čist u maniri Hansa Kelsena. Ali što je sa sadržajem pravne norme? Ona mora integracijski skrenuti k vrijednostima. Bez ikakve namjere da pravo ispunimo primjesama ideologije, pravo želimo odrediti kao vrijednosnu kategoriju koja je istovremeno i specifična jer ima i svoju osnovnu obavezu da štiti ostale vrijednosti. A što je s nama pravnicima u ovom procesu? Opet nam ostaje samo da prihvatimo ideju »bene vivere et bene operari«.⁷⁹

Dakle, sljedeći nas razlozi navode na *integracijsko-vrijednosno skretanje prava*:

- nepostojanost pravnih sistema;
- odsustvo vrijednosti u pravu;
- neobrazložena obavezujuća snaga pravnih normi postojećih pravnih sistema prava;
- neispitivanje osnova pravila ponašanja, zapovijedi, namijenjenih ljudima, putem dispozicije pravne norme,
- otvoreno pitanje mogu li pravni sustavi počivati na strahu od sankcija, kao i pitanje što će se dogoditi s poštovanjem pravnih normi, odnosno pitanje dispozicije pravne norme u slučaju odsustva sankcije ili straha od nje.

Pozitivno-pravni pristup pravu i pravnoj normi ne može ostvariti potrebe čovjeka za pravom ispunjenim vrijednosnim sadržajem te čovjek sâm po sebi zahtjeva integracijsko-vrijednosnu »metamorfozu« prava. To zahtijeva jer se

⁷⁸ William L. Miller, Stephen White, Paul Heywood, *Values and Political Change in Postcommunist Europe*, Palgrave Macmillan, London 1998., str. 3.

⁷⁹ Usp. Bernhard Häring, *Das Gesetz Christi I*,ewel, München, Freiburg 1967.

u pravnom formalizmu ne može naći valjan temelj prava te je zato potrebna vrijednost. Tako apsolutno utemeljenje prava nalazimo u vrijednostima i vrijednosnoj »metamorfozi« prava. Ako se ipak, uza sve protivljenje i odbojnost pravnog pozitivizma prema vrijednostima, i odgodi integracijsko-vrijednosno skretanje prava, neće biti potrebe za pitanjem: »Može li pravo istisnuti vrijednosti?« Tome je tako jer su vrijednosti fundament svakog odnosa, a samim time i pravnog odnosa. Pravo u kojem je došlo do integracijsko-vrijednosnog skretanja postat će brana protiv samovolje. Ovakvo skretanje prava ne odbacuje ono što jest, ali traga i dalje, idući za onim što treba biti, želeći time nadići jaz između *Sein* i *Sollen*. Na taj način vrijednosti postaju motivacijska snaga te osnova obavezujuće snage pravne norme. Ovo nam omogućava da pravo ne svedemo samo na normativnu tehniku izraženu kroz proceduru i formu. Ovo nam omogućuje da pravu pristupimo na kritički način te da ga vrijednosno procjenjujemo.

Pravna se norma, naime, ne donosi zbog pripovijedanja, već zbog zapovijedanja. U ovom krajnje pozitivističkom stavu nalazimo uporište za integracijsko-vrijednosno skretanje prava. Jer ako je pravna norma zapovijed, sa čime se slažemo, onda je jako važno istražiti sadržaj te zapovijedi koja je još i osigurana državnim sankcijom.

Tri su ključna momenta integracijsko-vrijednosnog skretanja prava:

- vrijednosna »metamorfoza« u procesu stvaranja prava;
- vrijednosna »metamorfoza« u procesu primjene prava;
- vrijednosna »metamorfoza« u procesu kritike postojećeg prava.

Ovisno o tome, možemo govoriti o dva pravca razvoja prava i pravnih sistema: pravac k vrijednostima, pravac k prosperitetu i valjanom pravnom sistemu te pravac k totalitarizmu koji počiva na pravilu »naredba je naredba«. Ono što ostaje kao zadatak ovakvog skretanja prava jest započinjanje i svakako okončanje vrijednosne »metamorfoze« prava kako bi se omogućio opstanak društva, njegove države i njegovog prava.

**INTEGRATIVNO MIŠLJENJE
I INTEGRATIVNA BIOETIKA**

LUKA PERUŠIĆ

Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu

Narav i metoda integrativne bioetike

Rasprava

Sažetak

Integrativna bioetika je pluriperspektivno područje znanstveno-kulturne djelatnosti koje se bavi moralnom dimenzijom života radi stvaranja orijentacijskog znanja u izazovima povijesnih epoha. Navedena definicija rezultat je ispitivanja termina, pojmova i konflikata u opisima integrativne bioetike kako su bili izlagani tijekom posljednjih petnaest godina. Osovina obrade bilo je nastojanje da se jednoznačno odredi orijentacijska osnova prirode i strukture integrativne bioetike, s dva cilja: (1) ponuditi odgovore na nedoumice vezane za razumijevanje njene prirode i metodologije te (2) omogućiti kartiranje odnosa metodologijskih odrednica i razvoja metodskog obrasca za zainteresirane istraživače svih disciplinarnih područja. U prvom dijelu rada iznosim obradu pojmova (A), a u drugom dijelu rada iznosim i obrazlažem metodski predložak (B).

Polazište¹

Tijekom upečatljivog razvoja bioetičke discipline na području Središnje i Jugoistočne Europe u posljednjih trideset godina u Hrvatskoj je, kao jednoj od jezgri zbivanja, začeta *integrativna bioetika*.² Zapisani temelji ideje potječu

¹ Neke su ideje nadograđene na osnovi diplomskog rada obranjenog 2015. godine na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, pod naslovom *Paradigma integrativne bioetike*.

² Termin *integrativna bioetika* rabi se i u istraživačkom radu Marry Ann G. Cutter i Raphaela Sassowera, najpreciznije u djelu *Ethical Choices in Contemporary Medicine: Integrative Bioethics* (Acumen Publishing, Chesham 2007.). Do termina su dospjeli neovisno od hrvatske linije istraživanja, koja je starija. Iako postoje mnoga obilježja prema kojima su projektne namjere slične, postoji nekoliko bitnih razlika. Glavne razlike tiču se disciplinarnih dosega i središnjeg uporišta za ispitivanje (medicina /Cutter i Sassower/ vs. filozofija), opseg shvaćanja života (čovjek kao središnja tema /Cutter i Sassower/ vs. život kao središnja tema) te opseg onoga što se podrazumijeva pod »sadržajem« onoga na što se odnosi potreba za »integrativnošću« (kulture i personalne karakteristike /Cutter i Sassower/ vs. cjelovitost ljudskog područja i djelatnosti). Usp. Iva Rinčić, Stephen Olufemi Sodeke, Amir Muzur, »From integrative bioethics to integrative bioethics: European and American perspectives«, *Journal international de bioéthique et d'éthique des sciences* 27 (2016) 4, str. 105–117. Iste je 2007. godine, vjerujem bez utjecaja jedno na drugo, u Krakovu, Poljska, formirana grupa za bioetiku u bioznanostima (*gbis*), predvođena Gregom Beckerom, koja je svoj bioetički rad nazvala *Krakovski model integrirane bio-etike*, odnosno »The Kraków Model of Integrated Bio-

iz 1998. godine, kada je Ante Čović u intervjuu za hrvatske novine *Večernji list* zaključio da bioetika mora imati »integrativnu narav«³ te da se tada već potvrdila kao »integrativna disciplina«,⁴ odnosno godinu ranije, kada u raspravi o prirodi nove medicinske etike Čović uvodi termin *pluriperspektivizam* da bi opisao »integrativni opseg« bioetike.⁵ Prva konstitutivna definicija integrativne bioetike pojavljuje se u periodu 2004.–2005. godine⁶ kao rezultat preispitivanja odrednica iz bioetičke prakse i zamjećivanja novih obilježja u razvoju bioetike.⁷ Tijekom narednih deset godina bila su objavljena tri konkretnija proširenja izvorne Čovićeve definicije (Hrvoje Jurić, Luka Tomašević, Mislav Kukoč) te su raznorodnim člancima bile utvrđene i ponavljane temeljne odrednice poput *pluriperspektivizma*, *bioetičkog senzibiliteta*, *transdisciplinarnosti* i

Ethics«. Ona se od integrativne bioetike razlikuje opsegom problema s obzirom na svoj isključivi fokus na bioznanosti. Različiti podaci o grupi dostupni su ovdje: http://www.ipconference.boun.edu.tr/ipconference-2011/downloads/Panel1_GregorBecker.pdf. Druga uža vrsta integrativne bioetike, nazvana »integrirana empirijska etika«, javlja se 2004. godine kao pokušaj usklađivanja preskriptivnih i deskriptivnih pristupa u bioetičkom ispitivanju, ponajviše zbog niza istraživanja koja pokazuju da činjenice i vrijednosti nisu odvojive. Vidi: Bert Molewijk i dr., »Empirical data and moral theory. A plea for integrated empirical ethics«, *Medicine, Health Care and Philosophy* 7 (2004) 1, str. 55–69, posebno str. 57–58. Sva četiri navedena pristupa drastično se razlikuju od Krämerova projekta »integrativne etike«, premda se tipski radi o sličnom pokušaju, naime, Krämer je htio dati do znanja da se različite etičke struje moraju moći integrirati. Vidi: Hans Krämer, »Integrative Ethik«, u: Joachim Schummer (ur.), *Glück und Ethik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1998., str. 93–107.

³ Ante Čović, *Etika i bioetika: razmišljanja na pragu bioetičke epohe*, Pergamena, Zagreb 2004., str. 141.

⁴ Ibid., str. 144.

⁵ Ante Čović, »New paths of medical ethics«, *Synthesis philosophica* 12 (1997) 2, str. 559–571. Potrebno je uzeti u obzir da koncepti ovdje podvedeni pod bioetički diskurs imaju svoje korijene u 1986. godini, povodom osnivanja časopisa *Synthesis philosophica*. U prvom uredničkom obraćanju čitateljima, sljedeće se misli mogu pronaći: »Od svojih se početaka [časopis] potvrđuje kao pluralistički i otvoreni forum u kojemu svoje mjesto nalaze najrazličitije struje jugoslavenske filozofije« (...) »Služio je kao izvor nove intelektualne stimulacije i kao mjesto na kojemu se stvaraju mostovi komunikacije između različitih, a ponekad i suprotstavljenih, teorijskih pozicija.« (...) »Sa svojom programatskom orijentacijom, *Synthesis philosophica* pridružuje se uvijek-rastućem dijalogu između različitih struja, nešto što je samo nekoliko desetljeća ranije bilo nemoguće zamisliti.« (...) »Glavni filozofski problemi zajednički su te različiti putevi njihova rješavanja ne bi trebali služiti kao opravdanje za orijentacijski ili čak disciplinarni monolog.« (...) »Integracijom duhovnog horizonta, razlike se ne uništavaju. Štoviše, među njima uspostavlja se komunikacija.« Vidi: Editorial, »Foreword«, *Synthesis philosophica* 1 (1986) 1–2, str. 3–4.

⁶ Usp. Amir Muzur, Iva Rinčić, *Bioetička Europa našeg doba*, Pergamena, Znanstveni centar izvrsnosti za integrativnu bioetiku, Zagreb 2018., str. 106–107; Ante Čović, »Pojmovna razgraničenja: moral, etika, medicinska etika, bioetika, integrativna bioetika«, u: Ante Čović, Marija Radonić (ur.), *Bioetika i dijete: moralne dileme u pedijatriji*, Pergamena, Hrvatsko društvo za preventivnu i socijalnu pedijatriju, Zagreb 2011., str. 11–24, str. 22–23; Ante Čović, »Bioethik unter den Bedingungen des Postkommunismus – Fallbeispiel Kroatien«, u: Ante Čović; Thomas Sören Hoffmann (ur.), *Bioethik und kulturelle Pluralität. Die südosteuropäische Perspektive*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2005., str. 148–172.

⁷ Usp. A. Čović, »Pojmovna razgraničenja«, str. 19–21.

orijentacijskog znanja. Ipak, izostala je iscrpnija teorijska obrada koja bi mogla olakšati snalaženje u kompleksnosti i životnosti projekta integrativne bioetike, pogotovo s obzirom na programatske pojmove. Utoliko ovim radom nastojim doprinijeti na četiri načina, (1) raspravom o definiciji integrativne bioetike u želji da se raščiste neki tipični nesporazumi i neke dileme, (2) grupiranjem citata vezanih za sastavnice definicije da bih ponudio svojevrsnu antologiju važnih fragmenata, (3) kartiranjem svojstava i potencijala sastavnica da bih sugerirao što se može uspješno razvijati te (4) formuliranjem metodološke strukture da bismo mogli razmotriti makar jedan vid metode primjene. Prije nego se, međutim, rezultati prvog pothvata izlože, uputio bih tri napomene.

Prva napomena: obje konstitutivne definicije *integrativne bioetike*, filozofa zagrebačkog kruga Ante Čovića i Hrvoja Jurića, iznesene su kao definicije *bioetike*. Nakon njihovih programatskih radova, »integrativna bioetika« uopće još nema jasnu sebi svojstvenu definiciju, nego se isključivo luči iz 1) opisnih sadržaja te 2) podteksta dviju definicija. Primjerice, nakon što Jurić iznese svoju definiciju (integrativne) bioetike, tek u popratnom pojašnjenju navodi da »tako shvaćenu bioetiku« obilježava, između ostaloga, »integrativnost«,⁸ dok malo dalje u radu objašnjava da bi se, na tragu prethodne definicije bioetike, samu »integrativnu bioetiku« moglo razumjeti kao »čvrsto tijelo u određenom prostoru, čija je uloga da permanentno upija energiju, te da je isijava prema drugim tijelima u prostoru, koja su za tu energiju prijemčiva«. ⁹ Za drugi primjer vrijedi navesti Čovićevu kratku razradu integrativne bioetike nakon definiranja *bioetike* i opisivanja razvojnih etapa, gdje tek naknadno piše da integrativnu bioetiku »karakterizira široko predmetno područje«, a da je »u metodološkom pogledu« obilježena »interdisciplinarnošću« i »pluriperspektivizmom«. ¹⁰ Ovu neobičnost diskurzivne usmjerenosti prema općoj bioetici

⁸ Hrvoje Jurić, »Uporišta za integrativnu bioetiku u djelu Van Rensselaera Pottera«, u: Velimir Valjan (ur.), *Integrativna bioetika i izazovi suvremene civilizacije*, Bioetičko društvo u BiH, Sarajevo 2007, str. 77–99, str. 83.

⁹ Ibid., str. 85. Naknadno, Jurić dva opisa za bioetiku objedinjuje trećom varijantom osvrta: »Integrativna bioetika polazi od predmetne integracije svih aspekata života i od metodološke integracije pod vidom interdisciplinarnosti i pluriperspektivnosti, tako da bi ju se moglo definirati kao otvoreno područje susreta i dijaloga različitih znanosti i djelatnosti, te različitih pristupa i pogleda na svijet, koji se okupljaju radi artikuliranja, diskutiranja i rješavanja etičkih pitanja vezanih za život, za život u cjelini i u svakom od dijelova te cjeline, za život u svim njegovim oblicima, stupnjevima, fazama i pojavnostima.« Vidi: Hrvoje Jurić, »Život usred života: zašto i kako je nastajala bioetika?«, *Sarajevske sveske* 47–48 (2015), str. 13–23, str. 19.

¹⁰ A. Čović, »Pojmovna razgraničenja«, str. 23. Komentar: perspektivu se u ovakvom diskursu ne smije pojmiti kao kakvo subjektivno stajalište, pa da bi se na temelju toga moglo tvrditi da integrativna bioetika želi znanosti pretvoriti u puko subjektivna stajališta, nego se pojam mora razumijevati kao svojevrsni sinonim za jezgu znanja. »Perspektiva prirodnih znanosti« znači »jezgra znanja prirodnih znanosti«, izvor iz kojega izvlačimo znanja koja bi mogla biti potrebna za razumijevanje odabranog istraživačkog problema.

mora se razumjeti kao ideju da ono što obilježava integrativnu bioetiku zapravo obilježava bioetiku na način kako joj predstoji njena vlastita budućnost i kako odgovara njenoj »pravoj prirodi«, a da u protivnom strujanju ona nema dugoročnog smisla. Povijesni razlog za to proizlazi iz činjenice da je integrativna bioetika izrasla, s jedne strane, na već navedenoj konceptualnoj osnovi još tijekom osamdesetih u okviru filozofije, a s druge strane, iz diskurzivnog razvoja bioetike (nove medicinske etike) na području Republike Hrvatske. Tvrđnju možemo potvrditi s najmanje dvije ključne izjave:

»Pa ipak, definicija se [bioetike] manje odnosi na bioetiku kakva jest, a više na bioetiku kakva bi trebala biti da bi mogla odgovoriti zadaćama (...).«¹¹

»Ja smatram da bioetika, već po svome pojmu, ima obvezu da reflektira o mnogo širem spektru pitanja od onih humano-biomedicinskih. Ona, dakle, ne može biti niti samo nova medicinska etika niti nekakva podvrsta filozofijske etike. I po predmetu i po metodi bioetika bi trebala biti nešto mnogo šire. Upravo u Hrvatskoj, u suradnji s bioetičarima i Europe i svijeta, nastala je koncepcija integrativne bioetike (...).«¹²

»Neprirodnost« rabljenja bioetike kao, zapravo, nove medicinske etike, razlučit se može na temelju praćenja primjene identifikacijskog prefiksa. U Europi, napose u okviru projekata integrativne bioetike i europske bioetike, prefiks *bio-* odnosi se često na izvorni grčki pojam *bios*. Takvo se razumijevanje prefiksa ujedno nalazi u spisima Fritza Jahra, europskog »oca« bioetike.¹³ Za razliku od toga, tradicija s izvorom u Sjedinjenim Američkim Državama razumijevanje bioetike zasniva na prefiksu *bio-* koji se odnosi na istraživanja i inovacije u području bio-znanosti te time pokazuje neotklonjivu tematsku ograničenost.¹⁴ Stoga se pri govoru o definiciji i smislu integrativne bioetike

¹¹ Ante Čović, *Etika i bioetika*, Pergamena, Zagreb 2004., str. 29.

¹² Hrvoje Jurić, »Budućnost je u biocentrizmu« (intervju, razgovarala Iva Cupać Marković), *H-Alter*, prema: *Novi list* (14. 6. 2008.). Dostupno na: <http://www.h-alter.org/vijesti/buducnost-je-u-biocentrizmu> (pristupljeno 28. 12. 2018.).

¹³ Usp. Fritz Jahr, »Wissenschaft vom Leben und Sittenlehre«, *Fritz Jahr*. Dostupno na: <http://www.fritz-jahr.de/downloads/fj-wissenschaft.pdf> (pristupljeno 18. 1. 2018.).

¹⁴ Usp. Duška Franeta, Evangelos D. Protopapadakis, *Primenjena etika*, Mediterran Publishing, Novi Sad 2014., str. 19; Albert R. Jonsen, »Bioethics, History of«, u: Bruce Jennings (ur.), *Bioethics*, sv. 1, Gale – Cengage Learning, Meksiko 2014., str. 331–336, str. 332; Tonči Matulić, *Bioetika*, Glas Koncila, Zagreb 2001., str. 22; Marianne Talbot, *Bioethics: An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2012., str. 4; Velimir Valjan, *Bioetika*, Svjetlo riječi, Sarajevo, Zagreb 2004., str. 13. Problem ograničenosti takvog shvaćanja pokazao se preko globalnog rasta opsega tema unutar bioetike, tj. nadišlo se špekuliranje o normativnom djelovanju u medicini, menadžmentu i pravu. Pomak se najjasnije odražava višestrukim revidiranjem definicije bioetike i proširenjem tipologije bioetičkih problema u dominantnoj enciklopediji bioetike koju su začeli na američkom Sveučilištu Georgetown. Mogu se istaknuti dvije reakcije koje su posredno o tome dale do znanja. Prva je reakcija Alberta R. Jonsena iz 2000. godine, jednog od urednika navedene enciklopedije, u kojoj govori o potrebi tematskog proširenja (usp. Albert R. Jonsen, »Why Has Bioethics Become So Boring?«, *Journal of Medicine and Philosophy* 25 (2000) 6, str. 689–699, posebno str. 691–692), a druga je renomiranog

može govoriti na temelju dvije konstitutivne definicije, ali treba uzeti u obzir da pretpostavljaju svojevršno stapanje pojmova *bioetika* i *integrativna bioetika*. Vrijedi isto za opisno proširenje iz pera franjevca Luke Tomaševića kada, pod utjecajem katoličke teološke profesije i projekta integrativne bioetike, za bioetiku zaključuje da »ma koliko bioetika imala različitih perspektiva, pristupa i stavova, svi su oni usredotočeni na jednu točku koju zovemo *životom*, a sama bioetika u krajnjoj liniji nije ništa drugo nego *ljubav prema životu*«. ¹⁵ Slično ističe Thomas Sören Hoffmann, njemački su-tvorac inicijalnog projekta na kojemu se projektna struktura integrativne bioetike zasnivala:

»... u najboljem smislu, bioetika se, u jednu ruku, može razumjeti kao način očuvanja naše autonomije i slobode pod uvjetima visokotehničke medicine i otuđenja pojedinca, uzrokovanog potonjim; u drugu ruku, poima se kao nova, ne više 'antropocentrička' paradigma razumijevanja toga što sloboda i autonomija mogu biti.« ¹⁶

Druga napomena: tek godine 2009. (usputno), a zatim 2011. i 2012. dolazi do izravnog definiranja integrativne bioetike. Najprije to čini Luka Tomašević u predgovoru jednog zbornika, zatim 2011. godine Hrvoje Jurić, a 2012. godine Mislav Kukoč, filozof splitskog kruga, koji objavljuje rad u kojemu se nalazi *novo* definiranje integrativne bioetike, s proširenjem definicija i opisa iz radova Ante Čovića i Hrvoja Jurića. ¹⁷ Ovu činjenicu posebno navodim zato što se Kukočeva definicija rijetko ili gotovo uopće ne pojavljuje kao referenca za razumijevanje projekta integrativne bioetike, što se treba smatrati propustom jer se radi o definiciji kojom se uvodi određenje dano pravnom regulacijom, o čemu će biti riječi u narednom poglavlju.

urednika jednog od vodećih časopisa iz područja medicinske (bio)etike, Juliana Savulescu, koji je 2015. godine istaknuo da bez dobre filozofije u bioetici, evidentno disciplinarno otuđenoj, neće biti napretka (usp. Julian Savulescu, »Bioethics: Why Philosophy Is Essential for Progress«, *Journal of Medical Ethics* 41 (2015) 1, str. 28–33; usp. H. Jurić, »Uporišta za integrativnu bioetiku u djelu Van Rensselaera Pottera«, str. 95–96. Na te potrebe proponenti ideje integrativnosti, samim time i integrativne bioetike, upozoravaju već petnaest do dvadeset godina.

¹⁵ Usp. Luka Tomašević, »Predgovor«, u: Ante Čović, Nada Gosić, Luka Tomašević (ur.), *Od nove medicinske etike do integrativne bioetike*, Pergamena, Zagreb 2009., str. 9–11, str. 11. Premda nije izrečeno, ideja je moguće došla preko ranog utjecaja poznatog bioetičara Darryla R. J. Macera, suradnika Ivana Šegote, koji je još 1998. godine objavio djelo pod naslovom *Bioethics is Love for Life* (Eubios Ethics Institute, Tsukuba 1998.). Djelo je dostupno na stranicama instituta: <http://www.eubios.info/BLL.htm> (pristupljeno 10. 1. 2018.). Jedan citat iz kasnijeg članka: »To je koncepcija ljubavi, balansiranje dobrobiti i rizika odabira i odluka.« – Darryl R. J. Macer, »Fritz Jahr and Love of Live«, u: Amir Muzur, Hans-Martin Sass (ur.), *Fritz Jahr and the Foundations of Global Bioethics: The Future of Integrative Bioethics*, LIT Verlag, Berlin – Münster – Wien – Zürich – London 2012. U kasnijim radovima Tomašević je rabio pojam *eubiozija*.

¹⁶ Thomas Sören Hoffmann, »The Philosophical Concept of Life and Its Role in the Foundation of an Integrative Bioethics«, *Synthesis philosophica* 30 (2015) 1, str. 5–15, str. 13.

¹⁷ Mislav Kukoč, »Development of integrative bioethics in the Mediterranean area of South-East Europe«, *Med Health Care and Philos* 15 (2012) 4, str. 453–460, str. 456.

Treća napomena: definicijska neuhvatljivost i sklonost opisivanju umjesto definiranja za jedan od svojih učinaka ima kritiku integrativne bioetike. Postoji nekoliko negativno nastrojenih tekstova koji se bave navodnim propustima u integrativnoj bioetici, no njih se s opravdanjem može razumijevati ne kao kritiku, nego kao kritizerstvo, premda ih se i kao takve ne bi trebalo zanemariti. U ovom se radu tih tekstova neću doticati iz dva razloga, (1) pobijanje argumenata iz tih radova zahtijeva poseban osvrt jer radi se o dubinski loše strukturiranim prigovorima s pogrešnim pretpostavkama, negativnom selekcijom te iznimno puno faktografskih netočnosti, poradi čega je potrebna iscrpnija i opreznija analiza; (2) za kartiranje se nadam da bi moglo uspjeti biti makar jednom od odskočnih dasaka za kritiku kritizerskih nastupa. Pored toga, integrativna bioetika svoju je definiciju iznjedrila u specifičnom radnom kontekstu razvoja jednog znanstveno-kulturnog projekta. Tijekom 2004. godine pokrenut je hrvatsko-njemački međunarodni projekt (voditelji Walter Schweidler, Thomas Sören Hoffmann, Ante Čović i Hrvoje Jurić),¹⁸ koji je rezultirao razvojem škola integrativne bioetike u najmanje četiri Europske države – u Njemačkoj, Hrvatskoj, Grčkoj i Bugarskoj, čime je ona dobila, na unutarnjoj kulturnoj nijansiranosti: od središnjice do središnjice interpretira se u ponešto razmaknutim blokovima smisla, ponegdje i relativno blisko principizmu. U ovom istraživanju nisam ulazio u kompariranje s definicijskim izvedbama iz prostora drugih blokova jer me zanimaju potencijali specifično hrvatskog projekta.

Stoga, uvod se može zaključiti pregledom temeljnih definicija integrativne bioetike:

[IB-I] »... pluriperspektivno područje u kojem se u interakciji raznorodnih perspektiva stvaraju uporišta i mjerila za orijentiranja u pitanjima koja se odnose na život ili na uvjete i okolnosti njegova održanja.«¹⁹

[IB-II] »... otvoreno područje susreta i dijaloga različitih znanosti i djelatnosti, te različitih pristupa i pogleda na svijet, koji se okupljaju radi artikuliranja, diskutiranja i rješavanja etičkih pitanja vezanih za život, za život u cjelini i u svakom od dijelova te cjeline, za život u svim njegovim oblicima, stupnjevima, fazama i pojavnostima.«²⁰

¹⁸ O ovome postoji više izvora, kao i same programske knjižice različitih održanih aktivnosti, no zbog šireg sadržaja teksta preporučam: Iva Rinčić, Amir Muzur, »Variety of Bioethics in Croatia: a Historical Sketch and a Critical Touch«, *Synthesis philosophica* 26 (2011) 2, str. 403–428, posebno str. 412–414.

¹⁹ A. Čović, »Bioethik unter den Bedingungen des Postkommunismus – Fallbeispiel Kroatien«, str. 149–151.

²⁰ H. Jurić, »Uporišta za integrativnu bioetiku u djelu Van Rensselaera Pottera«, str. 82. Zanimljivo, na internet stranicama Centra za bioetiku, osnovanog 1986. godine, u sklopu opisa toga što je *bioetika* piše: »Etičko-moralna pitanja vezana uz sam život, na svim njegovim razinama i razvojnim

[IB-III] »... koncepcija integrativne bioetike, koja s jedne strane integrira sva pitanja koja se tiču života, a s druge strane sve pristupe koji su relevantni za postavljanje, artikuliranje i rješavanje tih pitanja.«²¹

[IB-IV] »... interdisciplinarna i pluriperspektivna znanost ili područje 'u kojem se u interakciji raznorodnih perspektiva stvaraju uporišta i mjerila za orijentiranja u pitanjima koja se odnose na život ili na uvjete i okolnosti njegova održanja' [Čovićeva definicija].«²²

[IB-V] »Integrativna bioetika može se definirati kao interdisciplinarno i pluriperspektivno razmatranje moralnih dilema uzrokovanih novim tehnološkim mogućnostima manipulacije životom: ljudskim i neljudskim životom, životom živih bića i uvjeta života; drugim riječima, životom kao cjelinom i svim njegovim dijelovima, životom u svim njegovim oblicima, stupnjevima, fazama i pojavnostima.«²³

[IB-VI] »Dakle, integrativna bioetika interdisciplinarno je polje dijaloga i susreta različitih humanističkih, društvenih, prirodnih i tehničkih znanosti, no također je i izvanznanstveno polje u kojem se različiti svjetonazori i kulturne perspektive susreću u otvorenom dijalogu te se s integrativno-bioetičkom osjetljivošću približavaju problemu života u njegovoj cjelini.«²⁴

Komparativno razumijevanje pojmovnih odnosa u danim definicijama nije bilo lako zbog uvođenja nove terminologije, opisne opširnosti, intrareferentnosti i čimbenika razlike, no može ih se povezati prema srodnosti i namjeri jer unatoč pojmovnoj različitosti sve definicije prožima isto razumijevanje. S tim u vidu, slijedi rasprava o definiranju i smislu konstitutivnih elemenata integrativne bioetike.

stupnjevima (...). Osim pitanja o ljudskom životu, bioetika istražuje odnos prema životu općenito, na svim njegovim razinama. Zahvaća u pitanje pogodnih ili nepogodnih uvjeta za život i zdravlje, dohvaćajući tako područje napučenosti i okoliša, zapravo cjelokupno područje biosfere. Kao disciplina, bioetika sustavno proučava i vrednuje ljudsko djelovanje na području znanosti o životu, zdravlju, bolesti i smrti, u svjetlu etičko-moralnih vrednota i načela.« *Wayback Machine* pokazao je da je tekst postavljen najkasnije 13. 7. 2007. godine. S obzirom na teoriju o »tri faze života pojedinca« koja se kasnije u opisu spominje, može se zaključiti da se u tekstu na samim internet stranicama radi o isječcima i dopunama iz prethodnog općeg rada Valentina Pozaića. Jesu li autori utjecali jedan na drugoga ostaje otvorenim pitanjem. Vidi: »Bioetika«, *Centar za bioetiku*. Dostupno na: <http://www.bioetika.ftidi.hr/bioetika.htm> (pristupljeno 10. veljače 2019.).

²¹ H. Jurić, »Budućnost je u biocentrizmu«.

²² L. Tomašević, »Predgovor«, str. 11.

²³ Hrvoje Jurić, »Hans Jonas' integrative philosophy of life as a foothold for integrative bioethics«, *JAHR* 2 (2011) 4, str. 511–520, str. 512.

²⁴ M. Kukoč, »Development of integrative bioethics in the Mediterranean area of South-East Europe«, str. 456. Treba imati na umu da je ovdje rabljen pojam »izvanznanstveno« u originalu »extra-scientific«. Prijevodom značenje pojma nije izravno preneseno onako kako je upotrijebljeno u članku napisanom na engleskom jeziku. Ovo ističem zato što se u nekim člancima na hrvatskom jeziku pojavljuje takvo pojmovlje. Ako se u prijevodu na hrvatski ostavi modifikator »ekstra«, gubi se značenje i latinskog korijena i engleske primjene te se provodi prisilna zamjena značenja na hrvatskom jeziku. Ne misli se na to da je integrativna bioetika izvanredno znanstvena, nego na to da premašuje područje jezgri znanja u znanosti.

A. O definiciji i njenom značenju

A1. Komparativna sinteza definicija – primarna mjesta

Postoje dva važna mjesta koja se većinski preklapaju u navedenim definicijama: polazišno određenje – kakav je integrativna bioetika tip bića²⁵ – i završno određenje – kojim »bićem« ona »vlada«.

A1.1. Polazišno određenje

A1.1.1. (Otvorena) područnost

U pogledu polazišnog određenja navodi se da ćemo za integrativnu bioetiku reći da je *područje* ili *polje*, što se može razumjeti dvojako: doslovno, u kontekstu određenja znanstvene disciplinarnosti, i preneseno, u kontekstu određenja njene prirode, tj. njenog »ponašanja«. Doslovno razumijevanje vezano je za pravno uređenje znanosti u Hrvatskoj, preko Pravilnika o znanstvenim i umjetničkim područjima, poljima i granama, koje strukturira hijerarhiju oblasti disciplinarnog djelovanja, a sukladno tome određuje specijalizaciju istraživača. U Pravilniku se u naslovu i tijelu teksta egzaktno pojavljuju tri stupnja opsega – područje, polje i grana znanosti. Prema verziji Pravilnika iz 2009. godine, integrativna bioetika prepoznata je kao *polje* koje potpada pod *područje* interdisciplinarnih znanosti. Time se razlikuje od medicinske etike koja se pojavljuje kao grana u polju kliničkih medicinskih znanosti te od filozofijske bioetike koja se pojavljuje kao tercijarna grana u polju filozofije. Dvije od navedenih definicija, Čovićeve i Jurićeva, nastale su prije donošenja te verzije pravilnika, dok su Tomaševićeva i Kukočeva nastala nakon, a možda se i revidirana Jurićeva verzija oslanja na to jer uvodi pojam *interdisciplinarnost*.

Dopustivo je pretpostaviti da integrativna bioetika kao znanstvena djelatnost smjera k razmjernosti pojma *područje* jer je, u najmanju ruku, tako razumijevana od strane Čovića i Jurića, ali kod Tomaševića i Kukoča imamo slučaj normiranja znanstvene djelatnosti integrativne bioetike prema utvrđenom pravilniku. Posebno se u Kukočevoj definiciji jasno pojavljuje izraz *interdisciplinarno polje*, odražaj pozicije dane pravilnikom, što Kukoč usputno navodi na str. 458 citiranog članka. S obzirom na to da takvi pravilnici dijelom prate kulturni razvoj i aktualnu praksu, a dijelom su arbitrarni, ne smije se dopustiti da bilo koji znanstveni entitet bude u potpunosti oblikovan i promišljan na temelju uslužnih akata nekog pravilnika, ali svakako se i takvo određivanje može i mora prihvatiti u postupku uređivanja djelatnosti jer ono ne obitava u

²⁵ U ontološkom smislu: ono što jest kako jest, svako nešto na što se može uputiti da nekako jest.

fantaziji. Za to je najbolji primjer *filozofija* zato što je sustavi pravne regulacije obrazovanja uvijek nekako moraju normirati definicijama, ali po svojoj prirodi filozofija premašuje granice većine takvih normiranja. Uzimajući u obzir IB-I, IB-II i IB-IV, u kojima se ne pojavljuje *polje*, nego *područje*, razlika između polja i područja stvara nam problem, kako s obzirom na to na što se u pogledu pravnih odnosa referira, tako i s obzirom na značenjske vrijednosti. Definicija ne može podnijeti da se, s jedne strane, piše o »(otvorenom) području«, a da se s druge strane piše o »(interdisciplinarnom) polju« jer, osim što se radi o značenjski drugačijim – sličnim, svakako, ali time drugačijim – pojmovima, ova »otvorenost« i ova »područnost« premašuju okvir ovoga »polje« i ovoga »interdisciplinarno«.

Značenjski, *polje* je djelomično sinonimno s *područjem*, no postoji jedno dublje razlikovanje. Etimološki, *polje* je označavalo *praznu, neobrađenu zemlju* (suprotno: *njiva*) ili što *prazno, otvoreno i slobodno*, iz čega je proizašlo *poljana* ne samo kao livada u šumi nego i kao svako otvoreno područje izvan kuće. *Izaći napolje* znači *biti na otvorenom području*. Indoeuropski korijen upućuje na što *široko, ravno*, dok latinski korijen upućuje na što *otvoreno, javno, očito*. Aktivnosti koje je čovjek na takvom čemu provodio i prostor-vrijeme koje se takvim moglo nazivati najbolje se nalazi u značenju polja kao prostora na kojem se djeluje. *Polje* je u prenesenom značenju stoga još i *djelokrug, područje, mjesto* na kojemu se što *obrađuje – opseg kakve djelatnosti* – što je ujedno i opis za *područje*. *Područje* u sebi nosi tvorbenu značenje riječi *pod-*, koja utjelovljuje *bivanje ispod*, a time i *kretanje odozdo ili rad odozdo*, što tvori *temeljni ili kakav donjih sloj čega*, no također i *ono čime je ovladano*. Posljednje nas vodi do riječi *ruka*, postajući tako ono što nam je *pod rukom, ispostavljeno na djelovanje, rukom ovladano*. Etimološki, *ruka* je nastala na osnovi baltijsko-slavenske tradicije od glagola *skupljati*, ono čime se što *skuplja, sabire* – ruka je *sakupljalo*. *Područje* tako je prostor na kojemu se što *okuplja ili sabire* ili ono što je *okupljeno i sabrano*, odnosno označava prostor ili skup nečega čime je ovladano jer moći sakupiti i to zadržati pri sebi znači time vladati. Važno je naznačiti da ni u jednoj varijanti razumijevanja na slavenskim jezicima ni *područje* ni *polje* ne označava nikakav oblik zatvorenosti, a niti u drugim jezičnim tradicijama. Premda u pogledu ljudske kulture *polje* i *područje* uvijek nečemu pripajamo, nazvati nešto područjem ili poljem znači da je to, ma kako ovladano i utvrđeno, uvijek propusnih granica. Međutim, obrada značenja pokazuje nam da *polje* ima određenje onog što je uvijek još izvan i još neovladano, dok je *područje* identificirano i pounutreno. Gledajući kako su prema pravilniku utvrđena »područja«, »polja« i »grane« (etimološka je veza sljedeća: *grana – granica – vršak grane – rub (granica) – poljana – o-granjena livada u šumi*), dublje značenje ovih riječi samo se djelomično poštuje. Radi se o proizvoljnoj, pragmatičnoj identifikaciji zasnova-

noj na razmjernosti prostora djelatnosti, naime zato što se *polje* kroz povijesnu primjenu uvriježilo za označavanje manjih prostornih opsega tla.

Uzmemo li izloženo u obzir, (1) *otvoreno* se može izostaviti iz definicije jer i *polje* i *područje* po sebi podrazumijevaju otvorenost, (2) *područje* točnije označava djelatni profil integrativne bioetike i već po sebi pretpostavlja *poljnost*. Ako se ovim »otvoreno« želi suprotstaviti antitezi koja se podvukla pod te pojmove, naime ideja specijalističke, kompartmenizacijske znanosti monoperspektiva, nisam siguran bi li se to trebalo rješavati na razini definicije jer, a vidjet će se i u daljnjoj analizi, gotovo svi drugi pojmovi to već podrazumijevaju, uključujući i *područje*.²⁶

A1.1.2. Interdisciplinarnost

Kada je u pitanju *interdisciplinarnost*, govorimo o svojstvu koje ima moć utjecati na razumijevanje i organizaciju znanstvene prakse. Problem s »interdisciplinarnošću« leži u tome što »interdisciplinarnost« nema jednoznačnu definiciju i često se zamjenjuje ili miješa s »pluridisciplinarnošću«, »multidisciplinarnošću«, »postdisciplinarnošću« i »transdisciplinarnošću«, a ove s njom, pri čemu ta zamjena ne znači pogrešku, nego razliku u tradicijama. To nije samo problem regionalnih istraživanja, niti su regionalna istraživanja u sukobu s globalnim istraživanjima, nego je taj problem prisutan u cijelom svijetu na svim razinama. Često teškoća bude u tome što se ne provjerava odakle točno dolaze obrazloženja što se pod kojim pojmom podrazumijeva i što ta obrazloženja propuštaju sagledati, posebno zato što ovi termini intenzivno ulaze u upotrebu tijekom 70-ih godina 20. stoljeća, pa možemo govoriti o najmanje pola stoljeća njihova postojanja. Usporedbom se sljedećih primjera problem da jasnije dočarati:

»Interdisciplinarni pristup posvećen je istraživanju u kojemu znanstvenici, iz dvije ili više disciplina, rade zajedno u područjima koja se preklapaju ili u područjima koja se međusobno presijecaju, pa se interdisciplinarnost može shvatiti kao gradnja zajedničkoga modela za discipline koje su uključene.«²⁷

²⁶ Treba uzeti u obzir da razumijevanje značenja *područje* u okviru povijesnog razvoja bioetike na području Hrvatske ima ranu, zanimljivu inačicu. Ovdje sam ga objašnjavao u sklopu sustava znanosti kada je pojam znanosti shvaćen u svom širem, *Wissenschaft* modelu. Međutim, najranije je Čovićovo razumijevanje znanosti, kada govori o bioetici kao »interdisciplinarnom problemskom području«, korpus takozvanih nomotetičkih znanosti. Iz takve perspektive, kada Čović govorio o bioetičkoj epohi, onda ujedno govorio o tome kako to šire područje mijenja i praksu znanosti. Nakanadni se pomak prirodno dogodio i kod Čovićeva razumijevanja, s obzirom na to da u tom istom izvornom relacioniranju čak ne doživljava filozofiju kao dio znanosti, ali kasnije jest razumljena kao orijentacijska znanost, tj. u pojmovni su korpus uključene i takozvane hermeneutičke znanosti. Usp. A. Čović, *Etika i bioetika*, str. 117, 140, 145.

²⁷ Krešimir Cerovac, »Transdisciplinarni pristup učenju i istraživanju na sveučilištu«, *Metodički ogledi* 20 (2013) 1, str. 15–31, str. 17–18.

»Bioetika je interdisciplinarno složene naravi, što bi izražavalo smisao *totaliteta*, u smislu epistemološkoga ujedinjena različitih znanja, omogućavajući ujedno nadilaženje sindroma spontanog *miješanja* i pukog *fluktuiranja-prelaženja* različitih znanja, jer sam *totalitet* podrazumijeva dublji smisao od odnosa između cjeline prema svojim dijelovima, te zahtijeva cjelovito logičko-strukturalno-pojmovno ujedinjenje.«²⁸

»Iako je često korištena ili zloupotrebljavana kao sinonim za jedinstvo znanja, kao oblik ili okvir znanstvenog ispitivanja interdisciplinarnost se ne bi trebala gledati s jednakom skepsom. Budući da se problemi s kojima se čovječanstvo suočava – društveni, ekonomski, kulturni, obrazovni, liječnički, okolišni, poljoprivredni – rijetko određuju jednim intelektualnim radnim okvirom, naša je temeljna pretpostavka da njihova rješenja zahtijevaju integrativne doprinose mnogih disciplina iz raznolikosti dimenzijskih sjecišta.«²⁹

»... i Papinska akademija devedesetih godina dvadesetog stoljeća nastojala [je] ponuditi primjerenu bioetičku metodu, što je izraženo u 'Motu proprio' i onda ponovljeno u 'Statutu': 'proučavati, obavještavati i obučavati' sve što se odnosi na znanstvene, filozofske, etičke i pravne probleme u vezi s ljudskim životom.' Akademijinu metodu možemo definirati kao *interdisciplinarno-integrativnu*. Tu je metodu Elio Sgreccia, dopredsjednik Papinske akademije za život, nazvao metodom *interdisciplinarne integracije*.«³⁰

»... *interdisciplinarnost* – poticanje dijaloga i iznalaženje modusa za suradnju svih tih disciplina (...).«³¹

»Interdisciplinarnost (...) transfer koncepata iz jednog polja promatranja (ili područja stvaranja) u drugo; u procesu, koncept se ili očuva stabilnim (...) ili evoluirira kroz kontinuiran izomorfni proces tijekom kojega se preoblikuje.«³²

Uputno je, u danom pogledu, i to da jedan od najiscrpnijih izvora za pitanja višeg stupnja disciplinarnosti organizacije – *Oxford Handbook of Interdisciplinarity* – ni u jednom trenutku ne daje jasnu definiciju interdisciplinarnosti, a kamoli definiciju iza koje odabire stajati unatoč tome što sebe naziva priručnikom. Iz toga ne proizlazi da svi znaju što je interdisciplinarnost, nego da zapravo ne zna nitko.³³

Na temelju iznesenih definicija, a da pritom samo usputno spomenem da niz autora definira »multidisciplinarnost«, »transdisciplinarnost« i »pluridis-

²⁸ T. Matulić, *Bioetika*, str. 186.

²⁹ Patricia L. Rosenfield, Frank Kessel, »Closing Commentary. Fostering Interdisciplinary Research: The Way Forward«, u: Frank Kessel, Patricia L. Rosenfield, Norman B. Anderson, *Interdisciplinary Research. Case Studies from Health and Social Science*, Oxford University Press, Oxford 2008., str. 429–464, str. 430.

³⁰ Darija Rupčić, *Status ljudskog embrija pod vidom bioetičkog pluriperspektivizma*, Pergame-na, Zagreb 2013., str. 20.

³¹ H. Jurić, »Uporišta za integrativnu bioetiku u djelu Van Rensselaera Pottera«, str. 84.

³² Michael Finkenthal, *Complexity, Multi-Disciplinarity and Beyond*, Peter Lang, New York 2008., str. 86.

³³ Usp. Robert Frodeman, Julie Thompson Klein, Roberto C. S. Pacheco (ur.), *Oxford Handbook of Interdisciplinarity*, Oxford University Press, Oxford 2010.

ciplinarnost« onako kako ponuđeni citati opisuju interdisciplinarnost, kao i to da neki autori nikada ne govore o nečemu poput »interdisciplinarne znanosti«, nego uvijek samo o »interdisciplinarnosti« – kao o popratnom svojstvu koje donosi određenu raznolikost znanstvene i metodološke izvedbe – jedini je zaključak taj da se radi o arbitrarno korištenom, o kontekstu i znanstvenoj kulturi iznimno ovisnom skupu pojmova. Pitanje »interdisciplinarnosti« više je vezano uz kulturne i intelektualne potrebe s obzirom na suvremeno društvo, više je vezano za izražavanje općih stremljenja kojima se već pedesetak godina želi prestati s kompartmenizacijom, strogom specijalizacijom i monoperspektivnošću u znanosti, nego što se doista radi o jasno utvrđenoj naravi, funkciji i smislu »nad-disciplinarnog«.

S obzirom na obznanjeno, istraživači iz mreže integrativne bioetike, kao i istraživači drugih projekata, slobodni su artikulirati razne vidove disciplinarnog umrežavanja prema njihovim potrebama s obzirom na probleme kojima se bave – sve dok u vidu imamo bilo kakvu ideju uspoređivanja s globalnim stanjem. Drugim riječima, ne može se integrativnim bioetičarima, ili po tom pitanju drugim istraživačima, bitno prigovarati što njihova terminologija manje ili nedovoljno slijedi (nečiji!) drugi dogovorni okvir zato što pravi konsenzus zbiljski ne postoji. Čak i neke iscrpne i oštroumne tipologije disciplinarnosti³⁴ tek djelomično pogađaju kako sve u zbilji istraživači razumijevaju i, tim važnije, primjenjuju te oblike rada. Treba se uzeti u obzir i to da su neki autori, poput Finkenthala, pokazali da se na kraju dana ipak radi samo o nijansama disciplinarnog mišljenja – bez obzira na stupanj disciplinarnosti. Ono što se, međutim, može slijediti jest uvjetno odabrana nominalna logika jednom kada se dogovoreni okvir postavi te se može pratiti načelni smjer kojemu svi zajedno teže, a to je najčešće eliminacija fahidiotizma, raskid s tradicijom specijalističkog odvajanja disciplina i destruktivnom kulturom akademskog superiorizma,³⁵ nekritičko proizvođenje znanja i otkrića, nesenzibilno sprezanje znanstvene djelatnosti s drugim područjima, naročito s vojnom i političkom djelatnošću, i druge kulturne prakse čiji negativni rezultati potiču na pojačanu teorijsko-praktičku komunikaciju među disciplinama i širenje sadržaja znanja i aktivnosti preko ustaljenih granica (neke) znanosti.³⁶ Na tom

³⁴ Npr. Julie Thompson Klein, »Taxonomy of Interdisciplinarity«, u: R. Frodeman, J. Thompson Klein, C. Mitcham (ur.), *The Oxford Handbook of Interdisciplinarity*, str. 15–30.

³⁵ Mislim na samouvjerenje vodećih u nekoj disciplini da je njihova disciplina, tj. njihova znanost, dostojna »carske krunec« i svake pozornosti, odnosno da su druge znanosti manje vrijedne, a čemu poučavaju buduće istraživače.

³⁶ Premda, mora se ovdje usputno naglasiti, ta ekspanzija može ići kako u smjeru konstruktivnosti, npr. socijalno osjetljiva znanost, tako i u smjeru destruktivnosti, npr. primjena umjetne inteligencije u vojnom sektoru.

se »spoznajnom mjestu« često pojavljuje i koncept »postdisciplinarnosti«, najmanje zastupljen u raspravama i primjeni više-disciplinarnih koncepata, o čemu se na globalnom planu vode poučne rasprave u područjima za koja možda na prvu ruku ne bismo rekli da tome pridonose, poput turizma,³⁷ dok je kod nas o tome najviše govorio Stipe Grgas u kontekstu književnosti.³⁸ Pojam *postdisciplinarnost* implicira svojevrsni raskid s disciplinarnim mišljenjem, ili barem tradicionalnim disciplinarnim poimanjem objekata analize i primjene, koji se još uvijek nalazi u podtekstu svih navedenih »disciplinizama« kakvi u mjerama teže izlasku iz njega, a unatoč svojem dugovječnom postojanju još nije ni značajnije uzet u obzir za isto vrijeme za koje dobivamo ne-egzaktne priručnike koji se bave susjednim, već ustaljenim, radnim pojmovima.

U svakom opisanom slučaju, svepostojeća »više-disciplinarnost« o kojoj se govori jest temeljno svojstvo integrativne bioetike, ali nije i iscrpljujuće svojstvo kada se razmatra u znanstvenom pogledu. Zbog toga i radi toga, dopustivo je da se integrativnu bioetiku definira kao interdisciplinarno, ili multi-/trans-/pluri-/post-/supra-disciplinarno polje ili područje kada je to potrebno jer kada je u pitanju hijerarhija kompleksnosti interakcije disciplina, u diskursu vlada konfuzija i nesklad, dok integrativna bioetika teži prihvaćati najviši potreban stupanj takve interakcije, ali ne i biti isključivo takav. Mada se radi tek o usputnom komentaru, čini se da je toga svjestan Kukoč kada piše da integrativna bioetika »teži integriranju filozofskih i znanstvenih multidisciplinarnih/interdisciplinarnih/transdisciplinarnih pristupa bio-etici kao *etici života*«,³⁹ a takvom je neodređenom doživljavaju također Mile Marinčić i Berislav Čović.⁴⁰ Uporišta za tu tvrdnju možemo potvrditi na osnovu temeljnih tekstova o integrativnoj bioetici.

Prije svega, pojmovi *pluridisciplinarnost* i *postdisciplinarnost* ne spominju se u utjecajnijim tekstovima o integrativnoj bioetici. Multidiscipli-

³⁷ Usp. Ana María Munar, Tomas Pernecky, William Feighery, »An Introduction to Tourism Postdisciplinarity«, *Tourism Analysis* 21 (2016), str. 343–347.

³⁸ Usp. Stipe Grgas, »Neprizvani rad umjetnosti riječi«, *Književna smotra* 49 (2017) 3, str. 79–90.

³⁹ M. Kukoč, »Development of integrative bioethics in the Mediterranean area of South-East Europe«, str. 459.

⁴⁰ »... dovesti do novog pristupa bioetici, koja uz to što je *inter-multi-trans-supradisciplinarna*, relacijska i orijentacijska, postaje integrativna.« – Mile Marinčić, Berislav Čović, »Mogući doprinosi integrativne bioetike u premošćivanju jaza u odnosu vjera – znanost«, *Obnovljeni život* 67 (2012) 1, str. 107–122, str. 110. Vrijedi dati do znanja da u bilješci 33 na str. 119, Marinčić i Čović predlažu da se umjesto modifikatora »trans«, za koji vrijedi značenje »prijeći preko, prestupiti« u suprotnosti spram imanentnog i označava nadilaženje utvrđenih granica, radije rabi modifikator »supra« koji bi se, koliko razumijem njihov prijedlog, prije trebao odnositi na pozicionalnost. Razmatrajući ovaj prijedlog, koji smatram zanimljivim i poticajnim, učinilo mi se da bi trebalo koristiti obje odrednice, no u isti mah nastaju komplikacije. O tome više na drugom mjestu.

narnost je spominjao veći broj autora, no nitko nije ponudio širi komentar ili detaljniju raspravu, dok je samo Hrvoje Jurić pri obrazlaganju smisla integrativne bioetike dao orijentirajuću definiciju koju se ne nalazi kod drugih autora:

»... okupljanje svih ljudskih znanosti i djelatnosti relevantnih za bioetička pitanja (...).«⁴¹

Usputno, Marko Kos u jednom je od svojih ranijih radova naveo definiciju koju je dao Theodor Potthast i odmah je potom (makar djelomice) negirao referirajući se na Jurićevu definiciju:

»Multidisciplinarnost se odnosi na discipline koje paralelno rade na istom predmetu, ali nisu upućene jedna na drugu, već 'paralelno' izlažu svoje znanje iz različitih perspektiva, kako bi proširile znanje o istom predmetu. Unutar bioetičke domene, multidisciplinarnost znači okupljanje svih ljudskih znanosti i djelatnosti relevantnih za bioetička pitanja.«⁴²

Potthastova definicija i Jurićeva definicija, po sebi dosta široke, usporedive su s dvije opće definicije kako ih od Sima Turudije i Allena Repka prenosi Mihovil Gotal, u vrijeme pisanja rada student Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu:

»Multidisciplinarnost u tom smislu predstavlja znanstveni pristup koji se odnosi na 'sučeljavane različitih disciplina među kojima su uočljive veze' (Turudija, 1982: 34). Ova definicija prilično je jezgrovita i točna, ali zahtijeva dodatno pojašnjenje kako bi se ovaj pristup jasnije razlikovao od ostalih koncepata kojima se ovdje bavimo. Kako navodi Allen Repko, multidisciplinarnost se najčešće povezuje i pogrešno poistovjećuje s interdisciplinarnošću (Repko, 2008: 13). Multidisciplinarnost se odnosi na zajedničko predstavljanje perspektiva različitih akademskih disciplina o nekoj tematici, odnosno problematici koja im je svima zajednička. Na taj način omogućuje se uspoređivanje tih perspektiva, ali se pritom ne ide prema međusobnom povezivanju, odnosno integriranju tih perspektiva (Repko, 2008: 13).«⁴³

⁴¹ H. Jurić, »Uporišta za integrativnu bioetiku u djelu Van Rensselaera Pottera«, str. 84. Ovaj opis multidisciplinarnosti izravno preuzima Marija Todorovska (kao i interdisciplinarnosti i transdisciplinarnosti), ali ne navodi Jurića. Vidi: Marija Todorovska, »Interpretation and implementation of UNESCO's Universal Declaration on Bioethics and Human Rights«, *Jahr 1* (2010) 1, str. 51–61, str. 60.

⁴² Marko Kos, »Od Fritza Jahra do integrativne bioetike«, *Filozofska istraživanja* 34 (2014) 1–2, str. 229–240, str. 236–237.

⁴³ Mihovil Gotal, »Epistemologija interdisciplinarnosti«, *Diskrepancija: studentski časopis za društveno-humanističke teme* 18 (2013), str. 66–79, str. 72. Izvori navedeni u citatu su: Simo Turudija, »Interdisciplinarni model optimizacije samoupravnog organizacionog projektovanja«, u: Zvonimir Šeparović, Božo Jušić (ur.): *Interdisciplinarnost znanosti, obrazovanja i inovacija*, Društvo psihologa Hrvatske, Pravni fakultet, Centar za stručno usavršavanje i suradnju s udruženim radom, Zagreb 1982.–1984., str. 34–41; Allen F. Repko, *Interdisciplinary Research: Process and Theory*, Sage Publications, New York 2011.

Transdisciplinarnost je, začudno, drugi pojam koji se unatoč svojoj važnosti i učestalom ponavljanju opskurno, tj. usputno pojavljuje u temeljnim spisima o integrativnoj bioetici. Svojevrstu definiciju i mjesto, postavljajući je kao najviši stupanj interakcije disciplina, pokušao je dati jedino Hrvoje Jurić:

»... *transdisciplinarnost* – nadilaženje međusobnih razlika, odnosno objedinjavanje različitosti u jedinstvenom, bioetičkom pogledu fokusiranom na pitanja koja ne mogu biti proniknuta iz perspektive jedne znanosti ili jednog područja.«⁴⁴

Pored toga, većina drugih spisa posve usputno navodi transdisciplinarnost kao jedno od obilježja integrativne bioetike, ali ne postoji konkretnija rasprava ni definiranje toga što bi u praksi točno transdisciplinarno djelovanje bilo. U okviru mreže projekata, *Bioetika i aporije psihe* za sada je jedini projekt koji transdisciplinarnost koristi u imenu glavnog skupa i opisu smisla inicijative, na čemu sam osobno radio, i pod time se misli na verziju transdisciplinarnosti koja podrazumijeva kružnu komunikaciju i nadopunjavanje teorijskih i praktičnih projekata usmjerenih na neki problem tako što u postupak uključuju znanstvene i kulturne (van-znanstvene) perspektive. Pa ipak, ni tamo ne postoji izravna definicija transdisciplinarnosti, već je opet čitamo preneseno:

»Također, s obzirom na to da projekt integrativne bioetike podrazumijeva teorijsku, praktičnu i edukacijsku dimenziju djelovanja, naime transdisciplinarnog je karaktera i teži implementaciji, prirodnim se nameće podariti predmetu psihe i javne događaje koji metodom dijaložkog ulančavanja perspektiva otvaraju prijeko potrebne, kod nas slabo ispitivane probleme psihe i omogućuju povezivanje potencijalnih izvoditelja zajedničkih projekata koji će imati izravan utjecaj na situaciju u društvu.«⁴⁵

Budući da se radi o sintetičkom prenošenju kompatibilnih opisa, međutim, vrijedi u cijelosti navesti dva pasusa iz diplomskog rada Marka Kosa, pisanog na temu pitanja znanstvenog statusa integrativne bioetike, jer dana razumijevanja naginju onome što se danas najčešće poima transdisciplinarnošću i čemu najmlađi naraštaj integrativnih bioetičara teži u integrativnoj bioetici kada je ona mišljena kao društvena (kulturna) praksa:

»Transdisciplinarnost kao produktivan pristup dolazi do izražaja pri rješavanju problema društva i suživota u društvu, no projekti te vrste često su samo kratkotrajno

⁴⁴ H. Jurić, »Uporišta za integrativnu bioetiku u djelu Van Rensselaera Pottera«, str. 84. Slično prethodnim navodima, Kos u svom članku navodi Potthastov opis – »U transdisciplinarnosti discipline zajednički postavljaju pitanja vezana za predmet bavljenja, zajednički formiraju tijekom istraživanja, podrazumijevaju transfer metoda, ali i implementaciju političkih inicijativa, kulturnih elemenata i raznorodnih društvenih momenata.« – da bi ga potom preobrazio navođenjem Jurićeva opisa. Vidi: M. Kos, »Od Fritza Jahra do integrativne bioetike«, str. 237.

⁴⁵ »O međunarodnom transdisciplinarnom simpoziju *Bioetika i aporije psihe*«, u: *1. međunarodni transdisciplinarni simpozij »Bioetika i aporije psihe*«, Hrvatsko bioetičko društvo, Zagreb 2017., str. 11–18, str. 11–12.

i slabo financirani poduhvati ([Bergmann; Schramm, 2008] 8). Transdisciplinarnost je koncept koji je još od devedesetih godina u sukobu s tradicionalnim poimanjem 'stvaranja' znanja (Jahn, 2008: 21–22). Pri pokušajima da se riješe neki od problema suvremenog čovjeka postaje jasno da društveno djelovanje, ekološki problemi i suvremena znanost nastupaju kao usko povezani. Isprepletenost znanstvenih elemenata s ne-znanstvenim/društvenim traži novo poimanje znanosti, znanstvenog djelovanja i uloge znanstvenika (ibid.: 23). Znanje o kojem se ovdje govori dolazi s različitih strana i upućeno je na interakciju. Jahn nabraja: sustavno znanje (*Systemwissen*), orijentacijsko znanje (*Orientierungswissen*) i transformativno znanje (*Transformationsswissen*) kao primjere vrsta znanja podobnih za ovakvu interakciju (ibid.: 26). No, ujedno smatra važnim upućenost u to što transdisciplinarno istraživanje iziskuje. Kao prvo, traži da društveni akteri sudjeluju u istraživačkom procesu, te da interakcija između društvenih aktera i znanstvenika bude prevedena u znanstveni diskurs. Moment prevodenja izuzetno je bitan jer pomaže pri formulaciji istraživanja koje će uzeti u obzir stavove obje strane te na praktičkoj razini rezultirati najadekvatnijim rješenjem. Za stvaranje praktičnog rješenja prevodenje je imperativ. Drugo, ovakav pristup iziskuje refleksivnost, jer produkt suradnje društva i znanosti kroz moment refleksivnosti nastupa kao proces zajedničkog učenja – i za društvo i za znanost (ibid.: 27). Jahn nam nudi tri vrste transdisciplinarnog istraživanja – 1) ono centrirano u okolini ili životnom svijetu (*Lebenswelt zentriert*); 2) ono centrirano u znanosti (*Wissenschaft zentriert*); 3) ono integrativno (Jahn, 2008: 28) – od kojih je za ovaj rad najvažnije integrativno.

Ne postoje gotovi recepti za integrativnost, već pristup varira od slučaja do slučaja ovisno o disciplinama s kojima se surađuje, naravi samog problema, uključenim znanstvenicima te brojnim drugim faktorima (Klein, 2008: 94). Dobar primjer transdisciplinarnog istraživanja je TIPS (*Transdisziplinäre Integrierte Planung und Synthese*) koji se odnosi na formalno i znanstveno orijentirano planiranje situacija iz životne sredine (ibid.: 98). Transdisciplinarnost ne predstavlja fiktivnu težnju, već nešto što se događa pored *mainstream* političko-ekonomsko uvjetovanih znanstvenih projekata. Jahn napominje potrebu za iznalaskom zajedničkog jezika, koji bi, ovisno o skupinama u interakciji, mogao ponuditi najbolju podlogu za razumijevanje. Postoji nekolicina uspješnih zajedničkih projekata, odnosno primjera transdisciplinarne suradnje. Kao primjer takve suradnje možemo navesti *City-mobile*: projekt u kojem je sudjelovalo čak 20 različitih disciplina (Klein 2008: 108–109). Sam projekt provodio se kroz tri faze i dobar je pokazatelj učinkovitosti integrativnosti i transdisciplinarnosti pri suradnji ponekad naoko nespojivih pozicija kao što su one ekonomista, ekologa, građevinarina, itd. (ibid.: 110–123).⁴⁶

⁴⁶ Citirana literatura: Thomas Jahn, »Transdisziplinarität in der Forschungspraxis«, u: Matthias Bergmann, Engelbert Schramm (ur.), *Transdisziplinäre Forschung: Integrative Forschungsprozesse verstehen und bewerten*, Campus, Frankfurt am Main, str. 21–38; M. Bergmann, E. Schramm, »Innovation durch Integration – Eine Einleitung«, u: M. Bergmann, E. Schramm (ur.), *Transdisziplinäre Forschung*, str. 7–21; Julie Thompson Klein, »Integration in der inter- und transdisziplinären Forschung«, u: M. Bergmann, E. Schramm (ur.), *Transdisziplinäre Forschung*, str. 93–116. Prema: Marko Kos, »Integrativna bioetika i problem njena znanstvenog statusa«, diplomski rad, Odsjek za Filozofiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 2013., str. 37–38. Obavezno usp. Matthias Bergman i dr., *Methods for Transdisciplinary Research. A Primer for Practice*, Campus Verlag, Frankfurt na Majni 2012.

Poredbeno, postoji puno veći broj radova i komentara autora iz korpusa integrativne bioetike koji su navodili pojam *interdisciplinarnosti*, no detaljnije rasprave i primjeri vezani za njih za sada također izostaju. Uporišta za razumijevanje uloge interdisciplinarnosti u definiciji integrativne bioetike koja se mogu iskoristiti za kartiranje, ujedno i za daljnji razvoj izvan ove rasprave, sljedeća su:

[I-I] »... interdisciplinarnost podrazumijeva interrelacije dviju ili više zasebnih disciplina (...).«⁴⁷

[I-II] »Ako je, pak, bioetika interdisciplinarno područje, onda ne može više biti smatrana granom etike kao jedne discipline, nego bi morala okupljati različite discipline, s manjom ili većom ulogom etike.«⁴⁸

[I-III] »... *interdisciplinarnost* – poticanje dijaloga i iznalaženje modusa za suradnju svih tih disciplina (...).«⁴⁹

[I-IV] »... kapacitet za integriranje znanja i modaliteta mišljenja u dvije ili više disciplina ili utvrđenih područja ekspertize za proizvođenje kognitivnog napretka (...) na načine koji bi bili nemogući ili slabo vjerojatni putem jedne discipline.«⁵⁰

[I-V] »U metodološkom pogledu integrativnu bioetiku obilježava izrazita interdisciplinarnost, uvažavanje i uključivanje u raspravu relevantnog kruga posebnih znanstvenih disciplina, ali isto tako i kruga neznanstvenih perspektiva koje obuhvaćamo nazivom – kulturne perspektive.«⁵¹

[I-VI] »[Govoreći o časopisu *Filozofska istraživanja* koji je postao prvi oslonac konceptu integrativne bioetike] Naime, za to su razdoblje postale upravo karakteristične tematske cjeline koje su pripremane na eksplicitno integrativnim pretpostavkama ('Filozofija i jezik', 'Filozofija i psihoanaliza', 'Prostor i vrijeme između filozofije i znanosti', 'Filozofija i odgoj', 'Filozofija i književnost', 'Filozofija i teorija relativnosti', 'Filozofija i religija'), što znači da određeni problem nije bio obrađivan isključivo kao predmet odgovarajuće filozofske discipline, nego je bio postavljen u otvoreno problemsko polje kako bi se mogao svestrano sagledati, dakle ne samo u perspektivama različitih filozofskih orijentacija nego u isti mah i sa gledišta posebnih znanstvenih disciplina. U angažiranju suradnika izvan filozofske branše uredništvo je iskazivalo posebnu revnost, što je rezultiralo okupljanjem interdisciplinarnoga kruga

⁴⁷ H. Jurić, »Uporišta za integrativnu bioetiku u djelu Van Rensselaera Pottera«, str. 81.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid., str. 84. Napomena: slično kao kod »multidisciplinarnosti«, u svom članku Kos navodi Potthastov opis – »Interdisciplinarnost podrazumijeva razradu brojnih, ili čak svih, segmenata istraživanja, koju zajednički poduzimaju dvije ili više različitih disciplina kao kooperativno istraživanje.« – no zatim ga (makar djelomice) preobražava tvrdeći da se u bioetičkom ključu događa drugačija stvar, tj. kako je daje Jurić. Vidi: M. Kos, »Od Fritza Jahra do integrativne bioetike«, str. 237.

⁵⁰ Veronica Boix Mansilla, Elizabeth Dawes Duraising, »Targeted assessment of students' interdisciplinary work: an empirically grounded framework proposed«, *The Journal of Higher Education* 78 (2007) 2, str. 215–237, str. 219; prema: Aleksandar Fatić, Ivana Zagorac, »The Methodology of Philosophical Practice: Eclecticism and/or Integrativeness?«, *Philosophia* 44 (2016) 4, str. 1419–1438, str. 1434.

⁵¹ A. Čović, »Pojmovna razgraničenja«, str. 23.

suradnika i uspostavljanjem interaktivnih veza među različitim znanstvenim i kulturnim područjima.«⁵²

[I-VII] »Za razliku od perspektivizma, koji se u konačnici ispostavlja kao spoznajni relativizam, p. ističe zahtjev za općevažećom spoznajom koja uzima u obzir različite znanstvene uvide (interdisciplinarnost), ali i one neznanstvene, koji se u pozitivnoj formulaciji nazivaju ‘kulturnim perspektivama’.«⁵³

[I-VIII] »‘Pluralizam’ i ‘interdisciplinarnost’ predstavljaju puki ‘transfer’ znanja iz jedne znanosti u drugu, gdje to usvojeno znanje uopće ne suodređuje način spoznavanja znanosti koja ga preuzima, već isključivo služi samo za njezine samopostavljene spoznajne i spoznajno-praktične ciljeve. Tu se, dakle, ne događa nikakvo ‘usvajanje’ u smislu Jaspersova ‘Aneignung’, već puko znanstveno-tehničko ‘prisivavanje’ (*Eignung*). Zbog toga ‘pluralizam’ i ‘interdisciplinarnost’ predstavljaju samo načine da se i stečeno pojedinačno-znanstveno znanje ili neka etička refleksija učine pukim objektom raspolaganja poput svih drugih objekata u svijetu. Oni nisu istiniti ‘po sebi’, već samo u sklopu sistema i sukladno polivalentnosti, tj. mogućnosti da budu iskorišteni u najvećem mogućem broju znanstvenih istraživanja. No, s druge strane, time se doista maksimalno širi predmetno područje, postaje globalno u svjetskim razmjerima, ali se u biti ništa nije promijenilo u regionalno-ontologijskoj strukturi svih dijelova tog bioetičkog sistema. Ni sama etika nema unutar tog sustava funkciju ‘pozitivne’ prosudbe onih znanstvenih uvida koji doista počivaju na potrebama čovjekova života – naprotiv, ona pozitivno prosuđuje samo one spoznaje koje, kao što sam već naznačio, funkcionalno opravdavaju ‘ideju’ života, ne život sâm.

Budući da se život – čak i u svom ‘neživom’ obliku – događa kao neprestano međusobno prelijevanje, stapanje, razdvajanje, diferenciranje, uzdizanje i padanje, nijedno pojedinačno-znanstveno ‘predmetno područje’ niti bilo koja ideja života ne može nadomjestiti niti objasniti život sâm. Upravo je taj uvid nametnuo nužnost zasnivanja ‘integrativne bioetike’ na sasvim drugačijoj, pluriperspektivističkoj metodologijskoj osnovi koja radikalno mijenja sam novovjekovni i poglavito scijentistički pojam metode, ali i sâm poimanje ‘istine’.«⁵⁴

[I-IX] »No, interdisciplinarnost i pluriperspektivnost ne znače puko mehaničko okupljanje različitih pogleda, nego njihovo zbiljsko integriranje, odnosno izradu jedinstvene platforme za raspravu o etičkim problemima vezanima uz život, ljudski i ne-ljudski, individualni život i život u cjelini.«⁵⁵

⁵² Ante Čović, »*Filozofska istraživanja* kao projekt integrativnog mišljenja«, *Filozofska istraživanja* 26 (2006) 1, str. 3–6, str. 4.

⁵³ Citat je obrazloženje pojma *pluriperspektivizam* iz nikad objavljene natuknice koju je napisao Hrvoje Jurić za *Filozofski leksikon* Leksikografskog zavoda Miroslava Krležu, objavljenog 2012. godine. Za više o slučaju vidi: Željko Pavić, »‘Pluriperspektivizam’: slučaj jedne natuknice u *Filozofske leksikonu*«, *Filozofska istraživanja* 34 (2014) 4, str. 577–600, str. 581. Unatoč tome što nije objavljena, intencija da se uvrježi kao referentno obrazloženje upućuje na preferirano razumijevanje interdisciplinarnosti i pluriperspektivizma.

⁵⁴ *Ibid.*, str. 584–585. Napomena: iz teksta se ne da posve jasno razlučiti radi li se o Pavićevu proširenom interpretiranju temeljne teorije integrativne bioetike ili se uz to odvija i pristajanje uz koncepte, no s obzirom na konstelaciju činjenica koji tekst okružuju, može se zaključiti da je interpretacija legitimno proširenje.

⁵⁵ Hrvoje Jurić, Ivana Zagorac, »Bioetika u Hrvatskoj«, *Filozofska istraživanja* 28 (2008) 3, str. 601–611, str. 608.

[I-X] U pluriperspektivnoj integrativnoj bioetici povezuju se interdisciplinarno, multidisciplinarno i čak transdisciplinarno ne samo razne pojedine znanosti nego i njihove grane, polja, pa čak i sva područja znanosti. Filozofska etika, dakle humanistička struka, može se tako povezati s biomedicinskim kliničkim slučajevima (npr. pojava neuroloških, mentalnih, ili smrtonosnih i drugih bolesti) koji postavljaju etičke probleme, s biotehničkim rješenjima u proizvodnji hrane koja mogu imati posljedice po zdravlje ili dobrobit ljudi ili životinja (npr. 'kravlje ludilo'), s tehničkim rješenjima koja se primjenjuju na živa bića ili imaju posljedice po njih (npr. u intenzivnome stočarstvu ili poljoprivredi, u kemijskoj industriji itd.), s matematičkim, dakle općeznanstvenim, i s prirodoznanstvenim znanjima koja su pretpostavka tih biomedicinskih prosudaba, kao i biotehničkih i tehničkih rješenja, a i sama se mogu temeljiti na etički upitnim metodama (npr. pokusima na životinjama), kao i s društvenoznanstvenim istraživanjima o društvenim posljedicama kršenja nekih etičkih ili bioetičkih načela u politici, gospodarstvu, ekologiji ili čak znanosti (do kojih može doći npr. uslijed specifično shvaćene slobode znanstvenih istraživanja u prirodnim znanostima i drugima koje se iz njih izvode).⁵⁶

[I-XI] »Dok interdisciplinarnost bioetike upućuje na suradnju i povezivanje različitih znanosti u rješavanju bioetičkih izazova, sve se jasnije počela uviđati činjenica da je moderna znanost samo jedna od perspektiva gledanja na određeno pitanje ili problem.«⁵⁷

Iz danih opisa možemo izlučiti tendenciju da se istraživačka i raspravljачka interakcija među znanstvenim disciplinama naziva interdisciplinarnošću (I-I, I-II, I-IV, I-VII, I-X, I-XI...), a kada ih usporedimo s citiranim IB definicijama, možemo zamijetiti da ni jedna od njih ne rabi ni jedan drugi pojam disciplinarnosti osim interdisciplinarnosti (u 50 % definicija).⁵⁸ Nadalje, lik interdisciplinarnosti kako je ovdje dan ne mari previše za egzaktno određivanje stupnjeva disciplinarne umreženosti pa se, uzimajući u obzir razne definicije multidisciplinarnosti, pluridisciplinarnosti i interdisciplinarnosti, od kojih sam neke prethodno naveo, ovako dana interdisciplinarnost s većim ili manjim udjelom kompatibilnosti veže za raznorodne opise. Manjak potpuno jasnog definiranja može se uzeti dvojako: kao metodološki propust ili kao metodološka namjera. Ne može se dokazati što je na djelu, ali s obzirom na tendenciju integrativne bioetike kao ideje, kruto definiranje tražilo bi od nje odricanje koje si ona ne smije dopustiti, inače nije u punom kapacitetu integrativnosti. Osim toga, značenje prve riječi *inter-* modificira objekt kao ono što se nalazi između. Reći da je nešto interdisciplina značilo bi da se pojavljuje

⁵⁶ Mislav Ježić, »Kulturne perspektive i znanstvena metodologija«, *Filozofska istraživanja* 34 (2014) 4, str. 471–485, str. 472.

⁵⁷ Igor Eterović, *Kant i bioetika*, Pergamena, Centar za integrativnu bioetiku Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 2017., str. 67.

⁵⁸ Na znanstvenim skupovima koristio sam revidiranu definiciju integrativne bioetike te zamijenio interdisciplinarnost za transdisciplinarnost, ali pod utjecajem ovog istraživanja tu sam praksu odlučio napustiti. O tome više kasnije.

među disciplinama. Da se što može pojaviti između čega ukazuje na još neutvrđeni ili nepostojeći prostor koji se »stvara« ili »otkriva«. Taj je prostor ono mjesto na koje nailazimo poradi propusnosti granica, u ovom slučaju među poljima, odnosno područjima, upravo zbog čega nešto što je inter-disciplinarno postaje novom disciplinarnom razinom, ali i prodire kako u postojeće discipline, tako i u prostor nečega što se ne bi dalo nazvati disciplinom. Modifikatori *multi-* ili *pluri-* upućuju na višebrojnost disciplina, što je po sebi prirodna pojava u interdisciplinarnosti, dok modifikator *trans-* i *post-*, kao i *supra-*, naznačuju prelaženje preko disciplina, bilo horizontalno, u okviru znanstvenih disciplina, bilo vertikalno, premašujući nešto što bi se nazivalo znanstvenom i kojom drugom disciplinom. Povratno, čim se odvija neko kretanje ili umnažanje među disciplinama, rađa se fenomen međupojavljivanja (inter-) i međudjelovanja (inter-akcija). Posebna objašnjenja kojima se hoće napraviti hijerarhija kompleksnosti interakcije i zatim te razine raspodijeliti potpuno su proizvoljna. Štoviše, kada je u pitanju integrativna bioetika i druge takve koncepcije, odnosno projekti, takvo definiranje šteti jer svaki puta kada se jednom obliku disciplinarnosti pridaje opis, nešto se od drugih isključuje iz nje. Taj se problem može pratiti i na razini dokumenata kojima se priznaje stupanj obrazovanja: netko tko je integrativni bioetičar ili raspolaže titulom kojom se kvalificira kao disciplinarac ili posjeduje specifičnu titulu (npr. filozof, religiolog, inženjer) iz koje kreće u integrativno-bioetičko djelovanje primjenom njenih specifičnosti, stoga u određenom smislu nekom od mogućih linija ulazi u područje djelovanja koje teži potpunosti.

Drugačije istaknuto, integrativnim bioetičarima trebalo bi biti svejedno hoće li se neki vid disciplinarnosti nazvati ovako ili onako sve dok postoji opća »metodološka kultura« kakva je u njoj utjelovljena, odatle proizlazi i njena prilagodba pravnom normiranju. Ta je »kultura« posebno istaknuta opisima I-III i I-IX. Susljedno tome, kod integrativne bioetike dolazi do interakcije s djelatnostima koje nisu znanstvenog karaktera, ali nose jezgre znanja koje se mogu vrednovati jednom kada su podvučene pod istraživačku metodu (I-V, I-VI, I-VII, I-VIII, I-XI). U izvornim definicijama, to se područje perspektiva kod Kukoča imenuje »izvanznanstvenim« (IB-VI), a Ježić o tom području piše sljedeće:

»... uza znanstvene metode uzima u obzir i kulturne perspektive u kojima znanstvena djelatnost dobiva širi, pa i različit, životni smisao.«⁵⁹

Taj faktor integracije ponovno se preklapa s nekim općim opisima inozemnih autora, a s drugima ne, pa utoliko nije važan sve dok se ne primijeti da se

⁵⁹ Ibid.

taj fenomen integriranja kulturnih perspektiva ipak pokušao obilježiti drugačijim pojmovljem. U ovim se opisima kao pokušaj obuhvaćanja prelaženja znanstvenog područja pojavljuje pojam *pluriperspektivnost*, o čemu će više riječi biti dalje u radu.

S rečenim u vidu, u definiciji integrativne bioetike definiranje stupnja disciplinarnosti svakako vrijedi za posebne slučajeve u pogledu životne prakse, poput prisilnog normiranja pravnim aktima. Gdje god je moguće, međutim, disciplinarno definiranje trebalo bi napustiti jer je (i) samorazumljivo i (ii) sputavajuće. »[Integrativna bioetika] je granično (ne razgraničavajuće, nego povezujuće) međudisciplinarno područje koje nije unaprijed zaokruženo«, piše Zlatan Delić.⁶⁰ Disciplinarna interakcija već je naznačena svim elementima koji se u definicijama pored toga pojavljuju, a većina njih je i važnija za razumijevanje interakcije i disciplinarnosti od samog pojma kojim se tip disciplinarnosti obznanjuje. Želi li se naznačiti prisutnost multi-, inter-, trans-, post-, supra- itd. modifikatora, predlažem da je dovoljno istaknuti da je integrativna bioetika *disciplinarna* – ne da je disciplina, nego da je disciplinarna. Time joj je dano obilježje znanosti, a sačuvana sloboda disciplinarne interakcije, premda, pokazujem dalje u obrazlaganju, to nosi problem pri pojavi pojma *pluriperspektivizam*.

1.2. Život i moral

U pogledu završnog određenja – koje je to »biće« kojim područje integrativne bioetike »vlada«, sve su definicije jednoznačne: radi se o »životu«. Većina citiranih IB definicija nastoji opisati o čemu se radi kada se radi o životu, odnosno na različite se načine pokušava dati do znanja opseg onoga što se pod »životom« podrazumijeva. Pod *život*, ne misli se samo čovjekov život, niti samo život čovjeka i ne-ljudskih životinja, ne misli se niti samo na život kao stanje bića od začetka (nastanka) do smrti, niti na proces održanja u tom stanju, njegova opstanka ili opstojnosti, a niti samo na život u prenesenom značenju, kao kvaliteta života – imati dobar ili loš život – ili pak na ukupnost zakonitosti živućeg. Znanstvena, odnosno filozofska preciznost nalaže da, kažemo li »život«, onda se ovo »život« mora misliti sveobuhvatno. Unatoč tome što se može pretpostaviti da su širi opisi predmeta služili tome da se ustaljeno razumijevanje života i bioetike od te ustaljenosti emancipira, možda i s obzirom na uspješno emancipirani bioetički diskurs kako se odvijao posljednjih desetak godina, nakon poduljeg razmatranja predložio bih da je izlišno davati

⁶⁰ Zlatan Delić, »Integrativna bioetika i sociologija prirodne sredine«, u: Dalibor Ballian, Emira Hukić (ur.), *Integrativna bioetika i prirodno naslijeđe*, Bioetičko društvo u BiH, Sarajevo 2015., str. 45–69, str. 53–54.

do znanja da se govori o uvjetima ili okolnostima života, o svim fazama, pojavnostima, stupnjevima i oblicima života, njegovim stanjima i procesima, o dijelovima i cjelini, o općostima i posebnostima, o kvantiteti i kvaliteti, o doslovnom i prenesenom značenju i slično. To, u jednu ruku, sugerira slab napor uma čitatelja: mislimo li u definiciji pojam *život* ozbiljno, dakle znanstveno, mislimo li ga tako danog bez drugih riječi koje bi ga modificirale, tada sve navedeno – i sve ono moguće što život dodiruje, a ne da se tek tako navesti ili domisliti – već jest podvrgnuto pod taj pojam.

Međutim, reći da je predmet integrativne bioetike *život* bilo bi pogrešno. Drugi značajan fenomen koji predmet integrativne bioetike koordinira jest *moral* ili *etika*. Na tom planu imamo problem poistovjećivanja dvaju potpuno različitih fenomena, ali i raznolikost kodificiranja tih fenomena u definicijama integrativne bioetike. Nameću nam se sljedeća razlikovanja:

- 1) *moral* i *etika* nisu sinonimi;
- 2) *moral* je fenomen ljudskog djelovanja; nekad je naprosto označavao nečiji stav, običajnost, normirano ponašanje, navike, ćud, ćudorednost, danas se uglavnom odnosi na pitanje dobrog i zlog postupanja prema sebi i drugima;
- 3) *etika* ima dva značenja: znanstveno, koje daje *etičko*, te metonimijsko, koje daje *etično*;
- 4) *Etičko* i *etika* ne dolaze od grčkog *ēthos*, kako se to često navodi, nego od *ēthike philosophia* ili, kako je znano kod Aristotela, *ta ethika* – filozofija morala – te označava filozofsku (znanstvenu) disciplinu koja proučava fenomen morala;
- 5) *Etično* dolazi od grčkog *ēthikos* ili *ēthos* – ćud ili ćudorednost, navika ili narav – te označava ponašanje u skladu s usvojenim pravilima moralnog ophođenja. Tako je »etički kodeks« besmislena fraza koja znači »kodeks ispitivanja morala«. Ono o čemu se zapravo govori kada se govori o »etičkom kodeksu« jest *kodeks etičnosti*;
- 6) *etika* i *bioetika* predmetno se razlikuju, ali se mogu i preklapati. Ovisno o tome o kojoj etici i bioetici govorimo, polje preklapanja može se jednostavnije ili teže utvrditi. Tradicionalno, *etika* se bavila svim vidovima problema morala kao i *bioetika*, ali s isključivim fokusom na pitanje čovjekova ophođenja prema sebi i drugima i to u posebnoj dimenziji ispravnog (dobrog) djelovanja i ispravnog (dobrog) vođenja života. Kada se *etika* definira neutralno – kao filozofija morala – većinsko predmetno područje koje pokriva *bioetika*, pokriva i sama *etika*. Ako se u obzir uzima karakteristično »anglosaksonsko« razumijevanje bioetike, onda će se *bioetika* razlikovati od *etike* samo u toj mjeri što

ispituje nove dimenzije etičkih problema do kojih su dovele suvremena znanost i tehnološka implementacija. Granice se brzo gube – jer ništa što bioetika ispituje ne može izlaziti iz okvira filozofije morala (bez obzira na to što metodologijski svakako izlazi), premda bi svakako mogla iz tradicionalne, danas slabo prisutne etike – pa se ovaj modifikator *bio-* može razumijevati kao pragmatična ispomoć u specijalizaciji za određene teme – to je jedan podskup etičkih problema. Ako se u obzir uzima karakteristično »europsko« razumijevanje bioetike, ujedno u pogledu i same integrativne bioetike, moglo bi se reći da je potpuni problematski opseg integrativne bioetike ono što je etika trebala biti od samih početaka – što bi i bila, da su prvi etičari posjedovali cjelokupno znanje koje mi danas posjedujemo. Bez obzira na tu činjenicu, ovaj pridjev *integrativno* upućuje na metodologijski pomak nekarakterističan za »čistu« filozofiju morala, odnosno etiku. Ovo »integrativno« upisuje u bioetičku aktivnost teorijske i praktičke običaje rada kakvima se monoperspektivni filozof morala ne bi bavio: istraživačka, implementacijska i obrazovna integracija s nefilozofskim strukama i metodologijskim praksama, ta »otvorena područnost«, primjer je te razlike.

Imajući ova razlikovanja na umu, pri komparativnoj analizi danih definicija integrativne bioetike nailazimo na sljedeće razlike:

- 1) IB-I, Čovićeva definicija, ne navodi ni jedan od pojmova, podrazumijeva ih *bioetika*.
- 2) IB-II, prva Jurićeva definicija, ne navodi pojam morala, ali navodi *etička* pitanja vezana za život.
- 3) IB-III, druga Jurićeva definicija, ne navodi pojam morala ni etičkog, nego se *etičko* i *moralno* podvlači pod *bioetika*, a »pitanja« se vežu za fenomen života.
- 4) IB-IV, Tomaševićeva definicija, u pogledu odnosa morala i etike ponavlja Čovićevu.
- 5) IB-V, treća Jurićeva definicija, navodi *moralne dileme*, odnosno »razmatranje moralnih dilema«, što samo djelomično pokriva opseg dan prvom i drugom definicijom jer »moralna dilema« uska je dimenzija cjelovitosti problema morala.
- 6) IB-VI, Kukočeva definicija, ne navodi ni jedan od pojmova, podrazumijeva ih *bioetika*.

Uzmemo li u obzir (i) da bioetika svoj predmet proučava i naučava, (ii) da je integrativna bioetika cjelovito proširenje etike, (iii) da etika za svoj predmet ima moral i (iv) da fenomen morala i fenomen života ne mogu biti razdvo-

jeni, onda u definiciji (integrativne) bioetike nije potrebno navoditi (i) različite aspekte života kao fenomena, (ii) različite aspekte morala i (iii) različite aspekte etike. Različita obrazloženja odnosa morala, etike i života iz IB-I do IB-VI svediva su na sljedeće: *moralna dimenzija života*. To je u razlici spram etike kao discipline koja ispituje puko moralnu dimenziju djelovanja, o čemu je posebno precizno pisao Čović.⁶¹ Ovdje se, dakako, otvara pitanje značenja »moralno x« jer bi se izraz »moralna dimenzija života« dao tumačiti kao da se hoće reći da dimenzija ima moral. Međutim, vjerujem da se može shvatiti da sufix *-no* ovdje označava pripadnost fenomenu.

Ako se pojam života ovdje misli cjelovito, kako i sam pojam nalaže, onda on po sebi samom jest djelovanje. Djelovanje je temeljno obilježje života. Samim time, moralna dimenzija djelovanja upravo je moralna dimenzija samog života. Mislimo li sada i sam moral cjelovito, kako pojam nalaže, onda smo primorani cjelovito razumijevati i njihovu povezanost, naime povezanost morala i života. Moguće je da života bez morala ima, ali da ima morala bez života – ne. Samim time, život je superordiniran fenomenu moralu, čime je moral jedan njegov aspekt, odnosno *dimenzija (prostiranje, protega, iznos /približno/ odredljiva sadržaja)*. Reći »moralna dimenzija života«, stoga, odnosi se na svaki onaj fenomen koji u taj odnos morala i života zadire: to su i pitanja opstanka i okolnosti života, i pitanja ophođenja prema životu, i pitanja konstituiranja morala u životu, moralnog života, životnog morala, živućeg morala, u svim fazama, pojavnostima, stupnjevima i oblicima života, njegovim stanjima i procesima, o dijelovima i cjelini, o općostima i posebnostima, o kvantiteti i kvaliteti, u doslovnom i prenesenom značenju; svi aspekti bioetike, ekološke etike, etike budućnosti, etike prirode, globalne etike, globalne bioetike, etike zemlje, europske bioetike itd. nužno ulaze u predmetno područje zahvaćeno izrazom »moralna dimenzija života«. Delić piše:

»Integrativna bioetika ne teži k instrumentalnim ciljevima nego teži prema intrinzičnim vrijednostima znanja i istraživanja, postulirajući kao svoj prirodni zadatak odgovornost prema budućim naraštajima. U tom smislu ona nastoji postići ravnotežu između ekonomije, ekologije i etike, u jednom višem smislu.«⁶²

Ukoliko proizvodimo vozila čija ispušna cijev zagađuje okoliš, utoliko je to bioetičko pitanje, kao i što je bioetičko pitanje korištenje mobilnih uređaja koji sadrže rude što ih iz rudnika iskopavaju maloljetna djeca, Panamski dokumenti bioetičko su pitanje, nootropici su bioetičko pitanje i politički i trgovinski sporazumi i alijanse, ekscesivna proizvodnja toaletnog papira, pravna regulacija poslovne sposobnosti osoba s psihičkim izazovima i izvanplane-

⁶¹ Usp. A. Čović, »Pojmovna razgraničenja«, str. 12.

⁶² Z. Delić, »Integrativna bioetika i sociologija prirodne sredine«, str. 53.

tarna ekspanzija, terorizam i nadzor, koncept zatvora i kaznionica, GMO i primjena umjetne inteligencije, rodnošpolna pitanja i status biljaka i životinja, međureligijski sukobi, obrazovni i odgojni sustavi, velika oksigenacija i ratovanje i filozofska pitanja o fenomenima koja se u svim problemima javljaju, povlače područje moralne dimenzije života i time nužno ulaze u (integrativnu) bioetiku kao mogući predmeti ispitivanja.

A2. Komparativna sinteza definicija – sekundarna mjesta

Prethodna rasprava naznačila je glavne, koordinacijske pojmove koji određuju okvir, opseg i predmet integrativne bioetike. U IB definicijama se, međutim, pojavljuju pojmovi drugog reda koji su bitno obilježili smisao i metodologiju integrativne bioetike. Pregledom IB definicija, a uzimajući u obzir prethodnu raspravu, sljedeće se preostale sastavnice mogu izdvojiti:

- 1) pluriperspektivnost, pluriperspektivizam
- 2) interakcija
- 3) orijentiranje
- 4) susretanje
- 5) postavljanje, artikuliranje, diskutiranje, razmatranje, rješavanje, dijalog
- 6) raznorodne perspektive, pristupi, pogledi, svjetonazori, kulturne perspektive
- 7) izvanznanstvenost

Uzimajući u obzir prethodnu raspravu, na više su se mjesta, a naročito u opisima interdisciplinarnosti, pojavljivala određenja vezana za pluriperspektivnost, perspektive, pristupe, poglede, svjetonazore, izvanznanstvenost, povijest i kulturu. Ta su određenja konstitutivna za narav integrativne bioetike, stoga valja najprije vidjeti kako njihove odnose i različite opise u definicijama razumjeti i funkcionalno postaviti. Utvrđivanje njihovih veza zatim otvara mogućnosti obrade preostalih čimbenika kojima se opisuje aktivnost integrativne bioetike – interakcija perspektiva, orijentiranje i stvaranje orijentacijskog znanja, susretanje i dijalog.

A2.1. Pluriperspektivnost i pluriperspektivizam

U temeljnim tekstovima o integrativnoj bioetici, kao i tekstovima koji se oslanjaju na neke ideje izvorno oblikovane u području integrativne bioetike, najviše je (i ne jednoznačno) pisano o pluriperspektivnosti, a pojam prate i

određene društvene kontroverze.⁶³ Uzimajući te dvije činjenice u obzir, može se reći da je pluriperspektivnost najosjetljiviji pojam za razložbu, pogotovo pri pokušaju da se on metodski primjeni. Stoga, najprije, pogledajmo najvažnije fragmente:

[PLP-I] »... ideja *pluriperspektivizma* kao 'integrativni raspon bioetičke procedure' koji je naspram interdisciplinarnosti značajno šire uspostavljen i osim specifično znanstvenih pristupa zahvaća filozofske, religijske, svjetonazorske i druge pristupe.«⁶⁴

[PLP-II] »Analitičkim razlučivanjem problema na disciplinarne aspekte, te otvaranjem perspektiva prema različitim etičkim, filozofskim i svjetonazorskim orijentacijama stvara se interdisciplinarno i pluriperspektivno problemsko polje i plodonosna istraživačka situacija u kojoj se istraživački doprinosi mogu raznomjerno multiplicirati.«⁶⁵ (...) Interdisciplinarna istraživanja nisu nikakva novost u znanosti, a svrha im je da integriraju pogled na određeni problem ili područje, koji u posebno-znanstvenim pristupima biva razložen na aspekte. Međutim, integrativni raspon bioetičkog postupka znatno je šire postavljen i, uz posebnoznanstvene, obuhvaća filozofske, religijske, svjetonazorske i sl. pristupe.«⁶⁶

[PLP-III] »Po prirodi stvari, svaka filozofska pozicija pretendira na istinitost, pa čak i na apsolutno posjedovanje istine, tako da na ovoj razini ne treba ni tražiti niti očekivati toleranciju među filozofskim stajalištima. Vrlina snošljivosti pripada institucionalnoj razini filozofskog pluralizma. Štoviše, snošljivost u supstancijalnom odnosu filozofskih gledišta više uopće ne bi bila vrlina nego prije mana. Najviše što se u tom odnosu može postići jest interaktivnost. Interaktivnost može prerasti u integrativnost, a integrativnost može dovesti do cjelovite i zajedničke istine. Samo u vidokrugu takvog poimanja istine može se održati supstancijalni filozofski pluralizam i to samo u posebnom obliku – kao pluriperspektivizam.«⁶⁷

[PLP-IV] »Unutrašnji pluralizam istine nazivamo pluriperspektivizmom, a sastoji se u mnogostрукosti njezinih aspekata i mnoštvenosti perspektiva u kojima se oni sagledavaju. No, istina nije samo teorijski nego i praktički pojam, ona podjednako sabire spoznajne i egzistentne perspektive. U različitim razvrstavanjima i grupiranjima perspektivâ neizbježne su upravo navedene perspektivne strane, dok se iz njihova međusobnog odnosa, iz uspostavljene konstelacije generira duh vremena i konstituira specifični karakter određene svjetsko-povijesne situacije, koju obično nazivamo epohom.«⁶⁸

[PLP-V] »Perspektivizam koji u polazištu pretpostavlja izoliranost spoznajnih perspektiva nužno završava u relativizmu. Međutim, perspektivizam koji podrazumijeva interaktivni, odnosno integrativni pluralizam perspektivâ može s punim opravdanjem iskazati pretenzije na postizanje općevažećih spoznaja. U razlici prema relativistič-

⁶³ Vidi: Ž. Pavić, »'Pluriperspektivizam': slučaj jedne natuknice u *Filozofskome leksikonu*«.

⁶⁴ A. Čović, »New paths of medical ethics«, str. 570.

⁶⁵ A. Čović, *Etika i bioetika*, str. 21–22.

⁶⁶ *Ibid.*, str. 33–34.

⁶⁷ Ante Čović, »Pluralizam i perspektivizam«, *Filozofska istraživanja* 26 (2006) 1, str. 7–12, str. 8.

⁶⁸ *Ibid.*

kom perspektivizmu, taj integrativni perspektivizam nazivamo jednostavno – pluriperspektivizam.«⁶⁹

[PLP-VI] »Međutim, ako moderna znanost zbog svoje metodološke konstitucije nije u stanju stvarati orijentacijsko znanje, ne znači da ona ne može i da ne treba sudjelovati u građenju orijentacijskog okvira i proizvodnji orijentacijskog znanja. Ona je, štoviše, *condicio sine qua non* za orijentiranje suvremenog čovjeka u znanstveno-tehničkoj civilizaciji, ali samo kao nositeljica određenih, zapravo tehničkih perspektiva u pluriperspektivnom tvorenju orijentacijskog znanja i stvaranju smisla istine.«⁷⁰

[PLP-VII] »Kao što je orijentacijsko znanje moguće metodološki zasnovati samo na premisama integrativnog pluralizma perspektivâ (pluriperspektivizam), tako je i taj tip znanja moguće uspostaviti i osmisliti kao novu epohalnu paradigmu znanja samo u obuhvatnom horizontu integrativne bioetike, koja je i sama izgrađena na istoj metodološkoj osnovi.«⁷¹

[PLP-VIII] »Integrativna bioetika određena je u metodološkom pogledu idejom pluriperspektivizma prema kojoj se 'orijentacijsko znanje' može postizati samo interakcijom različitih spoznajnih perspektiva unutar određenog problemskog polja.«⁷²

[PLP-IX] »... na metodološkom planu kao postupno širenje kruga perspektiva u sagledavanju bioetičkih problema, od prihvaćanja etičkog pluralizma preko znanstvene interdisciplinarnosti do pluriperspektivizma. Integrativna bioetika u tvorenju orijentacijskog znanja metodološki objedinjuje tri temeljne skupine perspektiva: znanstveno-deskriptivne; znanstveno-normativne; kulturne. Nositelji su znanstveno-deskriptivnih perspektiva empirijske i egzaktne znanstvene discipline. Nositelji su normativnih perspektiva različiti smjerovi i tradicije unutar etike kao filozofske discipline, ali i druge discipline unutar filozofije i teologije kao normativnih znanosti. Nositelji kulturnih perspektiva mogu biti različiti protagonisti građanskog života, društveni pokreti, političke pozicije i programi, etablirani svjetonazori, religijske ustanove i učenja, moralne refleksije, umjetnička ostvarenja i programi, mediji, javno mnijenje itd. Kulturne perspektive možemo definirati *via negationis* kao one oblike društvene i kulturne osviještenosti koji nastaju izvan sustava znanosti uopće, dakle izvan okvira u kojem se stvara metodološki strukturirano, deskriptivno (egzaktno) i normativno znanje. A upravo objedinjavanje heterogenih perspektiva, onih kulturnih i znanstvenih, u novu paradigmu orijentacijskog znanja predstavlja metodološku posebnost i epistemološku inovaciju integrativne bioetike.«⁷³

[PLP-X] »Prethodno ipak treba razgraničiti i precizirati pojmove: *perspektivizam* je širi, temeljni pojam unutar kojeg razlikujemo subjektivni ili relativistički perspektivizam i intersubjektivni ili integrativni perspektivizam, odnosno pluriperspektivizam. *Pluriperspektivizam* podrazumijeva interaktivni i integrativni odnos među perspektivama (interspektivnost), kojim se postiže pouzdano i općevažeće znanje, a može označavati koncepciju istine, spoznajnu metodu i paradigmu znanja.«⁷⁴

⁶⁹ Ibid., str. 9.

⁷⁰ Ibid., str. 11.

⁷¹ Ibid.

⁷² Ante Čović, »Integrativna bioetika i problem istine«, *Arhe* 6 (2012) 12, str. 185–194, str. 185.

⁷³ Ibid., str. 186.

⁷⁴ Ibid., str. 191.

[PLP-XI] »U metodološkom pogledu integrativnu bioetiku obilježava izrazita interdisciplinarnost, uvažavanje i uključivanje u raspravu relevantnog kruga posebnih znanstvenih disciplina, ali isto tako i kruga ne-znanstvenih perspektiva koje obuhvaćamo nazivom – kulturne perspektive. U tom je kontekstu nastao pojam *pluriperspektivizma* kao metodološko određenje *integrativne bioetike*, pojam koji u sebi objedinjuje znanstvene i kulturne perspektive.«⁷⁵

[PLP-XII] »Prvi član ove sintagme, ‘plurizam’ ili ‘pluralizam’ sugerira na najopćenitijoj razini ravnopravno naporedno postojanje (jednako važenje) različitih svjetonazora, vjeronazora, osobnih i grupnih mišljenja, političkih uvjerenja i opredjeljenja, kultura, nacija itd.«⁷⁶

[PLP-XIII] »Ovaj bi pojam, također u vrlo sažetom obliku, značio objedinjavanje i dijaloško posredovanje ne samo znanstvenih, nego i ne-znanstvenih, odnosno izvanznanstvenih prinosa, uključujući različite načine refleksije, različite misaone i kulturne tradicije, odnosno različite poglede koji počivaju kulturnim, religijskim, političkim i inim posebnostima. (...) [bilj. 18] Npr. umjetnost, tj. umjetnička refleksija (koju se uglavnom posve isključuje iz »ozbiljnih rasprava«) – u obzoru (bioetičke) pluriperspektivnosti mogla bi imati važnu orijentacijsku ulogu. U tom je smislu vrlo vrijedan prilog knjiga Mary Midgley *Science and Poetry* (Routledge, London, 2001.), ali potičaje za razmišljanje o mogućem doprinosu ne-znanstvenih (poetskih i drugih umjetničkih) načina refleksije integraciji ljudskih spoznaja i senzibiliziranju za pitanja vezana uz opstanak čovjeka i prirode možemo pronaći na mnogo mjesta.⁷⁷

[PLP-XIV] »... daleko je od bilo kakvog redukcionizma i pokušava uključiti različite znanstvene i ne-znanstvene perspektive.«⁷⁸

[PLP-XV] »Ideja pluriperspektivizma se, po mome mišljenju, pokazuje kao reflektirana metodološka nadgradnja onoga što su filozofi od Heraklita i Platona do Gadamera i Levinasa govorili o logosu i dialogosu. Zato tu riječ, ‘dijalog’, jednako kao i ‘pluriperspektivizam’, koristim s uvjerenjem da ona nešto doista znači: da nije samo ‘lijepa ideja’ ili ideja ‘lijepih duša’, nego da funkcionira u praksi, čak i u jednom takvom ‘minskom polju’ kao što je bioetika. U dijalogu se svatko iz svoje temeljne znanstvene ili svjetonazorske pozicije povlači korak natrag kako bi bolje vidio drugoga, a zatim drugome izlazi u susret. Razumijevanje, koje se pritom zbiva, na ovaj ili onaj način prerasta u sporazumijevanje. I zato ni dijalog ni pluriperspektivizam nisu tek epistemološki, metodološki, ontološki, antropološki ili estetički pojmovi, nego prvenstveno etički. No, ne treba idealizirati: praksa dijaloga i pluriperspektivizma nije uvijek lagana. Dapače, ponekad je to vrlo napeto i bolno. Ali ako dijalog ostaje otvoren, ako se sporne točke dijaloga pretvaraju u plodotvornu polemiku, koja se bazira na argumentima, i ako postoji temeljna spremnost da se drugoga upozna i prizna u njegovoj različitosti, te da se vlastiti stavovi revidiraju u dotad nepoznatom ili neshvaćenom svjetlu – raznolikost i različitost se može shvaćati kao bogatstvo

⁷⁵ A. Čović, »Pojmovna razgraničenja«, str. 23.

⁷⁶ Ž. Pavić, »‘Pluriperspektivizam’: slučaj jedne natuknice u *Filozofskome leksikonu*«, str. 588.

⁷⁷ H. Jurić, »Uporišta za integrativnu bioetiku u djelu Van Rensselaera Pottera«, str. 84.

⁷⁸ H. Jurić, »Hans Jonas’ integrative philosophy of life as a foothold for integrative bioethics«, str. 519.

koje se, dijalektički i sintetički, u konačnici opet pokazuje kao bogatstvo, i to kao 'obogaćeno bogatstvo'.⁷⁹

[PLP-XVI] »'Strašne optužbe' usmjerene prema pluri-perspektivizmu ('pluriperspektivizam nije ništa drugo nego čisti relativizam') nemaju temelja. Određeni 'relativni relativizam' unutar pluri-perspektivnog načina otkrivanja, proučavanja i konstruiranja ne može se izbjeći, kao što se to ne može ni u kojem pristupu koji pokušava biti temeljit, ali je opet nešto drugačije od 'apsolutnog relativizma' monoperspektivnog pristupa jer ni u kom slučaju ne može zahvatiti cjelinu: uvijek žrtvuje neke (velike) segmente života i svijeta da bi postigao teorijsku rigidnost, samodovoljnu koherentnost i konzistentnost, drugim riječima – 'mitske' ideje 'egzaktnosti' i 'objektivnosti'.⁸⁰

»Ono po čemu su ta prva bioetička povjerenstva posebno zanimljiva je činjenica da ih nisu sačinjavali samo ljudi vezani uz struku (medicinu), nego su bila izrazito heterogena. Upravo ta heterogenost označit će u perspektivi razvoja bioetike novu dimenziju koju će Ante Čović nazvati *pluriperspektivizam*.⁸¹

[PLP-XVII] »[P]luriperspektivizam (latinski *plus*, genitiv *pluris*: više i perspektivizam) [je] u filozofiji, posebice spoznajnoj teoriji, teoriji znanosti i bioetici nazor o karakteru orijentacijskog znanja koje se postiže interakcijom raznovrsnih spoznajnih perspektiva. Budući da se po tom shvaćanju istina može umnogostručavati samo u svojim raznorodnim očitovanjima, p. tu raznorodnost nastoji sagledati integralistički, tj. povezati ju s obzirom na po sebi jednu istinu. (...) Za razliku od perspektivizma, koji se u konačnici ispostavlja kao spoznajni relativizam, p. ističe zahtjev za općevažecom spoznajom koja uzima u obzir različite znanstvene uvide (interdisciplinarnost), ali i one neznanstvene, koji se u pozitivnoj formulaciji nazivaju 'kulturnim perspektivama'.⁸²

[PLP-XVIII] »Kad se spomene 'perspektivizam', često se pojavi asocijacija da se radi o pukom relativizmu i relativiziranju istine. Kada se govori o temama koje su od životne važnosti, u kojima se radi o osnovnom pravu na život, tada bi relativiziranje tog problema i istine o statusu ljudskog embrija bilo krajnje znanstveno nepošteno, osiromašeno i dovelo bi do toga da se isti problem sagledava na načine koji u načelu ostaju istovrijedni, relativni, a time i reducirani na samo 'nečiju istinu', bez jedne šire perspektive i uvida. Međutim, perspektivizam, koji podrazumijeva interaktivni, odnosno integrativni pluralizam perspektiva, može s punim opravdanjem iskazati pretenzije na postizanje općevažjećih spoznaja.⁸³

[PLP-XIX] »Više je nego jasno kako pluralizam, odnosno pluriperspektivizam u okviru integrativne bioetike nije samo puka mogućnost da svatko zastupa kakve god pozicije ili kakva god mišljenja, što bi neminovno značilo i moguću relativizam; naprotiv, ukoliko ne dođe do slaganja zdravog razuma s onim što se postavlja i brani,

⁷⁹ Hrvoje Jurić, »Multi-Disciplinarity, Pluri-Perspectivity and Integrativity in the Science and the Education«, *The Holistic Approach to Environment 2* (2012) 2, str. 85–90, str. 85.

⁸⁰ Ibid., str. 89–90.

⁸¹ M. Marinčić, B. Čović, »Moguću doprinosi integrativne bioetike u premošćivanju jaza u odnosu vjera – znanost«, str. 108.

⁸² Ž. Pavić, »'Pluriperspektivizam': slučaj jedne natuknice u *Filozofskome leksikonu*«, str. 581. Tekst natuknice napisao je Hrvoje Jurić.

⁸³ D. Rupčić, *Status ljudskog embrija pod vidom bioetičkog pluriperspektivizma*, str. 21.

ne može se govoriti ni o kakvoj interakciji koja teži integraciji i pluriperspektivnosti, jer bi se sama paradigma urušila u okviru sebe same.«⁸⁴

[PLP-XX] »Kao odgovor na prigovor integrativnoj bioetici da želi postati nova religija ili nova znanost možemo reći kako ona samo želi pokazati da su i religije i znanost perspektive koje mogu i trebaju pomoći čovjeku oko traženja što kvalitetnijih orijentira u pogledu na život i svijet u cjelini.«⁸⁵

[PLP-XXI] »U odnosu na ustaljeno novovjekovno-znanstveno shvaćanje pluralizma i perspektivizma, ovdje na djelu imamo potpuni prekid s tom tradicijom, gdje se – ma koliko to zvučalo metafizički – čini korak natrag u smislu rehabilitiranja onoga, rekao bih, egzistencijalnog stava prema svijetu u cjelini, prema bitku i biću, ali sada tako da moj ‘kut gledanja’ nije određen nikakvim prethodno konstruiranim metodologijskim okvirom, nego izvire iz neposredne životne ‘situacije’ doživljavanja i iskušavanja, situacije u kojoj je u igri uvijek sve: naše vlastite predrasude, predaja u kojoj stojimo, jezik, bližnji, naša očekivanja, naše bojazni i strepnje, dakle, cjelokupni naš ‘pred-teorijski’ status koji je bitno označen nužnošću neprestanoga odgovaranja na pitanja koja nam se stalno postavljaju u tim situacijama, u situacijama u kojima je zbog njihove neodgovodnosti nemoguće uzeti ‘teorijsko odstojanje’ ili pak odgovoriti s već unaprijed pripremljenim sistemom vrednota, dakle, u situacijama koje do kraja relativiziraju istinosno važenje bilo koje konstruirane teorije i imperativnu normativnost bilo koje ljestvice postavljenih vrednota. ‘Kut gledanja’ ili ‘stajalište’ ovdje više nije pojedinačno-znanstveni pristup jednom aspektu bića kao predmeta, nego je jedino što subjekt ‘ima’ kada se pokušava snaći u toj situaciji i dati odgovor na nju. Taj egzistencijalno-ontologijski obrat, kao što ćemo vidjeti, podrazumijeva da se svijet više ne može iskušavati kao horizont predmetnosti, a istina kao puka adekvacija. Naprotiv, tek radikalni raskid s ‘važenjem’ i ‘normativnošću’ oslobađa horizont istinitog i vrijednog, prije svakoga konstruktivnog zadiranja u zbiljnost. Na tomu upravo i počiva kompatibilnost ‘perspektivizma’ s ‘pluralizmom’: na djelu nikada nije jedna perspektiva, već uvijek mnoštvo – inače imamo ‘monoperspektivizam’ koji nije ništa, budući da jedna perspektiva ne može biti nikakva perspektiva.«⁸⁶

[PLP-XXII] »... nužnost pojedinačnoga pristupa pojedinačnome slučaju, dakle, uz potpuno uvažavanje njegove osebnosti, u odnosu na koju se tek može procijeniti koji se od mogućih pokušaja rješenja zbilja više približavaju samome problemu od nekih drugih, odnosno koje su perspektive doista vrijedne *preferiranja*. To je, drugim riječima, neposredno *situacijsko* iskustvo, u koje smo već unaprijed uronjeni i koje već samom strukturom dane situacije sugerira i moguće smjerove sagledavanje te situacije, odnosno njezino perspektivističko svladavanje kao problema. U tom je nastojanju uvijek ‘uspješnija’ ona perspektiva koja u sebe može *integrirati* druge perspektive, odnosno drugačije načine iskušavanja istoga problema, budući da time i sama postaje svjesna svojih granica, tj. potrebe dopunjavanja drugim iskustvima. Ta *otvorenost* perspektiva predstavlja *conditio sine qua non* ontologijski razumljenoga perspektivizma, jer inače bi se same te perspektive pretvorile u usamljene monade

⁸⁴ M. Marinčić, B. Čović, »Mogući doprinosi integrativne bioetike u premošćivanju jaza u odnosu vjera – znanost«, str. 115.

⁸⁵ Ibid., str. 119.

⁸⁶ Ž. Pavić, »‘Pluriperspektivizam’: slučaj jedne natuknice u *Filozofskome leksikonu*«, str. 591–592.

koje nemaju nikakav 'prozor u svijet', tj. koje ne bi motrile ništa osim onoga što je dano unutar vlastite perspektive koja kao tako *hermetički* strukturirana nije nikakva, što smo jasno uvidjeli u slučaju znanstvenoga monoperspektivizma.«⁸⁷

[PLP-XXIII] »Ta pozicija '*inkluzije ekskluzije*', u kojoj se ništa ne odbacuje nego samo prevrednuje i situacijski provjerava, postiže se nova kvaliteta iskustva, u kojoj se neprestano prepliću znanstveno i neznanstveno, institucionalno i neinstitucionalno, svakodnevno i izvan svakodneвно, pri čemu je 'odlučka' za stanovite perspektive uvijek isključivo određena danim slučajem kao niti vodiljom za samo njegovo rješavanje.«⁸⁸

[PLP-XXIV] »Dok interdisciplinarnost bioetike upućuje na suradnju i povezivanje različitih znanosti u rješavanju bioetičkih izazova, sve se jasnije počela uviđati činjenica da je moderna znanost samo jedna od perspektiva gledanja na određeno pitanje ili problem. Budući da su time druge perspektive isključene iz bioetičkog proučavanja, radi potpunijeg razumijevanja i uspješnijeg rješavanja dotičnih problema potrebno je uključiti i druge perspektive u bioetiku, odnosno neznanstvene pristupe kao što su religijski, umjetnički, svjetonazorski, građanski itd. Sve te neznanstvene pristupe možemo objediniti pod nazivom *kulturne perspektive*.«⁸⁹

[PLP-XXV] »Prisjetimo se da u spomenutim slučajevima koji su obilježili nastanak bioetike nisu u rješavanju sudjelovali samo znanstvenici u akademskom smislu (biomedicinski znanstvenici, filozofi, teolozi, pravnici) već su se u to rješavanje uključili i predstavnici drugih, neznanstvenih društvenih institucija, kao što su domaćice, predstavnici sindikata, predstavnici građana (pacijenti), žušnici, liječnici praktičari, odvjetnici itd. Narav bioetičkih problema stoga zahtijeva uključenje i neznanstvenih (odnosno izvanznanstvenih), kulturnih perspektiva u rješavanju bioetičkih problema, čiji nositelji mogu biti 'različiti protagonisti građanskog života, društveni pokreti, političke pozicije i programi, etablirani svjetonazori, religijske ustanove i učenja, moralne refleksije, umjetnička ostvarenja i programi, mediji, javno mnijenje itd.'«⁹⁰

[PLP-XXVI] »No možemo vidjeti moderni odraz drevne nepodijeljene racionalnosti u pluriperspektivnom pristupu integrativne bioetike. Budući da je integrativno mišljenje bilo razvijeno kao otpor hijerarhiji istine i znanja i kao otpor ekskluzivnosti znanstvenog razumijevanja svijeta, može se reći da, unutar njena pluriperspektivna pristupa kakav uključuje ne-znanstvene poglede na suvremene probleme (...).«⁹¹

[PLP-XXVII] »Ta su društvena strujanja ujedno potaknula još jedan zahtjev, a to je onaj za pluriperspektivnošću, koji možemo jednostavno odrediti kao potrebu za uključivanjem, osim samih znanosti, i drugih, izvanznanstvenih perspektiva u bioetičko rezoniranje, kao što su primjerice religijska, svjetonazorska i umjetnička perspektiva.«⁹²

⁸⁷ Ibid., str. 592–593.

⁸⁸ Ibid., str. 593.

⁸⁹ I. Eterović, *Kant i bioetika*, str. 67.

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ Marija Selak, »Philosophy of the world and philosophy of Karl Löwith as a precursor and incentive to the idea of integrative bioethics«, *JAHIR* 2 (2011) 4, str. 525–532, str. 532.

⁹² Igor Eterović, »Traženje uporišta za integrativno mišljenje u Kantovoj teoriji spoznaje«, *Filozofska istraživanja* 34 (2014) 4, str. 497–507, str. 497.

[PLP-XXVIII] »Međutim, i dalje je relativno upitan i kritičarima najproblematičniji pojam pluriperspektivnosti, za koji se čini da relativizira bioetička nastojanja i time raspršuje ikakvu konstruktivnu raspravu o eventualnim rješenjima tih problema eliminirajući ikakvu normativnost iz diskursa. Iako se zaista nespretnim formulacijama ponekad daje povoda za takva mišljenja od strane samih bioetičara, sama ideja nastoji ostvariti upravo suprotno. U svjetlu svih različitosti i pluralističkih pristupa činjeničnom svijetu i vrijednostima koje nas okružuju, ona nastoji upravo ponuditi čvrst oslonac i kakvu takvu sigurnost određenja, odnosno koliko je god moguće strog i nedvosmislen napatuk koji će nas spasiti od posvemašnjeg relativizma i gubitka ikakve smislene podloge za diskusiju.«⁹³

[PLP-XXIX] »[Ovakav je pluriperspektivizam] oblik perspektivizma čija metodologija poštuje sve perspektive, ali koja bi još uvijek omogućila primjerenu komunikaciju među individualnim perspektivama. Takav oblik perspektivizma u skladu je s intuicijom da su segmenti zbilje povezani, međutim, ne pokušava izjednačiti ili reducirati različite refleksije zbilje jednu na drugu. Metodologija bi morala omogućiti spoznajnu integraciju perspektiva u opoziciji pukog, neplodonosnog mehaničkog povezivanja, koja bi rezultirala nesistematiziranim fragmentima spoznaje. Zadatak ovakve vrste interaktivnosti nije stvoriti jasnu harmonizaciju poravnavanjem razlika u sadržaju među različitim perspektivama. Izvorna jednakost perspektiva koje spoznajno interagiraju, koja bi ujedno sačuvala integritet pojedinih perspektiva, ne implicira jednakovrijednost i vjerodostojnost argumentacije koju pojedina perspektiva unosi u razmatranje konkretnih problemskih situacija.«⁹⁴

[PLP-XXX] »Pluriperspektivizam se zasniva na vjerovanju u unutarnji pluralizam istine, što se ujedno može primijeniti na perspektivizam. Međutim, dok perspektivizam jednostavno tvrdi da pluralnost perspektiva postoji i hrva se s pripadnim rezultatima, pluriperspektivizam primjenjuje integrativnu metodologiju koja, za razliku od interdisciplinarnе integracije usmjerene isključivo na proširenje korisnog znanja (*Verfügungswissen*), želi ojačati kapacitet našeg djelovanja u svijetu (*Orientierungswissen*, Mittelstraß 1982).«⁹⁵

[PLP-XXXI] »Da sažmem, za mene pluriperspektivizam znači (a) ne-hijerarhijski diskurs (b) različitih gledišta o jednoj temi koji su (c) usađeni u različite ideale i svjetonazore. Diskurs mora biti (d) interkulturalan i interreligijski, (e) transnacionalni i (f) interdisciplinarni.«⁹⁶

[PLP-XXXII] »No ako veći broj ljudi uključenih u raspravu to učini [pluriperspektivno sagleda stvar], umjesto jedne osobe ili manje grupe osoba, moglo bi biti moguće pronaći jezgru razumijevanja termina s kojom bi se velik broj ljudi mogao složiti. Ali takvo što moguće je samo u otvorenom diskursu jednakosti u kojemu se više perspektiva može pridružiti i njihovi se glasovi mogu čuti.«⁹⁷

⁹³ Ibid., str. 498.

⁹⁴ A. Fatić, I. Zagorac, »The Methodology of Philosophical Practice: Eclecticism and/or Integrativeness?«, str. 1433.

⁹⁵ Ibid., str. 1434–1435.

⁹⁶ Jos Schaefer-Rolffs, »Integrative Bioethics as a Chance. An Ideal Example for Ethical Discussions?«, *Synthesis philosophica* 27 (2012) 1, str. 107–122, str. 114.

⁹⁷ Ibid., str. 117.

[PLP-XXXIII] »... onkraj uobičajenih termina: to je polje koje karakteriziraju različite perspektive (perspektive su nužno različite, ali smještene u odnos) koje stvaraju temeljnu orijentaciju (ko-relacija perspektiva ima stvaralački potencijal pridobivanja orijentacije) prema bezbroj pitanja vezanih za život ili uvjete njegova održanja (usmjereno je na sva pitanja vezana za život, ne samo na medicinska).«⁹⁸

[PLP-XXXIV] »U pluriperspektivnom metodološkom uzorku, filozofija, različita etička i religijska učenja, pojedinačne znanosti i različite kulturne tradicije postaju perspektive koje mogu dati orijentacijsko znanje samo dijaloškom interakcijom. Pluriperspektivizam integrativne bioetike zasniva se na konceptu 'orijentacijskog znanja'. Kao univerzalno znanje o orijentiranju u prirodi i društvu, *Orientierungswissen* sučeljava, prema Jürgen Mittelstraßu, monoperspektivizam tehnoznanstveno 'instrumentalnog znanja' (*Verfügungswissen*).«⁹⁹

[PLP-XXXV] »Zato što pluriperspektivna bioetika treba biti otvorena svim znanstvenim područjima, ali i svim kulturnim, pa i religijskim perspektivama, i osjetljiva na etičan odnos prema svemu životu, ona bi mogla biti okvir u kojem bismo mogli, ako ga razvijemo, mnogo bolje procjenjivati životni smisao znanosti, spoznajnu i etičku prihvatljivost njenih metoda, kao i svrhe kojima bi trebala služiti danas i ubuduće – nama za unutarnji razvoj, a društvu, životu i svijetu za održanje njihovo, dovođenje u sklad i obogaćivanje, a ne porobljivanje i iscrpljivanje.«¹⁰⁰

[PLP-XXXVI] »Prilikom razmatranja dvije vrste (znanstvenog i integrativno-bioetičkog) perspektivizma vidjeli smo da pojedinačne znanosti zahvaćaju samo jedan 'aspekt' bića, jednu stranu njegove cjelovite samodanosti. U odnosu na tu jednu stranu, toj znanstvenoj perspektivi ostaje nedostupnim čitavo bogatstvo drugih mogućnosti samopojavljivanja, čitav splet mogućih i zbiljskih unutarsvjetovnih odnosa, iz kojih se uopće i crpi značajnost nekoga bića – ostaje 'preobilje' koje ukazuje na neiscrпно bogatstvo bitka, ali koje, s druge strane, ometa funkcioniranje novovjekovnoga *nominalizma* u njegovim empirističkim, materijalističkim, naturalističkim i fizikalističkim varijantama. Za tako shvaćeni nominalizam ta se bića, koja se znanosti i tehnici mogu staviti na raspolaganje samo jednim svojim, *predmetnim* dijelom, pojavljuju kao 'preobilni entiteti' (*überflüssige Entitäten*) koje treba uništiti zato što oni transcendiraju sve predmetne koordinatne sisteme tih nominalističkih varijanti, varijanti koje 'preobilnim entitetom' smatraju 'sve što nije predmet ili se ne može dokazati kao svojstvo nekoga predmeta ili se ne može svesti na odnose između prostorno-vremenskih entiteta'. To 'preobilje' ne može biti *sabijeno* u bilo koju prirodnoznanstvenu spoznaju, budući da ona nije crpljena iz iskustva toga preobilja, nego iz vlastite, unaprijed konstruirane perspektive koja je utoliko lišena svega perspektivističkoga.«¹⁰¹

⁹⁸ Iva Rinčić, Stephen Olufemi Sodeke, Amir Muzur, »From Integrative bioethics to Integrative bioethics: European and American Perspectives«, u: Christian Byk, Hans-Martin Sass (ur.), *Fritz Jahr (1895–1953): From the Origin of Bioethics to Integrative Bioethics*, MA Éditions – ESKA, Paris 2017., str. 184.

⁹⁹ M. Kukoč, »Development of integrative bioethics in the Mediterranean area of South-East Europe«, str. 456.

¹⁰⁰ M. Ježić, »Kulturne perspektive i znanstvena metodologija«, str. 484.

¹⁰¹ Ž. Pavić, »'Pluriperspektivizam': slučaj jedne natuknice u *Filozofskome leksikonu*«, str. 595.

[PLP-XXXVII] »Integrativna bioetika, koja počiva na modelu pluriperspektivizma, odgovor je na dramatičnu potrebu za orijentacijskim znanjem koje bi doskočilo epistemološkom redukcionizmu, posebno u pitanjima vezanim uz život i uvjete održanja života. Put do takvoga znanja iziskuje temeljitu raspravu u kojoj do riječi dolaze zastupnici različitih perspektiva – znanstvenih kao i neznanstvenih, pri čemu je nezamjenjiva uloga filozofije.«¹⁰²

[PLP-XXXVIII] »Suvremeni pluriperspektivizam podrazumijeva ravnopravni dijalog svjetovnih i vjerskih etičkih shvaćanja, jer se jedino takvim pristupom mogu razriješiti duboka neslaganja oko starih, ali i novonastalih bioetičkih problema. U tome i jest snaga i posebna važnost bioetike, jer se u sučeljavanju različitih znanstvenih, političkih, pa i laičkih, često nepomirljivih vrijednosnih stavova, može preispitati valjanost dokaza i kriteriji na osnovu kojih su dokazi izvedeni. (...) Dakle, bioetika je polivalentna disciplina s logično strukturiranom formom pomoću koje svaki aktivni sudionik, u skladu s vlastitim teoretsko-metodološkim predlošcima, može doći do konačnog normativnog suda. (...) Bioetiku se može promatrati i kao živi organizam koji kroz dinamiku različitih 'fizioloških zbivanja' nastoji održati stalnu i kvalitetnu ravnotežu koja se zove zdravlje. Svaki patološki podražaj dovodi do mobilizacije svih mehanizama čiji je cilj spriječiti narušavanje te ravnoteže. Tako se i u bioetici susreću različite znanosti, različita mišljenja i različite perspektive sa zajedničkim ciljem očuvanja života (...).«¹⁰³

[PLP-XXXIX] »Koncept pluriperspektivne bioetike izvire iz zahtjeva za uvažavanjem i integracijom širokoga spektra etičkih i religioznih, društveno-političkih i pravnih, kao i medicinskih i tehničkih problema koji su nabačeni bioetičkim načinom postavljanja pitanja. Pritom na vidjelo izlaze problemi koordinacije, organizacije i sporazumijevanja koji dovode u pitanje kako radno-diobene tehnike rješavanja problema, na kojima počiva naša novovjekovna kultura i tehničko-znanstvena civilizacija, tako i samorazumljivost s kojom prirodu depotenciramo u puki skup predmeta prirodnoznanstvenoga istraživanja i tehničke manipulacije te ujedno akceptiramo funkcionalno segmentiranje društva i kulture na uvelike autonomno djelujuća parcijalna područja.«¹⁰⁴

[PLP-XL] »*Pluriperspektivizam* je stajalište od kojeg polazi integrativna bioetika, stajalište na kojem je moguća integracija perspektiva, a da ne dolazi do jednostrane identifikacije samo s jednom od njih što bi u slučaju izbjegavanja svjetonazorne refleksije vodilo u puku ideologiju. Glavna prednost (pluri-)perspektivizma u odnosu na druge *-izme* je ta da on uključuje *samorefleksiju*, dok je ovi obično izbjegavaju ili nedovoljno provode. Stoga će bioetika imati pravo sebe smatrati

¹⁰² Marina Katinić, »Filozofija za djecu i mlade i integrativna bioetika«, *Filozofska istraživanja* 32 (2012) 3–4, str. 587–603, str. 588.

¹⁰³ Sonja Kalauz, *Sestrinska profesija u svjetlu bioetičkog pluriperspektivizma*, Pergamena, Hrvatska komora medicinskih sestara, Zagreb 2011., str. 256–257.

¹⁰⁴ Kurt Walter Zeidler, »Ontologischer Pluralismus und perspektivische Bioethik«, u: Ante Čović (ur.), *Integrative Bioethik und Pluriperspektivismus / Integrative Bioethics and Pluri-Perspectivism*, Sankt Augustin 2011., str. 79, prema: Ž. Pavić, »'Pluriperspektivizam': slučaj jedne natuknice u *Filozofskome leksikonu*«, str. 594.

‘integrativnom’, samo ukoliko konsekventno promisli svoje pluriperspektivističko polazište.«¹⁰⁵

[PLP-XLI] »Imam dojam da se ovako postavljena ‘integrativna bioetika’ nastoji uspostaviti – rečeno jezikom tradicionalne filozofije – kao ‘univerzalna ontologija svijeta’ koja se od dosadašnjih ontologija razlikuje prije svega po tomu što ne slijedi nikakvu jednu ideju kao nit vodilju te stoga i nema neko *nad-motrište* ili *nad-perspektivu* iz koje bi vršila sintezu i prosudbu valjanosti ne samo svake pojedine perspektive, nego i svakog pojedinog bića unutar nje za potrebe toga ‘sistema’. Budući da se time, fenomenologijski rečeno, radikalno mijenja i čovjekov dosadašnji cjelokupni odnos prema zbiljnosti i unutarstvetski susretnutim bićima, jasno je da jedna takva ontologija svijeta kao i ostale filozofijske discipline ne mogu više fungirati u dosadašnjem obliku, nego valjanost svojih uvida sada crpe tek iz interakcije s drugim, i filozofijskim i nefilozofijskim gledištima, orijentacijama i istraživanja, u kojoj ona ‘inkluzija ekskluzije’ važi kao najviše ‘sveto pravilo’ svakoga pokušaja interakcije u horizontu pluriperspektivnosti.«¹⁰⁶

[PLP-XLII] »Slikovito rečeno, integrativna bioetika zamišljena je kao golem okrugli stol za kojim sjede stručnjaci različitih profila i predstavnici različitih domena društvenoga života te u živoj i plodnoj raspravi iznalaze najbolja rješenja složenih i teških problema kao što je postupanje s tek začetim ljudskim bićima, transhumanističke teorije i prakse, genetički modificirani organizmi, energetska kriza, itd.«¹⁰⁷

Uz navedeno, bitno je uzeti u obzir da je Čović izrazito rano sasvim precizno objasnio odakle dolazi ideja o pluriperspektivizmu i kako je u praksi ta koncepcija već bila provedena:

»Inovativna je bila zamisao da se orijentacija u sagledavanju i razrješavanju zaoštrenih moralnih dilema potraži u interakciji različitih moralnih i profesionalnih perspektiva koje bi se objedinile u institucionalnom okviru etičkog odbora. Tako će se intendirana raznolikost u sastavu prvih bioetičkih tijela preslikati u pluriperspektivizam kao temeljno metodološko određenje bioetike.«¹⁰⁸

»Utoliko je u sastavu i načinu rada prvog bioetičkog komiteta u embrionalnom obliku sadržano metodološko ustrojstvo bioetike i simbolički naznačen bioetički pluriperspektivizam kao način sagledavanja i rješavanje ne samo moralnih nego i općecilizacijskih problema.«¹⁰⁹

Pokušamo li precizno utvrditi što je *pluriperspektivnost*, a što *pluriperspektivizam*, nameću se dva osnovna problema. Prvi je problem tvorba pojma i pripadna usklađenost sa sadržajem koji mu se pripisuje. Drugi je problem različitost tumačenja.

¹⁰⁵ Damir Smiljanić, »Problem pogledâ na svijet i integrativna bioetika«, *Filozofska istraživanja* 31 (2011) 2, str. 245–253, str. 252.

¹⁰⁶ Ž. Pavić, »‘Pluriperspektivizam’: slučaj jedne natuknice u *Filozofskome leksikonu*«, str. 594.

¹⁰⁷ M. Katinić, »Filozofija za djecu i mlade i integrativna bioetika«, str. 599, bilj. 51.

¹⁰⁸ A. Čović, *Etika i bioetika*, str. 11.

¹⁰⁹ *Ibid.*, str. 114.

A2.1.1. Tvorba i značenje pojma *pluriperspektivnost/pluriperspektivizam*

Željko Pavić i Damir Smiljanić usputno su komentirali da *pluriperspektivizam* ima tvorbene probleme:

»Moram priznati da mi je riječ ‘pluriperspektivizam’ već od svoje prve pojave zvučala poput ‘drvenoga željeza’, tj. odveć tautologijski, budući da sâm ‘perspektivizam’ unaprijed sugerira mnoštvo, dakle, pluralnost perspektiva. Upravo zbog toga u oslov treba najprije uzeti njezino izvorno značenje kako bi se onda shvatilo i njezino ‘metodologijsko’ značenje za integrativnu bioetiku.«¹¹⁰

»Tvrđnja o postojanju samo jedne perspektive po svoj bi prilici bila nonsens – ‘pluriperspektivizam’ ima smisao, a ne ‘monoperspektivizam’. Izraz ‘pluriperspektivizam’, uzet u osnovi, predstavlja pleonazam, ali se može koristiti unatoč tomu, naime, u smislu izričite sinteze filozofijskih pozicija pluralizma i perspektivizma.«¹¹¹

Oba autora iz različitih razloga smatraju da, premda istaknuto, ne predstavlja zbiljski problem – Pavić objašnjava da se pluralnost perspektiva razumije ako se pogledaju izvorna obrazloženja (Čovićevi radovi), dok Smiljanić smatra da se značenje mora pomaknuti od perspektivizma (u smjeru Čovićevih radova). Premda se slažem da su to pragmatično dobra rješenja, ona ne iscrpljuju problem jer pleonazmi općenito nisu dobrodošla pojava u filozofiji, tj. znanosti – kako po pitanju jasnoće, tako i po pitanju smisla – pa se u slučaju pluriperspektivizma isto ne bi trebalo opraštati, nego ili mijenjati ili obraniti. Ostavimo li po strani Pavićev i Smiljanićev prijedlog, sama tvorba pojma može se braniti iz dva pravca: iz etimologije riječi, odnosno genealogije tvorbe, te iz značenja ovog *perspektivizam* u sklopu povijesti filozofije, odnosno znanosti.

Pogledajmo tvorbu pojma *pluriperspektivizam*. Jurić kratko pojašnjava svezu:

»... (latinski *plus*, genitiv *pluris*: više i perspektivizam)(...).«¹¹²

Ovime je obznanjeno da se u korijenu pojma *pluriperspektivizam* ne nalazi *perspectus* ili *per-spicere* (*specere*),¹¹³ nego tvorbena nadogradnja, spe-

¹¹⁰ Ž. Pavić, »‘Pluriperspektivizam’: slučaj jedne natuknice u *Filozofskome leksikonu*«, str. 587–588.

¹¹¹ Damir Smiljanić, »Wieviel Perspektivismus veträgt Bioethik?«, u: A. Čović (ur.), *Integrative Bioethik und Pluriperspektivismus / Integrative Bioethics and PluriPerspectivism*, str. 25, prema: Ž. Pavić, »‘Pluriperspektivizam’: slučaj jedne natuknice u *Filozofskome leksikonu*«, str. 592.

¹¹² Ž. Pavić, »‘Pluriperspektivizam’: slučaj jedne natuknice u *Filozofskome leksikonu*«, str. 581, Jurićeva natuknica.

¹¹³ »Izraz ‘perspektiva’ dolazi od lat. *perspicere* što znači *jasno vidjeti, pogledati, progledati, pogledom prodrijeti, providjeti, sagledati, razabirati, promatrati, pouzdano opažati*. Od Boetija se

cifično *perspektivizam*, čime se pojam *pluriperspektivizam*, u odnosu na *pluriperspektivnost*, značajno ograničava. Od navedenih fragmenata vezanih za pluriperspektivnost, u njih dvadeset koristi se pojam *pluriperspektivizam*, ali se *ni jednom ne pojavljuje* u glavnim definicijama integrativne bioetike;¹¹⁴ u njih dvanaest koristi se pojam *pluriperspektivnost*, ali se i pojavljuje u *tri* glavne definicije;¹¹⁵ dok tri fragmenta istovremeno koriste oba pojma, čega u definicijama nema.¹¹⁶ Uz to, jedanaest fragmenata koristi pojam *pluralizma* ili *pluralnosti*, pri čemu se na dva mjesta pojavljuje s pluriperspektivnošću, a na sedam mjesta s pluriperspektivizmom (dominantno kod ranih Čovićevih definicija) i *niti jednom* u glavnim definicijama. Iz navedenog je vidljivo da postoji diskrepancija u preferiranju dvaju pojmova i upitno je koja je konačna primjena i važnost kojeg od dva pojma. Problem se može započeti rješavati navođenjem natuknice koju je Jurić obznanio, a Pavić analizirao, kada Jurić piše sljedeće za *pluriperspektivizam*:

»... u filozofiji, posebice spoznajnoj teoriji, teoriji znanosti i bioetici *nazor o karakteru* orijentacijskog znanja koje se postiže interakcijom raznovrsnih spoznajnih perspektiva.«¹¹⁷

Jurić je izrazom »nazor o karakteru« utvrdio ono što se u jeziku razlikuje sufiksima *-izam* i *-ost*; prvi se odnosi na vjerovanja, nauke, tendencije, idejne obrasce, škole mišljenja, doktrine i sl. (»nazore«), a drugi se odnosi na svojstva (»karaktere«). Pluriperspektivizam je, drugim riječima, jedan princip, princip koji sprovodi »institucionalizaciju« pluriperspektivnosti, ali još uvijek po redu bivstvjuće pojavnosti može biti razumijevan kao višeg stupnja.¹¹⁸ No idu li oni zajedno?

Ako se kaže da je pluriperspektivizam pluriperspektivan, to bi značilo ili da taj »nazor« kao biće u sebi ima više dimenzija od onoga što bi se od nekog

'perspectiva' koristi u smislu prijevoda za optiku kao oznaka za primijenjeni dio matematike. Antički način uporabe izraza *scientia perspectiva* polazi od geometriziranja gledanja, opažanja. Pod perspektivom se obuhvaćala geometrijska projekcija. To je značenje do danas zadržano u prijevodu perspektive kao 'kuta gledanja' i dade se raspoznati u onome što se prisposobljuje kao očni privid prikaza prostornih odnosa i predmeta na jednoj ravni.« Vidi: Pavo Barišić, »Pluriperspektivizam – temeljni uvjet ili zatamnjenje istine?«, u: Velimir Valjan (ur.), *Integrativna bioetika i interkulturalnost. Zbornik radova Drugog međunarodnog bioetičkog simpozija u Bosni i Hercegovini*, Bioetičko društvo Bosne i Hercegovine, Sarajevo 2009., str. 25–38, str. 27.

¹¹⁴ PLP-I, III–V, VII–XI, XV–XVI, XIX, XXIX–XXXI, XXXIV, XXXVII–XXXVIII, XL.

¹¹⁵ IB-I, IV–V; PLP-II, VI, XIII, XVI, XIX, XXVI–XXVIII, XXXIV–XXXV, XXXIX, XLI.

¹¹⁶ PLP-XVI (Jurić), XIX (Marinčić, B. Čović), XXXIV (Kukoč).

¹¹⁷ Ž. Pavić, »'Pluriperspektivizam': slučaj jedne natuknice u *Filozofskome leksikonu*«, str. 581, Jurićeva natuknica [kurziv moj].

¹¹⁸ Raspravu o odnosu principa i svojstva vidi u: Luka Perušić, »Princip integrativnost«, *Arhe* 15 (2018) 1, str. 133–159, str. 136–144.

nazora uobičajeno »očekivalo« – o čemu uopće ne možemo govoriti zbog manjka istraživačke materije – ili da ne postoji samo jedan nazor pluriperspektivizma, nego više njih (tj. da se nazor različito interpretira). Mimo toga, budući da je nazor, tada zbilju sebi podvrgava specifičnim skupom svojstava i procesa, ujedno specifičnom metodologijom. U tom bi se skupu moralo pojavljivati i nešto poput svojstva pluriperspektivnosti, no za takvu pluriperspektivnost postoji i inherentna granica. Ta je granica prisutna u onome što su Čović i Jurić na različite načine nazivali zabranom (mono)perspektivizma: pluriperspektivizam je metodološki netolerantan prema monoperspektivizmu.¹¹⁹ Tu se ukazuje njegova metafizička¹²⁰ osnova. Za razliku od ovog odnosa, pluriperspektivnost – jer je svojstvo – ima puno viši stupanj slobodne pojavnosti, a za razliku od ove »institucionalizacije« i »supstancijalizacije« pluriperspektivnosti kao pluriperspektivizma, ni prema čemu nije netolerantan jer se bilo čemu kao svojstvo može pripojiti i po sebi nositi pluralnost ponašanja. Konkretiziramo li stvar na primjeru istraživanja nekog problema, recimo, eutanazije, pluriperspektivizam kao biće zabranjuje da se u studiji eutanazija analizira iz samo jednog kuta ili, u tom smislu, strogo monodisciplinarno, čime svaka studija na metodološkom planu postaje nužno pluriperspektivna – ali se nameće takvim da mora biti kao princip, a ne kao svojstvo jer time se u nekom krupnijem projektu onemogućuje pojedinim disciplinama da monoperspektivnim rezultatima dobiju uvid u detalje koji u višem redu analize (pluriperspektivnom redu analize) ulaze u interakciju i raskidaju s monoperspektivizmom – no samo ako se dva stupnja analize ne tretiraju kao jedan sklop kakav je, po tome što je najmanje jedan stupanj pluriperspektivan, uistinu pluriperspektivan i dopušta pluriperspektivnost kao doktrinu naziva pluriperspektivizam.

S utvrđenom razlikom u vidu, na djelu je da *pluriperspektivizam* kao nazor mora slijediti logiku danu Čovićevim i Jurićevim studijama – *pluris + perspektivizam* – ali pojam *pluriperspektivnost* to niti mora niti može, naime, njegova tvorenica ne može polaziti od »perspektivizam«, nego isključivo od »perspektiva« zato što u tvorbi ovaj *-ost* zamjenjuje *-izam*.

Proto-indo-europski korijen latinskog *spicere*, tj. *spiciō/specio*, znači *gledati u*; slično je s varijantom u grčkom jeziku – *sképtomai*. Hrvatska riječ za *plus/pluris* je *više*, za *perspektiva* je *gledište*. *Gledište* je tvoreno od *gledati*, koje je u indoeuropskom korijenu označavalo i blistanje (veza sa svjetlom izravna je u svim slučajevima, od gledanja kao funkcije organa, preko gle-

¹¹⁹ Npr. H. Jurić, I. Zagorac, »Bioetika u Hrvatskoj«, str. 608.

¹²⁰ Pod *metafizika* podrazumijeva se filozofska disciplina koja ispituje principe i načela. Za podrobniju raspravu o značenju pojma *metafizika*, a vezano za integrativnu bioetiku, vidi: L. Perušić, »Princip integrativnosti«, prvo poglavlje.

danja kao geometrijske odrednice, do gledanja kao pristupa u znanstvenim ispitivanjima) i sufiksa *-ište*. Sufiks *-ište* ima više od petsto primjena za označavanje prostora na kojem se odvija neka radnja (npr. *igralište, boravište, lovište, skrovište* itd.), a premda postoje i mnoge riječi za koje nije jasno kako je došlo do pojave tog sufiksa u njima (npr. u riječi *čudovište*), pri svakoj od tih riječi spekulira se da je imalo neke veze s *gledanjem* ili odvijanjem neke radnje. Gledište je, drugim riječima, prostor blistanja (prostor osvjetljavanja) ili ono gdje se što (u čemu se što) gleda, gdje se promatra (ovo *promatranje* javlja se kao jedna varijanta značenja i u latinskom i u grčkom, zbog čega se zna vezati za *um*), u čemu što (umski) dolazi do blistanja ili se što osvjetljava. Susljedno, *perspektiva – gledište; pluriperspektiva*¹²¹ – *višegledište*. Razlog zašto je ovo posebno važno istaknuti jest taj da smo prethodno rastumačili tretiranje integrativne bioetike kao *područja nekog djelovanja*, a ovdje se sada pokazuje da je – kroz hrvatski jezik – gledište upravo područje djelatnosti motrenja (promatranja), i to vrlo specifičnog nejednostrukog motrenja. Sabrano: *pluriperspektiva – višegledište; pluriperspektivnost – višegledstvo (višegledishnost, višeglednost); pluriperspektivizam – nazor višegledstva*. Dakle, prema osnovnoj liniji značenja riječi od kojih je pojam tvoren, biti pluriperspektivan znači *uvijek motriti kroz više od jednog gledišta*.

Vratimo li se, ipak, pluriperspektivizmu, a time i drugom kraku prethodno naznačene problemske podjele, u konkretnoj praksi vezu možemo tumačiti na sljedeći način: ako je integrativna bioetika »pluriperspektivistička«, a ne tek »pluriperspektivna«, dakle utjelovljuje nazor, a ne da je tek prati svojstvo, onda ona oblikuje područje u kojemu je višegledstvo *obavezno*, a to ujedno znači da kao institucionalna pojava – kao područje ili polje – (mora) osigurava(ti) oblik i sadržaj podatan za takav rad i same istraživače takvim činiti, čime je plodno tlo za bilo koji oblik višeg stupnja disciplinarnog rada sve dok on ima veze s moralnom dimenzijom života. No ne smije se zaboraviti na Pavićevu i Smiljanićevu opasku – da je pojam »pluriperspektivizam« dobroćudni pleonazam, ali ni na to da se pojam ne izvodi izravno iz *per-spicere*, nego iz *perspektivizam*. Takva tvorba vuče tešku povijest perspektivizma kao *nazora* ili teorijske pozicije. Postoji dulji i kraći put izlaza iz problema koji ta povijest nameće. Kraći je put istaknuti da ne postoji jedinstveno tumačenje toga što perspektivizam uopće jest i stoga se pri oblikovanju pojma *pluriperspektivizam* istraživači mogu naslanjati na onu dimenziju perspektivizma koja im odgovara da bi objasnili što njime žele dati do znanja. Dulji je put usporedba tih različitih nijansi poimanja perspektivizma i komparativna analiza mjes-

¹²¹ Čini mi se da u tekstovima ta riječ nikada nije iskorištena, ali mi se isto tako čini da govori puno o ideji.

ta sličnosti ili istosti spram kojih bi se pluriperspektivizam mogao razumjeti kao (dobročudni) pleonazam ili kao koncizan pojam.

Ali ne mislim da je bilo koju od navedenih taktika potrebno primijeniti jer se stvar može razjasniti već pri referiranju na Pavićev i Smiljanićev komentar. Naime, kao što su autori istaknuli, perspektivnost već po sebi predviđa mnoštvo perspektiva i na toj se osnovi doista radi o pleonazmu. No tvrdim da ta osnova ne odgovara stvari na djelu, i to na obje razine, principa i svojstva.

Perspektivnost i perspektivizam nisu isto, kao što to nisu pluriperspektivnost i pluriperspektivizam. Ako govorimo o perspektivnosti – o svojstvu imanja gledišta – onda se radi o tome da pri pogledu na neki objekt imamo jedno gledište. Osnovnom se linijom pokazuje jasnim da pri pluriperspektivnosti imamo tu razliku da se pri pogledu na neki objekt ima više od jednog gledišta i – to je sve. Ako se, doduše, perspektivnost hoće preko perspektivizma postaviti kao maksimalna i cjelovita, drugim riječima, ako se hoće ići ekstremnom perspektivističkom interpretacijom koja potječe još od Leibnizove *Monadologije*¹²² i tako tvrditi da jedno biće u cjelovitosti svoje perspektive uvijek ima jednu perspektivu – cjelovito svoju, a možda i solipsistički svoju – te je time uvijek na djelu perspektivnost, a nikada pluriperspektivnost, shodno čemu i nečije gledište koje je više-od-jednog gledišta zapravo još uvijek u cijelosti jedno gledište, onda bih rekao da je ta tvrdnja u redu, ali da je konačno rješenje nepravedno i disfunkcionalno, tj. neispravno: reći da je jednogledstvo i višegledstvo identična perspektivnost (perspektivizam) upućuje ne samo na niz teorijskih problema nego i u praksi daje katastrofalne posljedice, primjerice, prilikom sudskog procesa. Stoga se ne može olako tvrditi da je »sve to« perspektivnost bez da se ne utvrdi osnovna tipologija: svako biće ili nema svojstvo perspektivnosti (npr. kamen, boja) ili ima (npr. čovjek, puma). Ako ima, perspektivnost može biti *jednostavna perspektivnost* (jedno gledište, *monoperspektivnost*) ili *kompleksna perspektivnost* (višegledište, *pluriperspektivnost*). Stoga tu ne bi trebalo biti nikakve riječi o oproštenom pleonazmu, nego je podjela upravo nužna.

Pored nužnog razlikovanja, tipologija nam daje orijentaciju u pogledu razumijevanja tendencije određenog djelovanja. Ipak, ovo »perspektivnost« razlikuje se od »perspektivizma«. *Perspektivizam* uopće nema veze sa svojstvom perspektivnosti, on kao pojam uopće nije na istom »planu emanacije«. *Perspektivnost* je naziv za svojstvo posjedovanja perspektive koje je pripisivo ili nije pripisivo bićima, a *perspektivizam* je naziv za misaonu pozici-

¹²² Razlog zašto Pavić piše: »Ta *otvorenost* perspektiva predstavlja *conditio sine qua non* ontologijski razumljenoga perspektivizma, jer inače bi se same te perspektive pretvorile u usamljene monade koje nemaju nikakav 'prozor u svijet' (...).« – Ž. Pavić, »'Pluriperspektivizam': slučaj jedne natuknice u *Filozofskome leksikonu*«, str. 593.

ju koja tumači da se u okviru manifestiranja perspektivnosti ono odvija na način poimanja neke stvari kao određivo jedne perspektive na taj način da je svako poimanje neke stvari određivo kao jedna perspektiva o toj stvari i polazi uvijek iz jedne perspektive. Ali tada je *pluriperspektivizam* naziv za misaonu poziciju koja tumači da se u okviru manifestiranja perspektivnosti stvar odvija na taj način da je svako poimanje neke stvari određivo s više od jedne perspektive o toj stvari i uvijek polazi iz više od jedne perspektive (što, ujedno, implicira da je spoznaja u svakog perspektivnog bića pluralne konstitucije, supstancijalno rečeno: »moja« perspektiva *nikada* nije »samo moja«). Slijedimo li prethodnu raspravu i danu tipologiju, pobuni li se tko da je pluriperspektivizam još uvijek perspektivizam, to se može braniti, ali nije pravedno i nije funkcionalno: utoliko nešto može biti podvrgnuto perspektivizmu ili ne može. Ako može, onda govorimo ili o *jednostavnom perspektivizmu* (perspektivizam će transmutirati u *monoperspektivizam*, *kontingentni perspektivizam*, *relativistički perspektivizam* i sl.) ili o *kompleksnom perspektivizmu* (*pluriperspektivizam*). No istina je ta da mnoge rasprave o perspektivizmu sugeriraju različite vrste aglomeracija, umrežavanja i integracija perspektiva koje onda u svojem međudnošenju oblikuju neki viši stupanj poimanja zbilje ili otkrivaju da je istina kompleksna, a ne jednostavna – i svi takvi perspektivizmi, o čijoj je, zapravo, unutarnjoj komunikaciji Čović govorio kao o *interperspektivnosti*, na temelju čega ih naziva *integrativnim perspektivizmom* – tada odgovaraju prirodi pluriperspektivizma. Stoga, kako ni pluriperspektivnost, tako ni pluriperspektivizam ne mogu biti tretirani kao pleonazam jer upućuju na varijantu perspektivnosti/perspektivizma koji nisu »monadni«.

A2.1.2. Opseg pojma *pluriperspektivnost/pluriperspektivizam*

Ispitivanje u prethodnom poglavlju dalo je preko obrade problema pojmovne tvorbe općenite smjernice za razumijevanje pluriperspektivnosti, odnosno pluriperspektivizma. Međutim, premda bi se moglo misliti da je time stvar riješena, iz komparativne analize navedenih fragmenata može se vidjeti da *pluriperspektivnost/pluriperspektivizam* 1) nisu jednoznačno primjenjivani i 2) ne slijede logiku teorijske pozicije perspektivizma od kojeg tobože nasljeđuju ime. Stoga je prethodna analiza za smisao imala na planu opće rasprave otkloniti sumnju u primjenu ispitivanih pojmova, a sada predstoji pokušaj konkretne artikulacije rješenja višeznačnosti.

Višeznačnost pluriperspektivizma proizlazi iz opisa neposredno vezanih za pojam. Prema navedenim odlomcima u kojima se termini javljaju, pluriperspektivnost/pluriperspektivizam je:

- 1) unutarnji pluralizam istine;
- 2) supstancijalni filozofski pluralizam – interakcija i integracija perspektiva;
- 3) spoznajne i egzistentne perspektive;
- 4) znanstvene i kulturne perspektive;
- 5) integrativni pluralizam perspektiva;
- 6) interaktivni i integracijski odnos perspektiva (interperspektivnost);
- 7) heterogenost perspektiva;
- 8) nehijerarhijska rasprava različitih perspektiva;
- 9) koncepcija, spoznajna metoda i paradigma znanja.

Potrebno je uzeti u obzir da su koncepcije pluriperspektivnosti i pluriperspektivizma doživjele promjenu značenja – ideja se kretala od ideje pluralnosti među filozofijskim pozicijama do ideje povezivanja znanstvenih i neznanstvenih perspektiva i natrag, stoga je opravdano zapitati se na koji se stadij potrebno referirati. Unatoč množnosti artikulacija, što bi na prvi pogled moglo izgledati stihijski, preinake su u jednom trenutku prestale i oblikovan je načelni lik pluriperspektivnosti koji zadržava unutarnju logiju¹²³ ekspanzije. S obzirom na prethodne dvije rasprave, na raspravu o područnosti i na raspravu o disciplinarnosti, te na inicijalnu raspravu o tvorbi pojmova o kojima se na ovom mjestu govori, kada se u kontekstu integrativne bioetike spominje pluriperspektivnost, mora se raditi o najširem smislenom opsegu, o iznad navedenim točkama (3), (4), dok je (2) potkapacitirano. U pogledu konkretnog istraživanja znači najmanje dvije perspektive različitih kategorija. Kada se pak radi o pluriperspektivizmu, pokriva (1), (5), (6), (7) i (8). U pogledu konkretnog istraživanja, pluriperspektivizam znači da se istraživanje ne smije provesti preko jedne metode ili pomoću jedne jezgre znanja – taj preduvjet kreira ponašanje perspektiva u duhu navedenih stavki, poput »interakcije« i »unutarnjeg pluralizma istine«.

Problematično je, međutim, što nazvati neku disciplinu ili istraživanje »pluriperspektivnim« ili »pluriperspektivističkim« ne govori ništa o tome o kojim se kategorijama perspektiva radi u trenutku u kojemu se uvjeti moraju ispoštovati da bi se bilo pluriperspektivnim, odnosno pluriperspektivističkim. Primjerice, ako razmatramo problem eksploatacije djece za rad, znače li mi-

¹²³ *Logika* krnje izražava zahvaćen odnos dogođenog. *Logija* principijelno prethodi dogođenom jer je zbivanje samo, odnosno ono logijsko nastaje u zbivanju, u uvijek-krećućem sebestvaranju. I pri npr. izvedbi logičkih izraza i formiranja zakonitosti, procesi su podvrgnuti najprije logijskom: uopće, svako iskustveno ima svoje zbroće prema kojemu se tek onda oblikuje logičko. Logika je »okovana« logija, slično kao što je gramatika »okovani« jezik.

nimalni uvjet pluriperspektivizma da se moraju uključiti najmanje bilo koje dvije perspektive? Ako se uključi, recimo, jedna egzistentna perspektiva (npr. svjedočanstvo eksploitiranog djeteta) i druga egzistentna perspektiva (npr. svjedočanstvo vlasnika tvrtke), te se o tome napravi izvješće nekom uobičajenom metodom novinarskog razlaganja i ponudi kao dokument, može li se tu govoriti o pluriperspektivističkom znanstvenom radu? Ili se utvrđivanje osnovnog pluriperspektivizma mora kretati na osnovi neke dvije grane istog polja, npr. međukulturalne i socijalne psihologije; neka dva polja u npr. društveno-humanističkim znanostima, npr. sociologije i filozofije; neka dva polja bitno različitih znanosti, npr. fizike i kulturne antropologije, ili se obavezno radi o tome da jedna perspektiva mora proizlaziti iz područja »spoznajnih« odnosno »znanstvenih« perspektiva,¹²⁴ a druga iz područja »egzistentnih« odnosno »kulturnih« (»izvanznanstvenih«) perspektiva?¹²⁵ Nezgodno je što se pod pluriperspektivizmom pojavljuju specifičnosti koje se na prvi pogled ne daju uvidjeti, pogotovo ako se ti pojmovi pojavljuju u definicijama. Čitajući definicije i govor o tim pojmovima, osoba stječe jedan preliminarni osjećaj za moguće značenje, no kada se stvar kreće razmatrati na predmetu, definicija na prvi pogled ne odaje egzaktnost kakvu bismo od opće definicije očekivali, ali samo na prvi pogled. Kako, čitajući definicije integrativne bioetike, prepoznati prirodu pluriperspektivizma?

Definirani prostor pluriperspektivizma može se razumjeti ako slijedimo logičke granice značenja određene višim pojmova u definiciji i uzmemo u obzir kategorizaciju perspektivizma koju sam prethodno istaknuo (pluriperspek-

¹²⁴ Na temelju navedenih fragmenata, izlučiti se može da znanstvene/spoznajne perspektive podrazumijevaju jezgre znanja najmanje sljedećeg: znanstveno-deskriptivne, znanstveno-normativne i znanstveno-tehničke, tj. »tvrde« i »meke« znanosti, u »užem« i »širem« smislu »znanosti«: prirodne znanosti, tehničke znanosti, formalne znanosti, humanističke znanosti, društvene znanosti, interdisciplinarnе znanosti, primijenjene znanosti. Predlažem da se na korpus ovih perspektiva referiramo isključivo pojmom »znanstvene perspektive«, ostale ponuđene varijante imaju značenjske krugove preklapanja s vanznanstvenim perspektivama.

¹²⁵ Na temelju navedenih fragmenata, izlučiti se može da kulturne/egzistentne/izvanznanstvene perspektive podrazumijevaju »zapise« najmanje sljedećeg: umjetnička djela, osobna svjedočanstva i samorefleksije, građanske inicijative, društveni pokreti, politički programi, religijske i misaone tradicije, svjetonazori, mediji, javna mnijenja, institucije, sindikati, stručnjaci iz prakse, predstavništvo različitih domena izvan područja znanosti; općenito: svako egzistentno, izvanznanstveno, samorefleksivno, svakodnevno, institucionalno, »laičko« i svjetovno. Podrazumijeva se, međutim, da takve perspektive u istraživačkim radovima podliježu znanstvenoj obradi i opreznosti. Premda mi se čini da bi »tehnički« najtočniji naziv za korpus ovih perspektiva bio »neznanstvene« ili »vanznanstvene« zato što »znanost« pripada širem pojmu kulture i naprosto je jedno područje kulturne djelatnosti, oba prefiksa (*ne-*, *van-*) polučuju impresije koje bi se mogle potpuno pogrešno razumjeti. Slično, premda je pojam »kulturne perspektive« problematičan zato što perspektiva ni ne može biti nikakva druga doli kulturna, impresije koje polučuje s obzirom na jednu od tradicionalnih, »uvriježenih« primjena te riječi vrijedi zadržati iz pragmatičkih, premda ne i posve opravdanih razloga.

tivizam kao *kompleksni perspektivizam*). Bez obzira na modifikatore poput »integrativno« i »pluriperspektivno«, područje utjecaja svih pojmova zavisi o njihovoj svezi s definiendumom. Naš *definiendum* – *bioetika* – po sebi nužno ima biti filozofskom disciplinom sve dok je pojedini definiensi ne preodrede. Preodređivanje koje se događa s bioetikom kao filozofskom disciplinom (ili, kako neki tvrde, pod-disciplinom primijenjene etike)¹²⁶ ide u smjeru interdisciplinarnog proširenja, čime se želi izaći iz strogog polja filozofije – pomak je u konačnici definiran Pravilnikom – ali neovisno o tome, budući da se zadržava *etika*, onda se nužno zadržava polje filozofije, čime se nužno zadržava područje humanistike, a čime se, konačno, nužno zadržava djelatnost znanosti, odnosno znanstvena perspektiva. Slijedi da pluriperspektivnost/pluriperspektivizam podrazumijeva najmanje jednu perspektivu – etiku (filozofsku bioetiku) – i time oslobađa područje za integraciju s bilo kojom perspektivom koja nije etika, čime tvori *vanjski parnjak*, da bi istraživanje bilo pluriperspektivno, odnosno pluriperspektivističko.

»Vanjski parnjak« odnosi se na red grane (npr. estetika, matematika, informatika), na red polja (npr. teologija, fizika, kemija), na red područja (npr. prirodne znanosti, tehničke znanosti) i na red djelatnosti (npr. kulturne perspektive). Time se poštuje svih prethodno navedenih osam opisa pluriperspektivnosti/pluriperspektivizma prema njihovoj unutarnjoj hijerarhiji opsega, tj. integrativna bioetika neporecivo postaje kompleksnim perspektivizmom. No profiliranje pluriperspektivizma na taj način ne može završiti jer je pomak bioetike iz filozofije u šire poimanje određeno *područjem* i *(inter)disciplinarnošću*, ne samo time što je *bioetika*. Upravo zato što se radi o višem stupnju disciplinarnosti koje je određeno područnošću, da bi se uistinu bilo pluriperspektivnim/pluriperspektivističkim, minimalni je uvjet pluriperspektivizma po prirodi stvari – kada je u pitanju integrativna bioetika – uključivanje kulturnih i/ili ne-humanističkih perspektiva. Takva artikulacija u potpunosti ispunjava njenu bit, dok »uži« oblici pluriperspektivizma, npr. među poljima unutar humanističkih znanosti ili grana unutar polja filozofije, svojevrsni su meki oblik pluriperspektivizma. Tako je začeta metodologija i kanadske integrativne bioetike, o kojoj je govoreno na početku, samo što odrednica nije utvrđena kao *pluriperspektivizam*.

S obzirom na to da je projekt integrativne bioetika značio »pofilozofljenje« bioetike, iz prethodnog postava slijedi pitanje o tome može li profesionalni onkolog biti integrativni bioetičar? Može, ako je najmanje jedna uključena jezgra znanja vezana za etiku, odnosno bio-etiku, a unutar toga integrira

¹²⁶ O problemu koncepcije primijenjene etike vidi: Ante Čović, »Besmisao 'primijenjene etike'. Od etičkog vakuuma do etičkog apsurd«, *Filozofska istraživanja* 39 (2019) 1, str. 247–264.

kulturne perspektive. Konkretno, ako profesionalni onkolog napravi istraživanje o utjecaju prehrane na razvoj malignih stanica u suradnji s nutricionistom, radi se o disciplinarno proširenom (tj. npr. interdisciplinarnom) medicinskom istraživanju. Ako u tako određeno istraživanje uključe svjedočanstva pacijenata i kulturne tradicije prehrane, npr. religijsku regulaciju jedenja životinjskog mesa, radi se o interdisciplinarnom pluriperspektivnom medicinskom istraživanju. A ako u tako određeno istraživanje uključe pitanje moralne odgovornosti bolnice za osiguranje pravilne prehrane i moralne dileme tjelesnog vs. duhovnog zdravlja s obzirom na religijska uvjerenja te za analizu primijene filozofsku (bio-etičku) i/ili prošireno filozofsku materiju i metodologiju, pripremili su integrativnobioetičko istraživanje.

Zaključno, pitanje je treba li pojam pluriperspektivnog ili pluriperspektivističkog stajati u temeljnoj definiciji integrativne bioetike? Podsjećam da se, začudno, pojam pluriperspektivizma ne pojavljuje u definicijama unatoč tome što je konstitutivna odrednica metodologije, ali se pluriperspektivost kao svojstvo pojavljuje. Okrenemo li predmet na drugu stranu, zanima nas odaju li druge sastavnice definicije da se radi o pluriperspektivnosti/pluriperspektivizmu? Odgovor je: ne. Integrativnost, bioetičnost, područnost i (inter)disciplinarnost ništa ne govore o minimalnom zahtjevu pluriperspektivnosti/pluriperspektivizma. Razmotrimo li fragmente, slijedi:

- 1) u fragmentu »interakciji raznorodnih perspektiva« iz IB-I i IB-IV ne možemo pronaći uporišta jer ova raznorodnost može odgovarati opsegu užem od željenog, odatle možda razlog zašto se na početku definicije pojavljuje *pluriperspektivnost*;
- 2) u fragmentu »otvoreno područje susreta i dijaloga različitih znanosti i djelatnosti, te različitih pristupa i pogleda na svijet« iz IB-II možemo detektirati pluriperspektivizam;
- 3) u fragmentu »[integri] sve pristupe koji su relevantni za postavljanje, artikuliranje i rješavanje tih pitanja« iz IB-III također možemo detektirati pluriperspektivizam;
- 4) u IB-V ne postoji opis koji dodatno opisuje pluriperspektivizam;
- 5) u IB-VI temeljito se navode vidove perspektiva koje krovni pojam podrazumijeva.

Razmotrimo li sada IB-II, IB-III i IB-VI, zanima nas je li potrebno u definiciji istovremeno navoditi pojam pluriperspektivnost/pluriperspektivizam i davati dodatne opise onoga što se pod njim podrazumijeva? Iz perspektive »pristupačnosti čitatelju« i »popularizacije ideje« čini se da je prihvatljivo, no strogo gledano, to je suvišno opterećivanje definicije i primjerenije je odmjeriti bi li se koristio opis ili samo pojam, a ne jedno i drugo. Kada je u

pitanju temeljna, »znanstvena« definicija integrativne bioetike, zaključujem da je potrebno uključiti krovni pojam koji sprovodi sustavno razgraničenje i razumijevanje rada disciplina/perspektiva, odnosno karakteristično definira integrativnu bioetiku. Pitanja su, međutim, dva. Prvo je manje problematično: koji od dva pojma/termina – *pluriperspektivnost* ili *pluriperspektivizam* – treba uključiti? Budući da je pluriperspektivnost samo svojstvo (modifikacija), njegovo pripisivanje bilo kojem drugom fenomenu (pojmu) nema isti efekt kao pluriperspektivizam. Kao što sam bio prethodno istaknuo, reći npr. da je neko područje »pluriperspektivno« znači da se unutar sebe raspodjeljuje na više planova, npr. na kulturno i znanstveno, a ne da po sebi predviđa implementaciju znanstvenih i kulturnih perspektiva. Međutim, reći da je neko područje »pluriperspektivističko« upravo znači karakterističnu primjenu znanstvenih i kulturnih perspektiva u procesima istraživanja i implementacije istraživačkih rezultata jer se radi o nazoru oblikovanom po principu. Negativan je aspekt ove sufiksacije *-ističko* taj što upućuje na negativnu dimenziju bilo kojeg »nazora« i često je u funkciji dezavuiranja. S obzirom na to, premda bismo doista trebali koristiti varijantu *pluriperspektivizam*, smatram da je u redu primijeniti varijantu *pluriperspektivnost* zato što, premda ne označava nazor, kao indikator svojstva može rubno označavati princip stvari i time, makar u sivoj zoni značenja, sugerirati pluriperspektivizam kao metodološki nazor i izbjegavati negativne asocijacije. Drugo je pitanje uz koji bi pojam *pluriperspektivnost* trebala stajati? Kada se dane definicije razmotre, *pluriperspektivnost/pluriperspektivizam* nema svoje mjesto u definiciji jer je ono obilježje metodologije i nazora, o čemu se u definiciji uopće ne govori. Ipak, ako se taj pojam već mora uvrstiti u definiciju, pogotovo zato što se već ustalio kao fundamentalan i ključan terminološki alat, on najviše smisla ima uz pojam vezan za određenje disciplinarnih kompleksnosti, a to je *područje*.

A2.2. Ostala sekundarna mjesta

Prethodna potpoglavlja obradila su najvažnije sekundarno mjesto u definicijama. Sukladno izvornom navodu sekundarnih mjesta, preostalo je pitanje pojmova *interakcija*, *orijentiranje*, *susretanje* te *postavljanje*, *artikuliranje*, *diskutiranje*, *razmatranje*, *rješavanje* i *dijalog*. Upotreba ovih pojmova na različite je načine služila boljem razumijevanju smisla aktivnosti integrativne bioetike. Pogledamo li IB definicije, ti se pojmovi pojavljuju u kontekstu u kojemu se čitatelja hoće uputiti na širu društvenu važnost integrativne bioetike, na važnost u prostoru koji premašuje znanstveno-industrijske odredbe suvremene znanosti kako je ona postala profilirana tijekom 20. stoljeća, i to na dva načina:

- 1) na način karakterističnog znanstvenog profila njenih rezultata kakvi uz znanja ponuđena na instrumentalno korištenje (npr. slično nekoj obradi u molekularnoj biologiji koja daje nove uvide u mehanizme epigenetičkog nasljeđivanja) daju znanje o moralno dimenzioniranom kulturnom orijentiranju života (npr. kako bi razvoj autonomne umjetne inteligencije mogao utjecati na radno i političko ustrojstvo čovječanstva i treba li podržavati razvoj takve tehnologije te u kojoj mjeri);
- 2) na način projektnog djelovanja koje ne ostaje u okvirima klasične znanstvene komunikacije nego ulazi u područje kulturnog djelovanja (građansko obrazovanje, aktivizam, političko djelovanje i sl.).

Neki primjeri takvih raznorodnih aktivnosti u integrativnobioetičkoj mreži istraživača bile su javne tribine i predavanja, radionice, deklaracije i javni apeali o najrazličitijim temama vezanim za kvalitetu života, aktivnosti usmjerene protiv nekontroliranog uvođenja GMO-a u Republiku Hrvatsku, protiv međunarodnih trgovinskih sporazuma poput TTIP-a i TiSA-e, ACTA-e, SOPA-e, PIPA-e, CISPA-e i slično, organizacije knjižnica, arhiviranje kulturnih publikacija, umjetnički performansi itd., na rubnom području između znanstvenog i kulturnog.¹²⁷ U Jurićevim i Kukočevim IB definicijama te su dvije stavke čvrsto vezane, premda se u Kukočevoj formulaciji može i pogrešno interpretirati.¹²⁸ Jurić nastojanje prelaženja teorije u prostor društvene primjene dodatno obrazlaže na drugom mjestu.¹²⁹ Kako bilo, van-istraživačke aktivnosti izravno govore o širem smislu integrativne bioetike, a različiti segmenti iz ponuđenih IB i PLP definicija i fragmenata pokazuju mnogovrsnost primjene. To utječe na razumijevanje opsega djelovanja integrativne bioetike, o čemu će uskoro biti više riječi. Prije toga međutim, s jedne strane, valja razmotriti što je od navedenih pojmova konstitutivno za integrativnu bioetiku na taj način da se pri njenom određivanju ne može izbjeći, a s druge strane, kako bi se u njeno definiranje dalo uključiti ostale navedene elemente.

¹²⁷ O tome sam predvidio posebno ispitivanje za koju ovdje nema prostora.

¹²⁸ Dio definicije nakon zarez može se shvatiti kao strogo razdvajanje između znanstvenog djelovanja i vanznanstvenog djelovanja bez međusobne interakcije koju, međutim, IB pokriva.

¹²⁹ »Međutim, ni integrativna bioetika ni integrativno mišljenje ne bi se trebalo zaustaviti na granicama teorije. Teorija implicira podizanje svijesti i osnaženje pojedinačnih ljudskih bića koja su podjednako individue kao 'svrha po sebi' i društvena bića, tako da domet ovog intelektualnog osnaživanja uvijek određuje ulogu pojedinca u društvenom kontekstu i 'podešava' utjecaj koji osoba može imati u svom životu i na život zajednice sljedeći intersubjektivno utvrđene norme poput slobode, pravde, solidarnosti itd. Prema tome, teorija bi uvijek trebala voditi do značajnih sociopolitičkih promjena.« Vidi: H. Jurić, »Multi-Disciplinarity, Pluri-Perspectivity and Integrativity in the Science and the Education«, str. 89.

Pogledamo li IB definicije, prve četiri definicije jednoznačno određuju smisao integrativne bioetike navođenjem potrebe za stvaranjem »orijentacije« i »rješenja« (IB-I i IB-IV /Čović–Tomašević/ navode »stvaranja uporišta i mjerila za orijentiranje«, a IB-II i IB-III /Jurić/ navodi »rješavanje etičkih pitanja«), dok IB-V (kontrarno, Jurić) i IB-VI (Kukoč) govore samo o »razmatranju«, odnosno »približavanju problemu«, što bi u prvi plan stavilo drugi sklop pojmova i napravilo supstancijalno razlikovanje u krajnjem smislu integrativne bioetike između rješavanja i artikuliranja, postavljajući fenomen orijentacije na tanašno uže između dva »tabora«. Na djelu je evidentna diskrepancija između IB-I–IV i IB-V–VI, ali mišljenja sam da se kod Kukoča radi o nenamjernom propustu – posljedično bi se moglo reći da previše kruto shvaćam napisano – dok se kod Jurića kroz tekstove i izjave doista može pratiti odklon od ideje »egzaktog rješavanja« pitanja prema ideji »orijentiranja« u pitanjima, dakle unatoč tome što se to »orijentiranje« i »rješavanje« izvorno nalaze gusto vezano, kod Jurića to postaje jasno nijansiranom razlikom u onom trenutku u kojem se hoće nekim rješenjem govoriti o »konačnoj istini o živom«. ¹³⁰ Ključan pojam za rješavanje ovog aporičnog mjesta stoga je *orijentacija*.

A2.2.1. Orijentacija

Ante Čović s potpunim se pravom oslonio na Friedricha Kaulbacha i Jürgena Mittelstraßa pri povezivanju (integrativne) bioetike s pojmovima *orijentacija*, *orijentacijsko znanje* i *orijentacijske znanosti* jer se još od Kanta i njemačkog idealizma o tome zapravo i nije značajno govorilo. ¹³¹ Kaulbach i Mittelstraß zasniivali su temelje novih rasprava o orijentacijskim teorijama, a za vodećeg nasljednika rasprave o fenomenu orijentacije moglo bi se smatrati Wernera Stegmaiera. ¹³² U radovima na hrvatskom jeziku, Marko Kos izvukao

¹³⁰ »Takoder, prije se radi o tome da bi bioetika trebala ponuditi *orijentaciju*, negoli utvrditi konačne objektivne istine o *biosu*. Pružanje *orijentacije* za odgovaranje na neke od ključnih problema čovječanstva i Planete bio bi stoga prvi i najvažniji cilj integrativne bioetike.« Vidi: H. Jurić, »Uporišta za integrativnu bioetiku u djelu Van Rensselaera Pottera«, str. 85.

¹³¹ Inicijalni Kantov rad je »Was heisst sich im Denken orientieren?«, u kojemu s Mendelssohnom raspravlja o idealnoj maksimi za spekulativnu upotrebu razuma u analizi problema, za okosnicu uzimajući fenomen *orijentiranja* (najprije geografsko, zatim matematičko, a zatim logičko). Vidi: Immanuel Kant, »Was heisst sich im Denken orientieren?«, *Immanuel Kants Werke*, sv. IV: *Schriften von 1783–1788*, Artur Buchenau, Ernst Cassirer (ur.), Bruno Cassirer, Berlin 1913., str. 349–366. Simptomatično je da je pitanje orijentacije dobilo zamah upravo u 20. stoljeću.

¹³² Važan zbornik radova *Orientierung* objavljen je 2005. godine, a zatim i kapitalna rasprava *Philosophie der Orientierung* 2007. godine, obje pod De Gruyterom. Godine 2016. izdan je zbornik radova posvećen Stegmeieru za 70. rođendan, na temu filozofije orijentacije: Andrea Bertino i dr. (ur.), *Zur Philosophie der Orientierung*, De Gruyter, Berlin 2016. Dodatna analiza o tome što znači

je neke važne momente iz rasprava o tome što znači orijentirati se, iz zbornika *Orientierung* kojega je priredio Stegmaier, dok je Hrvoje Jurić u definiranju bioetike kao mjesta dijaloga i pri opisivanju odrednica tog dijaloga stvorio poveznicu s Mittelstraßovom raspravom o dijaloškim mehanizmima iz njegova spisa o sokratskom dijalogu kao obliku filozofijskog orijentiranja.¹³³ U okviru integrativne bioetike, specifičnosti o orijentacijskom djelovanju integrativne bioetike do sada nisu posebno raspravljane, odnosno ideja stvaranja orijentacijskog znanja i opisivanja integrativne bioetike kao orijentacijske znanosti nisu dubinski istražene pored pomnijeg razmatranja Ivana Cifrića, nego se autori naslanjaju na povijesne izvore na koje se možemo pozivati, ponajviše poradi programatskog koordiniranja ideje, ostavljajući predmet otvoren za ispitivanja. U B glavi ovog rada iznio sam pokušaj osnovne metodološke primjene koncepcije orijentiranja, a ovdje tek ukazujem na opću strukturu kako bismo je trebali misliti kada je u pitanju integrativna bioetika kao jedan reprezentativni model orijentacijskih znanosti. Pogledajmo, najprije, najvažnije fragmente:

[O-I] »... Ante Čović smatra da sve discipline i perspektive integrirane u bioetičkom području imaju 'orijentacijsku vrijednost', te da sve one mogu dati 'doprinos u interaktivnom građenju orijentacije', što znači da 'bioetika ima samo jedan cilj – pružiti orijentaciju'.«¹³⁴

[O-II] »Integrativna bioetika određena je u metodološkom pogledu idejom pluriperspektivizma prema kojoj se 'orijentacijsko znanje' može postizati samo interakcijom različitih spoznajnih perspektiva unutar određenog problemskog polja.«¹³⁵

[O-III] »Integrativna bioetika u tvorenju orijentacijskog znanja metodološki objedinjuje tri temeljne skupine perspektiva: znanstveno-deskriptivne; znanstveno-normativne; kulturne. Nositelji su znanstveno-deskriptivnih perspektiva empirijske i egzaktne znanstvene discipline. Nositelji su normativnih perspektiva različiti smjerovi i tradicije unutar etike kao filozofske discipline, ali i druge discipline unutar filozofije i teologije kao normativnih znanosti. Nositelji kulturnih perspektiva mogu biti različiti protagonisti građanskog života, društveni pokreti, političke pozicije i programi, etablirani svjetonazori, religijske ustanove i učenja, moralne refleksije, umjetnička ostvarenja i programi, mediji, javno mnijenje itd. Kulturne perspektive možemo definirati *via negationis* kao one oblike društvene i kulturne osviještenosti koji nastaju izvan sustava znanosti uopće, dakle izvan okvira u kojem se stvara metodološki strukturirano, deskriptivno (egzaktno) i normativno znanje. A upravo obje-

orijentirati se bit će objavljena za šire područje istraživača u jesen 2019. godine na engleskom jeziku pod naslovom *What is Orientation? A Philosophical Investigation*, također pod De Gruyterom.

¹³³ Jürgen Mittelstraß, »On Socratic Dialogue«, u: Charles Griswold Jr. (ur.), *Platonic Writings/Platonic Readings*, Routledge, New York 1988., str. 126–142. Općenito, »orijentacijsko znanje« Mittelstraß zove i »sokratskim znanjem«, za njega su to u dobroj mjeri sinonimi.

¹³⁴ H. Jurić, »Uporišta za integrativnu bioetiku u djelu Van Rensselaera Pottera«, str. 85.

¹³⁵ A. Čović, »Integrativna bioetika i problem istine«, str. 185.

dinjavanje heterogenih perspektiva, onih kulturnih i znanstvenih, u novu paradigmu orijentacijskog znanja predstavlja metodološku posebnost i epistemološku inovaciju integrativne bioetike. Integrativna bioetika je, dakle, orijentacijska znanost. Da se poslužimo poznatom distinkcijom Jürgena Mittelstraßa, ona ne producira *uporabno*, nego *orijentacijsko znanje*. Uporabno znanje je ‘znanje o ovladavanju (prirodom i društvom)’, dok je orijentacijsko znanje ‘znanje o orijentiranju (u prirodi i društvu)’. Puni i ravnopravni legitimitet orijentacijskog znanja osigurao je Friedrich Kaulbach razlikovanjem *objektne i smisaone istine (Objektwahrheit und Sinnwahrheit)*. Upravo smisaona istina, prema Kaulbachu, legitimira ‘spoznaju koja pruža orijentaciju u svijetu’ (*weltorientierende Erkenntnis*). Ta linija mišljenja upućuje integrativnu bioetiku na problem istine.«¹³⁶

[O-IV] »... osnivanje tzv. ‘Božjeg komiteta’, etičkog tijela koje je, nakon što je 1962. godine u Centru za umjetni bubreg u Seattleu stavljen u funkciju prvi aparat za dijalizu, trebalo izvršiti odabir malobrojnih pacijenata za priključivanje na spasonosnu aparaturu. Ključni moment u tom događaju predstavlja činjenica da odbor nije bio sastavljen na stručnom nego na laičkom principu, što je nosilo poruku da orijentaciju u moralnim dilemama koje donosi znanstveno-tehnički napredak treba tražiti izvan znanosti same, u interakciji znanstvenih disciplina i izvanznanstvenih, etičkih i kulturnih perspektiva.«¹³⁷

[O-V] »A kako je ‘nova medicinska situacija’ samo čovjeku najbliže očitovanje ‘nove povijesne situacije’ u kojoj se našlo čovječanstvo, bioetika se metodološki i predmetno u razmjerno kratkom vremenu od početnog stadija ‘nove medicinske etike’ preobrazila u integrativnu orijentacijsku znanost.«¹³⁸

[O-VI] »Ako moderna znanost zbog svoje metodološke konstitucije nije u stanju stvarati orijentacijsko znanje, ne znači da ona ne može i da ne treba sudjelovati u građenju orijentacijskog okvira i proizvodnji orijentacijskog znanja. Ona je, štoviše, *condicio sine qua non* za orijentiranje suvremenog čovjeka u znanstveno-tehničkoj civilizaciji, ali samo kao nositeljica određenih, zapravo tehničkih perspektiva u pluri-perspektivnom tvorenju orijentacijskog znanja i stvaranju smisaone istine.«¹³⁹

[O-VII] »Kao što je orijentacijsko znanje moguće metodološki zasnovati samo na premisama integrativnog pluralizma perspektivâ (pluriperspektivizam), tako je i taj tip znanja moguće uspostaviti i osmisliti kao novu epohalnu paradigmu znanja samo u obuhvatnom horizontu integrativne bioetike, koja je i sama izgrađena na istoj metodološkoj osnovi. Utoliko je opravdano paradigmu orijentacijskog znanja istoznačno nazivati također i bioetičkom paradigmom.«¹⁴⁰

[O-VIII] »Za razliku od znanstvenih znanja, orijentacijsko znanje može pomoći u prosudbi primjene znanstvenog znanja i ponuditi odgovore o postupanju prema životu i to u vrijeme globaliziranja socijalnoekološke krize i potrebe novog prosvjetiteljskog djelovanja. Riječ je o planetarnom, dakle ekumenskom širenju vrijednost

¹³⁶ Ibid., str. 186–187; usp. A. Čović, »Pluralizam i perspektivizam«, str. 10.

¹³⁷ A. Čović, »Pojmovna razgraničenja«, str. 28.

¹³⁸ Ibid.

¹³⁹ A. Čović, »Pluralizam i pluriperspektivizam«, str. 11.

¹⁴⁰ Ibid.

života kao etičke norme za čovjekove postupke i društveno postupanje u raznolikim kulturama koje tvore kulturu današnjega čovječanstva.«¹⁴¹

[O-IX] »Svaki edukacijski kurikulum trebao bi sadržavati osim objektivnih, znanstvenih znanja (Wissenschaftswissen), primjenjivih znanja (Anwendungswissen), raspoloživih znanja (Verfügungswissen) i orijentacijska znanja (Orientierungswissens) – znanja o načelima koja definiraju i propituju smisao primjene znanstvenih znanja.«¹⁴²

[O-X] »Znanstveno znanje je 'hladno', objektivno i stavljeno čovjeku na raspolaganje za uporabu. Ono ne sugerira posljedice i smisao cilja ili načina primjene. Orijentacijsko znanje je znanje o tome za koje ciljeve će se znanstveno znanje primijeniti, a za koje nikako neće. Znanstveno znanje može imati smisao 'čistog' znanja, udovoljavanju čovjekove 'radoznalosti', u praktičnom poboljšanju kvalitete života ili pak utjecaju na razaranje prirode i kulturnih stečevina. Orijentacijsko znanje čovjeka usmjerava na način i granice primjene znanstvenog znanja i tako omogućava stvaranje etičkih kriterija za primjenu znanstvenog znanja. Primjerice, sve što znanstveno znanje i tehnika omogućavaju ne znači da treba primijeniti, nego selektivno postupiti etičkim propitivanjem odabiranih ciljeva i učinaka. (Glede znanja o atomskoj relaciji odlučit ćemo se za proizvodnju električne energije, a ne atomske bombe; glede znanja o ljudskom genomu odlučit ćemo se za terapijske postupke a ne za proizvodnju eugenika, itd.) Orijentacijsko znanje stječe se u procesu odgoja (socijalizacije) i po svojoj suštini je – najkraće rečeno – znanje o etičkim načelima, društvenim vrednotama, ljudskom iskustvu i standardima.«¹⁴³

[O-XI] »U antropološkom smislu orijentacijska znanja nisu statična, nepromjenjiva, iako neka načela ostaju takva, nego podliježu epohalnim paradigmama života koje nastaju pod utjecajem velikih povijesnih sociokulturni transformacija – primjerice, neolitske ili industrijske revolucije ili pak danas začetka digitalnog rascjepa (Rifkin, 2005:24) – pa sukladno zahtjevima kulturne sub-ekumene prenosi etičke kriterije ponašanja prema biotičkoj i kulturnoj ekumeni na novu generaciju.«¹⁴⁴

[O-XII] »Moderni edukacijski sustav danas pruža više tehničku podršku stjecanju znanstvenih znanja, nego vrijednosnu orijentaciju o smislu njihove proizvodnje i primjene. Zato je takav sustav obrazovno orijentiran instrumentalno, a ne moralno.«¹⁴⁵

[O-XIII] »Teorijsko ishodište ideja pluriperspektivizma ima u kategorijalnim razlikovanjima kojima su J. Mittelstraß i F. Kaulbach izrazili potrebu za rehabilitacijom i novim zasnivanjem orijentacijskog znanja u doba znanstvenog redukcionizma. Utvrđujući pojmovnu razliku između '(parcijalnog) znanja o ovladavanju prirodom i društvom' i '(univerzalnog) znanja o orijentiranju u prirodi i društvu', koju terminološki fiksira kao 'uporabno i orijentacijsko znanje', Mittelstraß zaključuje kako je u

¹⁴¹ Ivan Cifrić, »Bioetička ekumena. Potreba za orijentacijskim znanjem«, *Socijalna ekologija* 15 (2006) 4, str. 283–310, str. 283–284.

¹⁴² *Ibid.*, str. 287.

¹⁴³ *Ibid.*, str. 298.

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ *Ibid.*, str. 300.

modernim 'tehničkim kulturama' posve nestao orijentacijski oblik znanja. Na sličan način Kaulbach razgraničava 'objektnu i smisaonu istinu' te se zalaže za rehabilitiranje 'spoznaje koja pruža orijentaciju u svijetu'.¹⁴⁶

[O-XIV] »U tom integrativno-bioetičkom obratu 'znanje', koje nam npr. posreduju znanost i sveučilišta, u značenju 'Verfügungswissen' (znanje raspolaganja, instrumentalno-tehničko znanje u svrhu iskorištavanja bića kao predmeta) mora, prema Mittelstraßu, izgubiti prvenstvo pred 'orijentacijskim znanjem', znanjem koje upravo omogućava ono snalaženje u danoj situaciji koje može dati primjeren odgovor na njezina pitanja i izazove. 'Znanje' moderne upravo nas ostavlja na cjedilu u tim neposrednim egzistencijalnim situacijama zato što je u vlasti tehnike i globalnih političko-gospodarskih interesa potpunoga iscrpljivanja svih prirodnih i ljudskih resursa. Na prijelomu ove epohe znanost, dakle, mora ponovno na sebe prihvatiti tu staru 'odgojnu' zadaću, jer će inače postati svrha samoj sebi, tj. izgubiti svoju humanu svrhu.«¹⁴⁷

[O-XV] »Narativno je znanje, međutim, konotativno, tj. orijentirano prema objašnjava- vanju temeljnih društvenih vrijednosti, često umotanih u formu mita te sadržanih u religiji i civilnome etosu. Svrha do koje je takvome znanju stalo nije provjerljivost i neposredna ekonomska iskoristivost, nego smisao, orijentacija, što je bitna etička i egzistencijalna kategorija.«¹⁴⁸

[O-XVI] »Služeći se Mittelstraßovom terminologijom, možemo reći da je u suvremenoj tehnološkoj civilizaciji instrumentalizacija znanja dovela do stanja u kojem znanost samo opisuje prirodu i društveni svijet, ali se ne može u njima snaći. Povezujući to s Kantovom terminologijom, možemo reći da je udaljavanjem od uma i svođenjem isključivo na razumsku djelatnost znanost izgubila orijentaciju kao praktički oblik čovjekova života i reducirala se u najboljem slučaju na spoznajnoteorijsku ili tehničku dimenziju.«¹⁴⁹

[O-XVII] »Integrativna bioetika, koja počiva na modelu pluriperspektivizma, odgovor je na dramatičnu potrebu za orijentacijskim znanjem koje bi doskočilo epistemološkom redukcionizmu, posebno u pitanjima vezanim uz život i uvjete održanja života. Put do takvoga znanja iziskuje temeljitu raspravu u kojoj do riječi dolaze zastupnici različitih perspektiva – znanstvenih kao i neznastvenih, pri čemu je nezamjenjiva uloga filozofije.«¹⁵⁰

[O-XVIII] »Merkantilizacija znanja osiromašuje znanje za njegovu izvornu ulogu, reducirajući ga na korisnost i u potpunosti brišući temeljnu karakteristiku ljudske težnje za znanjem, što se može odrediti kao traganje za orijentacijom i smislom. Ovakvo higijensko, pročišćeno znanje suprotstavlja se orijentacijskom znanju, takvom kakvo nastaje kao rezultat komunikacije različitih perspektiva prikupljenih u mišljenju posebnog problema. Orijetacijsko znanje nije puka interpretacija stečenog

¹⁴⁶ Ž. Pavić, »'Pluriperspektivizam': slučaj jedne natuknice u *Filozofskome leksikonu*«, str. 581, Juričeva natuknica.

¹⁴⁷ Ibid., str. 593–594.

¹⁴⁸ M. Katinić, »Filozofija za djecu i mlade i integrativna bioetika«, str. 588.

¹⁴⁹ I. Eterović, *Kant i bioetika*, str. 268.

¹⁵⁰ Ibid.

i iskušenog, to je prije alat za interpretiranje mogućih pristupa dekodiranja novog i još nerazumljenog.«¹⁵¹

Uz navedeno, još dva fragmenta posebno pomažu u artikulaciji integrativne bioetike:

[O-XIX] »Orijentacija je subjektivna, objektivnoj prethodeća spoznaja, a epistemološki rezultat orijentacije je istinitost, tj. ono što smatramo istinitim iz subjektivnih razloga.«¹⁵²

[O-XX] »Netko (1) se orijentira (2) prema nečemu ili nekome (3) u odnosu na nešto (4) pomoću nekog ili nečega (5) vrlinom nečega (6). Mjesta (1) i (2) nazivaju se »subjektom orijentacije«, mjesto (3) predstavlja ono prema čemu se orijentiraju, odnosno instancu orijentacije, kroz vrijednosti, ideale, uzore itd., koji su od važnosti pod vidom života i djelovanja te osobe na koju se odnose. Svaka orijentacija događa se u odnosu na neko pobliže određeno polje orijentacije, koje je naznačeno kao mjesto (4). Unutar orijentacijskog polja orijentiramo se pomoću orijentacijskog sredstva (5). U konačnici, na mjestu (6) nalazi se osjećaj za orijentaciju koji može podrazumijevati niz osobnih vrлина nekog pojedinca.«¹⁵³

Sukladno fragmentima, pitanje *orijentativnosti* kao odrednice integrativne bioetike utvrdit ćemo promatrajući svezu četiri oblika manifestacije toga svojstva kako se javljaju u ponuđenim fragmentima:

- 1) Oriјentacija / orijentiranje¹⁵⁴
- 2) Oriјentacijska vrijednost¹⁵⁵
- 3) Oriјentacijsko znanje¹⁵⁶
- 4) Oriјentacijska znanost¹⁵⁷

Sažeto: potreba za izgradnjom i utvrđivanjem *orijentacije* potiče na interakciju sadržaja znanstvenih i kulturnih perspektiva koje nose *orijentacijsku vrijednost*. Takva interakcija stvara znanja koja možemo nazvati *orijentacijskim znanjima*, a istraživačke platforme koje takvu vrstu interakcije metodološki ustrojavaju možemo nazvati *orijentacijskim znanostima*.

¹⁵¹ A. Fatić, I. Zagorac, »The Methodology of Philosophical Practice«, str. 1434.

¹⁵² Christiane Schildknecht, »Argument und Einsicht. Orientierungswissen als Begründungswissen«, u: Werner Stegmaier (ur.), *Orientierung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2005., str. 139–140. Prema: M. Kos, »Od Fritza Jahra do integrativne bioetike«, str. 234.

¹⁵³ Andreas Luckner, »Orientierung und Asymetrie. Sokratische und andere dekonstruktive Dialoge«, u: W. Stegmaier (ur.), *Orientierung*, str. 226–227. Prema: M. Kos, »Od Fritza Jahra do integrativne bioetike«, str. 234.

¹⁵⁴ [O-I, III–IV, VI, XII–XIII, XV–XVI, XVIII, XIX]

¹⁵⁵ [O-I]

¹⁵⁶ [O-II, III, VI–XI, XIII–XIV, XVII–XVIII]

¹⁵⁷ [O-III, V]

No sa Schildknechtinom definicijom [O-XIX], prema kojoj je *orijentacija* subjektivna spoznaja ispunjena sadržajem koji nalazimo istinitim iz subjektivnih razloga, valja pripaziti jer se može steći utisak da je orijentacija faktički subjektivna. Orijehtacija ne može biti subjektivna osim u smislu da se orijentacijski sadržaj subjektivno procesira ili da postoje subjektivni razlozi za potragom, zato što imati potrebu za izgradnjom i utvrđivanjem orijentacije znači tražiti istinit sadržaj – ono što doista daje orijentaciju, a ne ono što daje privid orijentacije. Schildknecht ide u smjeru davanja smisla orijentaciji kao preliminarnom usmjeravanju u empirijski neutvrđenom ili nejasnom činjeničnom stanju, kao misaono čišćenje situacije za neki kontekst, a ne istinu, kao da kontekst nije nositelj bilo kakve istine.¹⁵⁸ Ali to ne može biti orijentacija, to bi možda moglo biti *orijentiranje*, kao proces, referiran glagolom, jer *orijentirati se* znači proces usmjeravanja na nešto ili određivanja položaja prema nekoj točki u prostoru. Stoga se u postupku orijentiranja može govoriti o razabiranjima, ali ne i kada govorimo o orijentaciji. Orijehtacija je jasno utvrđen, »dovršen« odnos onoga koji se orijentira spram onoga na što se orijentira [usp. definiciju O-XIX]. U poslovnom je svijetu to najjasnije određeno: osnova je dobrog »pogona« da se svakog novog zaposlenika precizno provede kroz postupak orijentiranja, što u kontekstu radnog mjesta znači precizno utvrđivanje povijesti radnog mjesta i smisla »pogona«, pozicije u njemu, opsega rada i stupnja odgovornosti, da bi osoba stekla valjanu orijentaciju. Ako se taj postupak ne provede valjano, osoba može steći pogrešno zasnovanu orijentaciju i zastraniti tijekom rada. Stečeni utisci i informacije nisu subjektivni, u protivnom – referentni sustav uopće nema smisla.

Nadalje, kada se u razgovornom stilu govori o orijentaciji neke osobe, riječ *orijentacija* upotrebljava se u smislu *nazora* i poprima vrijednost za koju se ne može reći da je po prirodi stvari subjektivna, no ukoliko se uzme u obzir da imati orijentaciju pretpostavlja krajnji cilj i ishodišnu potrebu, premda je orijentacija subjektivna u smislu da nije opće-važeća za sva živa bića jer dva bića ne mogu biti na apsolutno istom položaju (doslovno i preneseno), usmjerava li osobu prema onome za čime osoba traga, tada je sadržaj orijentacije objektivne vrijednosti. Ova »samo-orijentacija« ima, doduše, za svoj smisao subjektivni pokušaj otkrivanja nositeljeva ustroja, no sustav objekata na koje se nositelj subjektivnosti referira da bi to postigao objektivno je postojeći.¹⁵⁹ Drugim riječima, kada Kos/Schildknecht kažu da »orijentacijsko znanje ne označava pozitivno raspoloživo znanje, nego predstavlja znanju prethodeću

¹⁵⁸ Čović je raslojenost istine preko percepcije i konteksta objasnio frazom »unutarnji pluralizam istine«.

¹⁵⁹ Usp. Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, preveo Albert Hofstadter, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis 1986., §9, str. 69–70.

razinu pojmovne jasnoće i za subjekt važeće razloge«, to je s obzirom na funkciju orijentacije manjkava tvrdnja. Dani opis svakako vrijedi za *orijentiranje*, no *orijentacija* to ne može biti. Budući da je teorija orijentacijskog znanja kod integrativne bioetike formalno uzeta po uzoru na Mittelstraßa, onda citiram jedan od mnogih momenata koji pokazuje da se kod orijentacije i orijentacijskog znanja ne radi o pukoj subjektivnosti ili preliminarnom raščišćavanju:

»Suprotno, orijentacijsko znanje ('sokratičko znanje') može se odrediti kao znanje ciljeva i svrha, to jest, znanje o tome što je (opravdivo [vjerodostojno]) na stvari [na djelu].«¹⁶⁰

Pojmovnim raščišćavanjem ili kakvom sličnom pojavom može se nazvati neka dimenzija procesa orijentiranja, slično kao što se u geografskom orijentiranju ne može doći do željenog smjera bez artikulacije okoline, ali jednom kada se oblikuje orijentacija, ona mora dovesti do točke do koje se mora doći. Dakako, ona može biti pogrešno utvrđena, ali tim više se preko toga pokazuje da nije bila usklađena s objektivnim stanjem stvari, sa zbiljski potrebnom orijentacijom.

Pretpostavimo trenutnu situaciju u svijetu, koju je diskurs integrativne bioetike nazvao situacijom prelamanja svjetsko-povijesne epohe i usred nekontroliranog tehnouznanstvenog razvoja i zloupotrebe instrumentalnog znanja – usred zamučena horizonta budućnosti – (integrativnoj) bioetici razborito dodijelio ulogu pružatelja orijentacije, i zapitajmo se kakva bi to orijentacija svjetskoj zajednici trebala biti, koja nikad ne prestaje s raščišćavanjem? Takav postupak ne proizvodi orijentacijsko znanje, nego ostaje u sferi instrumentalnog znanja. Isti je problem s Lucknerovim obrazloženjem orijentiranja, ako pogledamo kako je ono objašnjeno, sve su stavke navedene osim razloga i smisla orijentiranja, a upravo to je ono poradi čega nam orijentacijsko znanje treba. Iskorak se mora napraviti – svrha i ciljevi moraju se odrediti i znanjem opravdati – e da bismo imali orijentaciju. Na ovom mjestu stoga dolazi do razdvajanja u poimanju istraživačkih postupaka i ovdje možemo utvrditi razliku između jednih istraživanja i aktivnosti kakvi ostaju u procesu *orijentiranja* i drugih istraživanja i aktivnosti koji daju konačan prijedlog orijentacije, a u tom smislu možemo govoriti i o istraživačkom opredjeljenju. Slikovito rečeno, »rani« Jurić (»rješavanje etičkih pitanja«) razlikuje se od »kasnog« Jurića (»razmatranje moralnih dilema«). Ovdje tek mogu dati sud da su oba tipa istraživanja potrebna i da se integrativnu bioetiku ne smije ograničiti na jedan

¹⁶⁰ Jürgen Mittelstraß, »The loss of knowledge in the information age«, u: Erik De Corte, Jens Erik Fenstad (ur.), *From Information to Knowledge; from Knowledge to Wisdom: Challenges and Changes Facing Higher Education in the Digital Age*, Portland Press, London 2010., str. 19–23.

ili drugi oblik jer striktno držanje »rješavanja etičkih pitanja« može polučiti pretjerano jednostavna rješenja i modele razložbe (problem s kojim se susrela američka bioetika), dok striktno držanje »približavanja problemu« nije ništa drugo nego, u najgoru ruku, znanstveno novinarstvo, a u najbolju ruku, vježbanje. Što činiti u slučaju Tonyja Nicklinsona?¹⁶¹ Možda je moguće pretpostaviti da se može ponuditi izbor orijentacija i da je među njima potrebno vagati i promišljati sličnosti i razlike, ali razmatranje ovog slučaja ne može završiti na tome da se svi elementi naprosto razlože, pojmovi i fenomeni »raščiste« i njihova primjena ostavi u zraku. To ne može biti smisleno orijentacijsko znanje, ali – takvo istraživanje svakako može doprinijeti oblikovanju orijentacije.

Fenomen orijentacije pojavljuje se i smislu samog bića integrativne bioetike, naime kao strukturno sveprisutan u vidu faktičnog življenja i istraživačkog procesa, *znanstveno-kulturnog projektiranja*, pri čemu se samo značenje riječi *orijentiranje*, odnosno sadržaj kako je korišten u povijesti, odnosi trojako: (1) na ispravno postavljanje s obzirom na druge objekte u okolini, (2) na djelovanje s obzirom na utemeljeni stav i (3) na preliminarno uvođenje u situaciju. Smisao se nalazi u korijenu iz kojeg je izvedeno orijentiranje, dakle iz lat. *oriens*, što se odnosilo na područje neba, to jest na horizont gdje se uspinje Sunce i baca svjetlost, koje je svoje značenje razvilo iz lat. *ori-ri*, odn. grč. *ὄρῑνῑ*, što će reći: *uzdignuti se, skočiti, uzburkati se*; također: *proizlaženje* u smislu *izviranja*. Zadržimo li na trenutak *izviranje svjetlosti* i *uzdizanje* pri mislima, oni nas moraju upozoriti na neke uvjete u kojima je život na Zemlji moguć i kako se on konfigurira s obzirom na gibanje Sunca, odnosno kakav je uopće karakter života samog i same životne prirode koju je starogrčki jezik, a onda i filozofija, razumijevala kao *buđenje*, dakle: uzdizanje u svakom vidu uopće. Vrijedi se podsjetiti rasprave o području i *polju* integrativne bioetike, naime zato što i ono mora imati svoju orijentaciju. Jednako kao što se usjevi na obrađenom području – *polju* – moraju saditi tako da je orijentacija od istoka (*is-tok*, odakle kretanje kreće; *orijent* – istočna strana svijeta) prema zapadu jer takva organizacija daje najbolje rezultate poradi smjera sunčeva izlaženja (izuzev područja oko ekvatora),¹⁶² tako se i integrativna bioetika, budući da joj je predmet moralna dimenzija života, a time i život u njegovoj cjelini, mora organizirati tako da primanje energije koje iz svojih izvora crpi daje plodove koji služe na dobrobit zajednice, ne tek integrativnih bioetičara.

¹⁶¹ John F. Burns, »Briton Who Fought for Assisted Suicide Is Dead«, *New York Times* (22. 8. 2012.). Dostupno na: <https://www.nytimes.com/2012/08/23/world/europe/tony-nicklinson-who-fought-for-assisted-suicide-is-dead.html> (pristupljeno 28. 12. 2018.).

¹⁶² Jedan znanstveni prilog o tome: Catherine P. D. Borger, Abul Hashem, Shahab Pathan, »Manipulating Crop Row Orientation to Suppress Weeds and Increase Crop Yield«, *Weed Science* 58 (2010) 2, str. 174–178.

Budući da je znanstveno fundirano, sada takvo orijentirajuće područje za cilj ima artikulaciju problema, otkrivanje činjenica, stvaranje spoznaja i oblikovanje uvida, izgradnju korpusa znanja i pripadno davanje ili nuđenje odgovora i rješenja za jedinstven plato životne emanacije, ali s obzirom na to da je ujedno i kulturna praksa, nosi odgovornost reagiranja na aktualna zbivanja i konkretne situacije.

Zaključno, ostaje formalno pitanje uvrštavanja ovih pojmova u krovnu definiciju integrativne bioetike. »Problem« s definiranjem integrativne bioetike u tome je što je svojevrsni pokušaj svladavanja svih znanstveno-kulturnih prepreka jednim metodološkim udarcem, čime povlači za sobom jedan cjelovito atipičan pristup znanstvenom angažmanu, »filozofiju« koja na granicama značenja svakog pojma preispituje i iznova vrednuje praksu i način promišljanja o znanstveno-kulturnom djelovanju, tako da se kao *alternativna paradigma* nameće *mainstream paradogmi*.¹⁶³ Zbog toga mnogi pokušaji definicija djeluju, s jedne strane, nedostatni jer se uvijek izlažu ukalupljenju, a s druge strane, pretjerano opsežni i time tuđinski. Prethodnim dijelom rasprave nastojao sam ukazati na poveći niz elementa koje je ipak potrebno uključiti, a da se ne pređe granica razumljivog, korisnog, prihvatljivog opisa. Kada je u pitanju oznaka orijentacijskog djelovanja, mišljenja sam da taj pojam nije potreban u kraćoj, šturoj verziji definicije integrativne bioetike, ali da su potrebni u bilo kakvoj široj verziji koja bi precizno htjela dati do znanja o prirodi integrativne bioetike. Uz područnost, integrativnost i pluriperspektivnost, da tvori orijentacijsko znanje čini mi se ključnim za savladavanje *mainstream* paradigme znanosti, stoga sam načelnog uvjerenja da ono u definiciju mora biti uključeno.

Konačno, svi pojmovi o kojima se raspravljalo pojavljuju se kao posebne eksplanatorne dimenzije jednog znanstvenog pravca, ali na taj način da ih objedinjuje krovni modifikator »integrativno«. Preostalo je, stoga, vidjeti što se uopće misli, kada se kaže »integrativna« bioetika.

A2.2.2. Integrativnost

O pojmu i principu integrativnosti iscrpno sam pisao na drugom mjestu.¹⁶⁴ Od materije koju bi iz toga teksta ovdje moglo biti potrebno istaknuti, istaknuo bih da se uz *integrativnost* često koristi termin *integralnost*. Za razliku od *inte-*

¹⁶³ »Paradogma« – dogma koja je postala supstancijalnim dijelom paradigme kroz djelatno ponavljanje. Vidi: Luka Janež, »Paradogma of the Psychic Entropy of Evil and the Palingenesis of All-Oneness«, *Synthesis philosophica* 32 (2017) 1, str. 31–50, str. 40.

¹⁶⁴ L. Perušić, »Princip integrativnost«.

grativno ili *integrativitet* puno je češće u upotrebi, ali se međusobno razlikuju i ne smiju smatrati istoznačnima.¹⁶⁵ Također, varijante *integralnost* i *integralno* sve se češće koriste u suvremenim obradama starijih filozofskih djela, ali ih se neće pronaći u izvornim zapisima.¹⁶⁶ U engl. jeziku je preko latinskog stvorena razlika između pridjeva *integral* i *integrative* na razini *kinetike bića* kojima se pripisuju – *integral* se odnosi na statičnu, već predodređenu objedinjenost čega (npr. *integral theory*),¹⁶⁷ dok se *integrative* odnosi na dinamiku sabiranja u cjelinu (npr. *integrative (bio)ethics; integrative economy*), što se upotrebom pojavljuje i u slavenskim i toskijskim jezicima. O tome je jednu fusnotu ostavio i Ante Čović, navodeći:

»Termine *integralistički* i *integrativan* rabimo u razlučenim značenjima; pridjev *integralistički* odnosi se na ono što izražava, odslikava određenu cjelovitost ili iz nje proizlazi, dok inačica *integrativan* označava ono što stvara, održava ili pospješuje neku cjelovitost.«¹⁶⁸

Na istom mjestu, Čović je objašnjavao da je pred-moderna znanost upravo bila *integralistička* jer aspekte znanja o (sve)svijetu nije izdvajala iz cjelovite slike (sve)svijeta. Nadalje, s iznimno uvriježenim terminom *holistički* postoji bliska veza, no isto tako i razlika. Svako »holističko« zahtijeva da se objekt djelovanja ili promatranja uzima kao cjelovit. S »integrativnošću« se ne ističe to, nego istovremeno gledanje odnosa dijelova i cjeline, svaki se uvid gleda kao cjelovit i kao necjelovit istovremeno, kao dio šireg uvida i kao spremnik manjih; drugim riječima, ne postoji hijerarhija između cjeline i dijelova – upravo se tom logikom nastoji zahvatiti bit cjelovitosti oslobođene vanjskih granica.¹⁶⁹

¹⁶⁵ *Integrativitet* ima blisku varijantu u engl. jeziku kao *integrativity*. Sufiks »-ity« označava konkretno postojanje toga što opisuje ili svojstvo bivanja time što je opisano. Engl. sufiks »-ity« dolazi od lat. sufiksa »-itas«, kao u slučaju *integritas* što, međutim, ima drugačije značenje od *integratus*, iako obje riječi dolaze od *integer* i međusobno dijele značenja. U ovom slučaju, *integrativity* se odnosi na »svojstvo bivanja integrativnim«. Sufiks »-ity« u engl. pridodaje se riječima tvorenim iz latinske tradicije te općenito upućuje na internacionalne izraze. U hrv. jeziku, pandan sufiksa »-ity«, koji se najčešće u internacionalizmima nalazi kao »-itet«, zapravo je »-ost«. Iako »-ost« striktno ne znači uvijek sve ono što znači »-ity« u stranim jezicima, u smislu koji nam je potreban za razumijevanje ovog istraživanja »-ost« uz sebe ne treba i »-itet«. Rabiti »-itet« i »-ost« različito nepotrebna je proizvoljnost. Iz: L. Perušić, »Princip integrativnost«, str. 138.

¹⁶⁶ Dobar primjer interpretativna je studija Armanda Mauera o tomističkoj estetici. – Armand A. Maurer, *About Beauty: A Thomistic Interpretation*, Center for Thomistic Studies, Houston 1983., str. 54. Na navedenoj stranici Mauer pokazuje da je termin *integral* njegov pokušaj prevođenja Akvinčevog termina *perfectio totalitatis*. Iz: L. Perušić, »Princip integrativnost«, str. 139.

¹⁶⁷ Vidi npr. Vanja Borš, *Integralna teorija Kena Wilbera*, FF press, Zagreb 2012. Iz: L. Perušić, »Princip integrativnost«, str. 139.

¹⁶⁸ A. Čović, *Etika i bioetika*, str. 38.

¹⁶⁹ Ili, u opreci spram sukoba između Hegela i Adorna: cjelina nije istinita, necjelina nije istinita.

U prethodnom dijelu analize ponudio sam više od osamdeset fragmenata u kojima se raspravlja o fenomenima kako se pojavljuju u definiciji integrativne bioetike. Međutim, malo koji jasnije približava o čemu se radi, kada se radi o »integrativnosti«, ali se mogu identificirati dva pojmovna bloka u kojima se smisao integrativnosti prirodno javlja, naime kod pojma pluriperspektivnosti i pojma interdisciplinarnosti. S obzirom na to, neki fragmenti iz tih blokova ostavljaju neke utiske i ideje o obilježju integrativnosti: PLP-II (Čović) navodi »raspon bioetičkog postupka«, PLP-III (Čović) navodi interaktivnost koja prerasta u integrativnost, PLP-V (Čović) govori o »pretenzijama na postizanje općevažjećih spoznaja«, PLP-XXVI (Selak) i PLP-XXXI (Schaefer-Rolffs) govore o *otporu* »hijerarhiji istine i znanja« i *otporu* »ekskluzivnosti znanstvene spoznaje« [pri čemu se ne radi o dezavuiranju znanstvene spoznaje!], a PLP-XLI (Pavić) govori o pravilu »inkluzije ekskluzije«. Jurić, k tome, piše sljedeće:

»No, bioetika se ne bi smjela zadovoljiti pukim mehaničkim okupljanjem različitih perspektiva, različitih disciplinarnih i svjetonazorskih pogleda, nego bi trebala težiti zbiljskoj integraciji, izradi jedinstvene platforme za raspravu o etičkim problemima vezanima uz život – u cjelini i u svim kontekstualno odredivim nijansama.«¹⁷⁰

Zanimljivost citiranog fragmenta jest u tome što je u narednom važnom članku, napisanom u suradnji s Ivanom Zagorac 2008. godine, Jurić (pretpostavljam) modificirao ovaj opis, čime smo dobili definiciju koju sam naveo pod šifrom I-IX, a ovdje je ponavljam zbog lakše usporedbe:

»No, interdisciplinarnost i pluriperspektivnost ne znače puko mehaničko okupljanje različitih pogleda, nego njihovo zbiljsko integriranje, odnosno izradu jedinstvene platforme za raspravu o etičkim problemima vezanima uz život, ljudski i neljudski, individualni život i život u cjelini.«¹⁷¹

Raskriva se da (integrativna) bioetika = pluriperspektivnost + interdisciplinarnost, što bi moralo dovesti do »zbiljskog integriranja«. Tu posebno do izražaja dolazi razumijevanje prirode interdisciplinarnosti, pa se npr. fragment I-IV (Mansilla, Duraising) preklapa s razumijevanjem integrativne bioetike time što kaže da je interdisciplinarnost »integriranje znanja i modaliteta mišljenja« – naprosto drugi izbor riječi za opisivanje onoga što se radi pod integrativnom bioetikom. Ako koncept »zbiljskog integriranja« uparimo s Čovićevim objašnjavanjem integrativnosti perspektiva i oblikovanju orijentacijskih uporišta i općevažjećih spoznaja, onda zbiljsko integriranje značiti:

¹⁷⁰ H. Jurić, »Uporišta za integrativnu bioetiku u djelu Van Rensselaera Pottera«, str. 85.

¹⁷¹ H. Jurić, I. Zagorac, »Bioetika u Hrvatskoj«, str. 608.

- 1) izrada jedinstvene platforme za djelatnost integrativne bioetike;
- 2) stvaranje sintetičkih znanja postupkom nadilaženja granica jezgri znanja (sadržaja perspektiva) upotrebom te platforme.

Povežemo li navedene napomene o integrativnosti, integrativna je bioetika »integrativna« zbog toga što metodološkim obilježjima svoje znanstveno-kulturne platforme stvara sintetička znanja u svrhe pospješivanja svijesti o (ne)cjelovitosti problematike moralne dimenzije života, temeljem čega stvara orijentacijska uporišta. »Integrativnost« se očituje u kontinuiranom stapanju znanja vezanih za problem koji se nastoji iscrpiti, a time premostiti, što znači da postupak nema umjetnih granica.

A3. *Sinteza djelatnog područja*

Kada sva navedena određenja sagledamo po njihovoj naravi, ne bismo li morali reći da se tu prvenstveno radi o ne bilo kakvom, nego upravo znanstveno-kulturnom području? Integrativna bioetika u svojem je užem značenju očigledno vrsta istraživačke discipline, međutim, ako pogledamo njenu projektnu i aktersku povijest, onda integrativna bioetika ima čak šest posebnih dimenzija u svojoj djelatnosti:

- 1) *Znanstveno-istraživačka* dimenzija djelatnosti odnosi se na istraživanje predmetnog područja i diseminaciju rezultata te razvoj istraživačke infrastrukture.
- 2) *Odgojno-obrazovna* dimenzija djelatnosti odnosi se na održavanje bioetičke edukacije na razini državnih ustanova za odgoj i obrazovanje, nastavno i vannastavno, na modularno usavršavanje putem umrežavanja u edukacijske projekte te na senzibilizaciju svijesti ne samo o bioetičkoj problematici nego i o problematici *biosa* i *etosa* uopće.
- 3) *Implementacijska* dimenzija djelatnosti odnosi se na angažiranje oko evaluacije i revalorizacije društvenih praksi i implementacije tehnika i inovacija, ulaženje u javne rasprave o nacrtima zakona i drugim pravnim propisima, aktivno sudjelovanje u procesima reforme obrazovanja i znanstvenog rada.
- 4) *Informacijsko-organizacijska* dimenzija djelatnosti odnosi se na razvoj informacijskih punktova, na umrežavanje i organiziranje institucija nositeljica njena znanstvenog područja, na razvoj novih platformi za pristup informacijama te na stvaranje i umrežavanje knjižnica, arhiva i repozitorija.¹⁷²

¹⁷² Vidi npr.: Denis Kos, Sonja Špiranec, Ante Čović, »Mapping perspectival ambiguity in Bioethics : revisiting the viewpoint warrant«, u: Fernanda Ribeiro, Maria Elisa Cerveira (ur.),

- 5) *Izdavačka* dimenzija djelatnosti odnosi se na razvoj sustava priopćavanja vlastitih i drugih znanstveno-kulturnih postignuća.
- 6) *Kulturno-aktivistička* dimenzija djelatnosti odnosi se na poticanje građanskih inicijativa, javnokritičko akcentuiranje društvenih problema, povezivanje raslojenih i razdvojenih društvenih grupa i djelatnih područja, naročito radničke klase, ugroženih skupina i neinstitucionalne umjetnosti te razvijanje humanitarnog rada.

Također, ako se u obzir uzme da je središnja diseminacijska aktivnost ovoga projekta – *Lošinjski dani bioetike* – opisana kao »znanstveno-kulturna manifestacija«, ne bismo li, za široke potrebe opisivanja integrativne bioetike, morali reći da se radi o znanstveno-kulturnom području? Ništa od opisanog ne izlazi izvan okvira ove fraze, a ona u isti mah dopušta da integrativna bioetika nastavi imati »otvorene granice«. Nadalje, kada razmatramo opsežnost projekta i mnoštvenost aktivnosti koja se u okviru njega pojavljuje, nije li, umjesto tek »polja« ili »područja«, smislenije koristiti izraz »djelatnost«? *Djelatnost* upravo znači jedan opći »opseg« ili »polje« nekog »rada«, po sebi sadrži značenjsku neutralnost, a po smislu upućuje na ustrojeno kretanje i proizvodnju učinaka u svom opsegu. No kada bismo to primijenili u definiciji, jedan od popratnih efekata mogao bi biti da bi integrativna bioetika izgubila normativnu jasnoću po pitanju hijerarhijske pozicije u organizaciji znanstvenih disciplina. Svojestvo je tim više ugroženo kada se, naprosto iz opće životne prakse, podsjetimo da mnoštvo suvremenih znanstvenika s jednom alarmantno prisutnom agresivnošću iznimno neugodno reagira na mogućnost razumijevanja znanosti kao kulture i ulogu kulture u znanstvenom istraživanju, bit će, kao nositelji mertonovske tradicije. Stoga se »područje« mora zadržati kao trag znanosti, ali se »kulturno« ipak ne bi trebalo izbaciti jer izbacivanjem skrivamo bitne sastavnice integrativne bioetike kao projekta, iskazujući strahovanje od vladavine STEM-scijentizma, unatoč tome što je mnogima jasno da je znanost samo jedan vid kulture i utoliko bitno kulturna djelatnost. Nadalje, zadržavanje totalne općenitosti ovoga »područje« moglo bi se ponoviti kao nezahvalno jer je koncept područja znatno mlađi i znatno podložniji promjenama, za razliku od koncepta disciplinarnosti, premda ovo »disciplina« u praksi nije ništa drugo nego područje bavljenja specijalnog tipa, naime zato što je disciplina kao grana upravo djelatnost, a time – područje rada. No krenemo li ponovno putem disciplinarnosti, dolazimo, s jedne strane, u opasnost od zadržavanja na

Challenges and Opportunities for Knowledge Organization in the Digital Age: proceedings of the Fifteenth International ISKO Conference, 9–11 July, 2018, Porto, Portugal, International Society for Knowledge Organization (ISKO), University of Porto, Faculty of Arts and Humanities, Research Centre in Communication, Information and Digital Culture, Porto 2018., str. 959–961.

konceptu koji integrativna bioetika želi upotrebom nadići dok, s druge strane, imamo problem višeznačja različitih viših stupnjeva disciplinarnosti. Kao dodatni problem, ponajviše poradi kompleksnosti ideje, dolazimo u opasnost od kreiranja kompliciranog opisa koji se u jednoj mjeri neće dati razumjeti, stoga ta kompleksnost zahtijeva izričajnu jednostavnost. Tako se npr. Čovićevo i Jurićevo »(otvoreno) područje« pojavljuje kao heuristički potentno jer, s jedne strane, daje do znanja kako se načelno ima misliti i znanstvenicima sugerira svoju poziciju, a s druge strane otvara prostor za interpretativnu ekspanziju, no tome unatoč, po svojoj se nedefiniranosti izlaže opasnosti: područje čega točno? Usporedimo li definicije [DI–DV], ne da se jednostavno utvrditi.

Stoga, imajući u vidu navedene probleme, predložio bih sljedeći polazišni opis:

Integrativna bioetika je znanstveno-kulturna djelatnost.

Nije li to opseg o kojemu se zapravo govori, kada se svi vidovi njene aktivnosti pokušavaju obrazložiti? Dakako, ovaj polazišni opis određuje samo najširi smisao koji uvodi sintezu znanosti i kulture, ali ne daje predmetno i metodološko određenje prema kojemu će se integrativna bioetika razlikovati od ostalih takvih oblika životnog očitovanja. Njoj je potreban predmet interesa, a dva su glavna fenomena oko kojih se konstituira moral i život. Jer je etika, onda ne može ne biti vezana za moral, ali zato što se moral sagledava upravo iz perspektive kompleksne cjelovitosti života kao takvog, taj se život mora nekako uključiti u temeljni opis. Stoga pokušajmo na ovaj način:

Integrativna bioetika je znanstveno-kulturna djelatnost koja se bavi moralnom dimenzijom života.

Premda se radi o, vjerujem, lako shvatljivom i tečnom opisu, ono što u njemu izostaje jesu (1) metodologijske posebnosti integrativne bioetike i (2) normativno znanstveno određenje. Spektar metodologijskih obilježja zapravo čini integrativnu bioetiku prepoznatljivom i reprezentativnom, stoga sukladno zaključcima iz prethodnih poglavlja, obrazložio sam da je potrebno navesti »područje«, »pluriperspektivno/pluriperspektivističko« i »orijentaciju« te istaknuo uz što bi ponajbolje pristajali i zašto, ali isto tako da treba isključiti »otvoreno«, »interdisciplinarno« te opise dijaloških mehanizama jer se jedni podrazumijevaju drugim pojmovima, a neki su među njima i potpuno podložni arbitrarnim izmjenama (poput koncepcije interdisciplinarnosti). Uzimajući navedeno na znanje, moj bi konačni prijedlog bio sljedeći:

Integrativna bioetika je pluriperspektivno područje znanstveno-kulturne djelatnosti koje se bavi moralnom dimenzijom života radi stvaranja orijentacijskog znanja u izazovima povijesnih epoha.

Odredbom »integrativna« objašnjava se opće ponašanje bioetike, odredbom »pluriperspektivno« objašnjava se su-postojanost različitih vrsta jezgri znanja (perspektiva), odredbom »područje« pokazuje se stupanj disciplinarnosti razvijenosti, odredbom »znanstveno-kulturna djelatnost« pokazuje se da prelazi umjetne granice strogo znanstvenog i strogo kulturnog te da to čini radom, odredbom »radi« ističe se iskazivanje namjere i svrhe, odredbom »stvaranje« daje se do znanja da se radi o inovacijskim postupcima, odredbom »orijentacijsko znanje« njen se model klasificira i pozicionira kao odgovor na opću paradigmu problema u znanosti, odredbom »izazovi povijesnih epoha« pokazuje se povijest smisla bioetike i svijest o cjelovitosti zbivanja, a odredbom »moralna dimenzija života« pokazuje se koordinatni sustav predmetnog područja djelatnosti. S rečenim u vidu, dani su temelji za konstituiranje prijedloga metode.

B. Prijedlog istraživačke metode

Kao paradigmatički sustav koji posjeduje svojevrstni algoritam metode, integrativna bioetika određuje vlastiti horizont recepcije problema na temelju osnovnih određenja svog spoznajno-praktičkog djelovanja. Osnovna određenja zavise od predmeta njenog interesa, a to su najšire shvaćeno sada *život, moral, znanje i istina*.¹⁷³ *Život* i *moral* su ishodišne, a *znanje* i *istina* završne koordinate njene »Möbiusove vrpce«. Navedena četiri fenomena čine *aksiomatski skup* integrativne bioetike – jezgru njenog sustava i svake njene aksiomatičke izvedbe – s obzirom na koju se svako pitanje u integrativnoj bioetici postavlja, kroz koje se svako pitanje provlači i s čime svako pitanje nužno završava. Prije svakog metodskog postupka, ova su četiri fenomena uvijek okvir i s obzirom na njih se konstituiraju sva istraživanja i svi projekti. Cilj je ovog poglavlja ponuditi osnovni model obrade određenog problema, prema odrednicama danim integrativno-bioetičkim diskursom. S obzirom na to da takav prijedlog prethodno nije izrađen, za smisao također ima otkloniti neke osnovne probleme, odnosno dati odgovore na neka tipična pitanja koja nastaju jednom kada filozof ili istraživač neke druge discipline pokuša metodologijske odrednice integrativne bioetike izravno implementirati u svoj istraživački pristup.

Premda je više puta naglašavano da se integrativna bioetika ne smije zaključati jednom metodom, i premda je njeno idejno oslonište u filozofiji, a

¹⁷³ Čović piše: »... integrativnu bioetiku u predmetnom pogledu karakterizira široko predmetno područje, koje seže od moralnih dilema u medicinskoj praksi i biomedicinskim istraživanjima, preko određivanja moralnog statusa ne-ljudskih živih bića, tematiziranja ekoloških pitanja, uloge znanosti i tehnike u suvremenoj civilizaciji, rasprave o karakteru naše epohe i znakovima prelamanja epoha, sve do teorijskog zasnivanja nove svjetskopovijesne epohe.« – A. Čović, »Pojmovna razgraničenja«, str. 23.

filozofija po sebi nema strogo određene metode nego široku raznolikost metoda i alata određenih visokim stupnjem adaptabilnosti na predmet ispitivanja/rješavanja, vjerujem da upravo zbog toga ponuditi jedno osnovno metodsko kretanje, jedno metodologijsko orijentacijsko rješenje, neće škoditi daljnjem razvoju konceptualne platforme. Potrebno je imati u vidu da »metodologija« u području integrativne bioetike ne podrazumijeva fiksirani slijed empirijske znanstvene metode, nego sebi nalik podrazumijeva fluidnu, fleksibilnu provedbu, primjenu i usmjerenje, odnosno glavne momente ima kao uporišta i smjernice, dok je sam sadržaj podložan prilagodbama: odatle je moguće pod isti koncept, a to sad hoće reći i opseg područja, usmjeriti na teorijsko-istraživačke i praktičko-projektne izvedbe. Jasno je, međutim, da se krovni oblik standardnog ispitivalačkog modela u suvremenoj znanosti (postavljanje pitanja → istraživanje postojeće materije → oblikovanje hipoteze → oblikovanje pokusa i/ili metoda sabiranja znanja → analiza i ponavljanje postupka → iznošenje rezultata) i ovdje lako primjenjuje i to nije upitno, međutim, problemi nastaju jednom kada se uđe u same etape. Razrada koja slijedi nije strogo kodificirana, već je tu prije da objasni što se ustvari događa u središnjim momentima integrativne bioetike, a tek onda da posluži kao mogući podesivi obrazac djelovanja. Prijedlog više za cilj ima jasno profilirati opću narav bilo koje metode unutar integrativne bioetike, pokazati mogućnosti i granice platforme te otkloniti nedoumice koje se na prvo razmatranje stvaraju.

B1. Opće odrednice

Osnova je integrativnobioetičkog istraživanja interakcija jezgri znanja (perspektiva). Ta interakcija može uključivati:

- 1) sadržaje jezgri znanja (perspektiva);
- 2) metode jezgri znanja (perspektiva).

Pri *interakciji sadržaja jezgri znanja*, provodi se »komparativno ulančavanje« koje rezultira novim spoznajama. Primjerice, zbog bilo kojeg istraživačkog cilja povežu se estetička jezgra znanja o fenomenu slike, neuroznanstvena istraživanja o utjecaju umjetničke slike na čovjekovu psihu, art-terapijsko slikanje iz Finske i uloga slike u Iwa Ji festivalu plemena Igbo u Africi.

Pri *interakciji metoda jezgri znanja*, što se ne odnosi na način izlaganja rezultata, nego upravo na metodu istraživanja, provodi se kombiniranje metodskih obrazaca koji donose rezultate tijekom istraživanja. Primjerice, povezuju se odabrana filozofijska i psihologijska metoda tako što istraživanje ima tri etape analize: najprije se uzima neka konkretna situacija, na primjer maloljetnički prisilan pobačaj, i sprovodi situacijska analiza; događaj se potom filozofski proučava da bi se razložio na osnovne fenomenološke elemente

(npr. život, dijete, majka, otac, siromaštvo, etnička skupina, kulturna sredina, hrana, dob itd.) i provodi se npr. tzv. konstruktivna konceptualna analiza na osnovi B. Russellovih istraživanja; formiraju se novi konceptualni odnosi koji generiraju nove situacije koje potom psihologijsko anketno istraživanje provodi na lokacijama sličnima lokaciji na kojoj se slučaj dogodio; analiziraju se rezultati, obrazlaže se veza između konceptualne analize, rezultata anketnog istraživanja i kulturnih perspektiva koje su bile uključene da bi se utvrdio opseg moralnog problema; moralni se problem definira i sprovodi rasprava na osnovu (bio)etičke i psihologijske literature da bi se ponudile nove spoznaje i predložila orijentacijska rješenja.

U pravilu, interakcija sadržaja jezgri znanja ne mora polučiti primjenu drugih ili oblikovanje novih metoda, ali interakcija metoda različitih jezgri znanja nužno će polučiti povezivanje sadržaja različitih jezgri znanja.

Imajući u vidu dva tipa interakcije, integrativnobioetičko istraživanje može imati tri lica:

- 1) pozitivno ispitivanje;
- 2) negativno ispitivanje;
- 3) neutralno ispitivanje.

Pozitivno ispitivanje odnosi se na tip istraživanja koje ima za cilj očvrstnuti određenu tezu i ulančava jezgre znanja (perspektive) s iste strane argumenta, osnažujući konačne zaključke koje ističe. Negativno ispitivanje radi suprotno – jezgre znanja (perspektive) ulančavaju se da bi se određena teza opovrgnula, uvijek s iste strane argumenata. Neutralno ispitivanje naprosto istražuje određenu tezu ili mogućnost, a konačni zaključci i spoznaje mogu biti ili (1) krajnje otvoreni, naprosto kao rezultat ispitivanja različitih sveza, ili (2) ponuditi rješenja koja inicijalna hipoteza nije anticipirala. Unatoč određenjima kako su ovdje dana – *pozitivno*, *negativno* i *neutralno* – ni jedno od tih istraživanja ne može se po sebi smatrati lošim jer je njihova funkcija raznorodna. Primjerice, »pozitivno« ispitivanje može se primijeniti u svrhe potrage za uporištima u jezgrama znanja, npr. pretraživanje kulturnih sredina u potrazi za konceptom zlatnog pravila, a može se i podrediti ideološkom propagiranju neke političke ideje; negativno istraživanje može pomoći u razumijevanju metodologijskih pogreška, ali može i poslužiti za maliciozno dezavuiranje neke kulturne grupe; dok neutralno istraživanje otvara brojne mogućnosti i doista tendira znanstvenoj objektivnosti, ali može poslužiti i površnoj relativizaciji. Bez obzira na slučaj, u svakom trenutku vrijedi da se mora pretpostaviti dobra namjera istraživača, tj. prisutnost onoga što se naziva intelektualnim vrlinama, a zatim promatrati opreznost istraživanja i poštenost istraživača. To je, međutim, i zadatak drugih istraživača, tj. kritike, naime, proučavanje rješenja koje donose

drugi i isticanje pogrešaka s ciljem zajedničke nadogradnje smislene znanosti i ugodne društvene sredine, a ne kritizersko usmjeravanje na destrukciju nećijih istraživanja, ma kako možda loša bila.

Nadalje, unatoč tome što je moguće da se u integrativnoj bioetici povezuju metode, a samim time ne postoji prepreka za dobro osmišljeno istraživanje koje povezuje npr. eksperimentalnu empirijsku metodu s povijesno-logičkom analizom u humanistici, integrativnobioetičko istraživanje nužno stavlja naglasak na kvalitativan, induktivan tip istraživanja i konačan rezultat koji daje – orijentacijsko rješenje, tj. znanje – to potvrđuje. Nužna prisutnost subjektivnosti, otvorenost rješenja, procesna dinamika i adaptivnost metoda neizbježna su obilježja takvog pristupa bez obzira što on po prirodi stvari teži objektivnom razumijevanju i obrazlaganju. Međutim, u višedisciplinarnom pristupu stvar se ne može gledati na taj način da dominantnost nekog metodskog profila izjednačimo s karakternom ocjenom (npr. kvantitativno ili kvalitativno). Suprotno, integrativna bioetika i slični projekti reprezentativni su primjer *modularnih platformi* čije se mogućnosti iscrpljivanja apsolutnog spektra jezgri znanja i metoda rabe u onoj mjeri u kojoj je neki istraživač sposoban, voljan, upućen itd. s obzirom na problem kojim se bavi. Drugim riječima, dominacija neke struke ili metode u ovako formiranoj platformi ne znači samu tu platformu jer nas zanimaju mogućnosti pružene metodologijskim temeljima, stoga ni sama činjenica da u integrativnoj bioetici *trenutno* dominantno djeluju filozofi s njima karakterističnim metodama obrade za samu platformu ne znači baš ništa – to se kroz samo nekoliko godina može potpuno promijeniti, a i ne mora, ovisno o interesentima. Jedna od većih polemika na bioetičkoj i široj humanističkoj sceni pitanje je tzv. *evidence-based* bioetike i teorijske bioetike. Kada je u pitanju integrativna bioetika, smisao njene platforme upućuje na potpuni besmisao takve polemike jer s obzirom na ispitivani problem može doći do potrebe za jednim, drugim ili oba pristupa.

Ipak, da bi neko istraživanje u potpunosti odgovaralo integrativno-bioetičkom istraživanju, ono mora imati sljedeće prepoznatljive odrednice:

- 1) Biti integrativno, što znači da rezultati ispitivanja moraju biti u stanju utvrditi sintetičke zaključke u procesu koji ukazuje na čimbenike sličnosti i razlike među jezgrama znanja (perspektivama), čime se pospješuje znanje o cjelovitosti odabranog problema, ali na taj način da se dopušta otvorenost, na nju ukazuje i spram nje artikuliraju mogućnosti. Što je istraživanje manje tipično jedno od tri lica, to bi ono trebalo polučiti zanimljivije rezultate.
- 2) Biti bioetičko, što znači da mora sadržavati raspravu o dimenziji morala, odnosno mora se u jednom svom dijelu na neki odabrani način upuštati u etički (filozofski) fundiranu raspravu.

- 3) Biti pluriperspektivno, što znači da mora sadržavati kulturnu (van-znanstvenu) perspektivu, odnosno komunicirati s jezgrama znanja koje ne pripadaju znanstvenim disciplinama.
- 4) Biti orijentacijsko, što znači da mora biti pisano u vidu ciljeva i svrha kako samog problema i aktera u tom problemu, tako i samog istraživača koji teži artikulaciji smisla istine o ispitivanom problemu, istine vezane za iskustvo življenja.
- 5) Biti disciplinarno, što znači da mora premašivati granice jedne discipline.

Ove odredbe *ne znače* da odstupanje od idealnog profila anuliraju vrijednosni smisao užih istraživanja u sklopu projekta, ali one daju do znanja o nekom minimumu koji upućuje na opći ideal platforme, a isto tako omogućuje i razumjeti do koje mjere neko istraživanje postaje blisko integrativno-bioetičkom, odnosno do koje mjere netko doista želi djelovati kao integrativni bioetičar, premda ne mora. Budući da se radi o kompleksnom i metodologijski iznimno slobodnom području djelovanja, svi su oblici doprinosa poželjni, no integrativni će bioetičari morati raditi na njihovoj smislaonoj sintezi. Međutim, istraživanje bi moralo biti vođeno drugačije s obzirom na to radi li se istraživanje u sklopu najvišeg stupnja disciplinarnog rada, rada u projektu čiji se rezultati neposredno implementiraju u društvo – npr. nacrt zakona o mirovinskom osiguranju, izgradnja eko-vrtića ili rekonstruiranje siromašnog predgrađa – ili se radi o istraživanju čiji se rezultati mogu implementirati posredno. U slučaju prvoga, na ciklus istraživanja valja uključiti fazu promatranja posljedica implementiranih rezultata i ponovno istraživanje u komparaciji s izvornim procesom. Osim toga, implementacija filozofije, samim time bioetike, kao znanstveno-kulturne perspektive u prvom slučaju ponaša se drugačije: njoj mora biti artikulirano specifično mjesto da bi ona imala bitnog efekta na ukupni projekt. U ovom radu neću se dotaknuti projektnih, nego individualnih istraživanja.

B3. Opći metodološki okvir individualnog istraživanja

U literaturi u kojoj se razgovaralo o pokušajima metodologijskog slijeda ispitivanja u integrativnoj bioetici, samo su Čović i Jurić govorili o mogućem postupku. Takva situacija nije naročito neobična: većina literature koja se bavi bioetičkom metodologijom, što po sebi nije najpopularnija tema premda bi trebala igrati ključnu ulogu, rijetko kada nudi bilo kakav konkretan postupak, uglavnom se radi o raspravama vezanim za neka metodologijska počela koja određuju moguće ishode, a što je tim značajnije, većina drugih bioetičara ne

preuzima predložene metode nego se kontinuirano proizvode nove koje koriste sami autori i eventualno uže grupe oko njih. Primjerice, Davies, Ives i Dunn izradili su odličan pregledni rad 36 metodologijskih rasprava na temelju kojih se može vidjeti da, većinski, autori često ne znaju kako temeljito implementirati načelne prijedloge i praksa ih najčešće revidira sama od sebe. Ovdje posebno ističem metode tzv. empirijske bioetike jer se ta struja često poziva na kredibilitet konačnih prijedloga zasnovanih na empiriji.¹⁷⁴ Sukladno raspravama o općoj naravi bioetičkog istraživanja, Jurić je isticao da integrativna bioetika mora polaziti od *konkretne situacije*, na temelju čega se oblikuje opća rasprava i razmatraju mogući apstraktni pojmovi, da bismo se s dobivenim znanjem ponovno vratili u konkretnu situaciju i ponudili orijentaciju. Slično je pisao Čović, a također je u ranom tekstu, na tragu Singerove rasprave, predložio »jedinственu strukturu bioetičkog postupka«, kako slijedi:

- »1. Definiranje problema: konkretni problem kao polazište;
2. Raščlanjivanje problema na aspekte;
3. Raspravljavanje problema po aspektima;
4. Traženje/nuđenje rješenja.«¹⁷⁵

Jurićev i Čovićev pristup duhovni su odraz *kartezijanskog stabla*:

1. »Prvo je pravilo bilo da nikada ništa ne prihvaćam za istinito dok očigledno ne spoznam da je ono takvo, dakle da brižljivo izbjegavam pre nagljivanje i preduhitivanje, te da sudim samo o onome što je mome duhu tako jasno i razgovijetno da nemam nikakva povoda o tome sumnjati.«¹⁷⁶
2. »Drugo pravilo bilo je da svaku od teškoća koju istražujem podijelim na onoliko dijelova na koliko je to moguće i koliko je potrebno radi njihova najboljeg rješenja.«¹⁷⁷
3. »Treće pravilo bilo je da svoje misli vodim po redu, polazeći od najjednostavnijih i najrazumljivijih predmeta, da bih se postupno uzdigao do spoznaje onih

¹⁷⁴ Rachel Davies, Jonathan Ives, Michael Dunn, »A systematic review of empirical bioethics methodologies«, *BMC Medical Ethics* 16 (2015), članak br. 15, str. 1–13.

¹⁷⁵ A. Čović, *Etika i bioetika*, str. 21. Sličan model istaknuo je Michale O'Rourke – (1) odrediti pitanje/problem → (2) istražiti mogućnosti → (3) donijeti odluku → (4) evaluirati odluku; pri čemu je u zadnjoj fazi uvedeno poprečno ponavljanje (4) → (2) ili (4) → (3) te (2) → (1). Vidi: Michael O'Rourke, »Comparing Methods for Cross-Disciplinary Research«, u: R. Frodeman, J. Thompson Klein, C. Mitcham (ur.), *The Oxford Handbook of Interdisciplinarity*, str. 276–290, str. 281. Također, slično su ponudili i Pohl, Truffer i Hirsch Hadorn: identifikacija problema i strukturiranje → analiza problema → korištenje rezultata. Vidi: Christian Pohl, Bernhard Truffer, Gertrude Hirsch Hadorn, »Addressing Wicked Problems Through Transdisciplinary Research«, u: R. Frodeman, J. Thompson Klein, C. Mitcham (ur.), *The Oxford Handbook of Interdisciplinarity*, str. 319–337, str. 326.

¹⁷⁶ René Descartes, *Diskurs o metodi*, preveo Dušan Janić, Demetra, Zagreb 2011., str. 18.

¹⁷⁷ Ibid.

najsloženijih, pretpostavljajući red i među onima kojima po prirodi ne prethode jedni drugima.«¹⁷⁸

4. »Posljednje pravilo bilo je da posvuda sve tako potpuno pobrojim, te načinim opće preglede, da mogu biti siguran da nisam ništa izostavio.«¹⁷⁹

Istaknuo bih još nekoliko zapisa metodološkog usustavljanja. Matulić je jedan od rijetkih tuzemnih autora koji je nešto vremena posvetio metodama u bioetici. U knjizi *Bioetika* moguće je pronaći različite oblike nošenja s bioetičkom problematikom, uglavnom kako su ih razvijali talijanski bioetičari. Jedna od metoda, nazvana »interdisciplinarni kvartet operacija«, ovdje bi nas mogla zanimati:

»Prva operacija sastoji se u *utvrđivanju* upotrebe pojmova, kako bi se izbjegao pod-mukao način unošenja *valutativnog* značenja u pojmove koji jesu i trebaju ostati samo *deskriptivni*. (...)

Druga operacija sastoji se u istančanom upoznavanju empirijskih datosti koje ocrtavaju izvanjske dimenzije moralnoga fenomena povezanoga s proučavanim (...) problemom. (...)

Treća operacija sastoji se u *prepoznavanju* vrijednosti koje su u igri. (...) U procesu istraživanja naravi, vrijednostima se spontano nameću (...) različite etičke teorije koje se redovito razlikuju, ne zbog toga što bi neka etička teorija prihvaćala neku vrijednost koju neka druga teorija odbacuje ili ne prepoznaje, nego zato što svaka etička teorija implicira svoje viđenje sustava vrijednosti. (...)

Četvrta operacija sastoji se u *vrednovanju posljedica* koje različita djelovanja uzrokuju, i to u odnosu na vrijednosti koje su tim djelovanjima stavljene u pitanje, a sve to prema prethodno utvrđenoj hijerarhiji vrijednosti.«¹⁸⁰

Uz to, od interesa bi nam mogla biti Boix Mansillina skica »interdisciplinarnog učenja« kao elementa interdisciplinarnog istraživanja, koje predviđa »maksimizaciju integracije«, »integrativno razumijevanje« i »integriranje perspektiva«. Skicu koju prikazuje u svom članku na str. 268, model »dina-mičkog sistema misli u reflektivnom ekvilibriju«, svodi se na četiri etape »interdisciplinarne integracije«:

1. Utvrđivanje svrhe.
2. Vaganje disciplinarnih uvida.
3. Razvijanje maksimizacije integracije.
4. Održavanje kritičke pozicije.¹⁸¹

¹⁷⁸ Ibid., str. 18–19.

¹⁷⁹ Ibid., str. 19.

¹⁸⁰ T. Matulić, *Bioetika*, str. 194–195.

¹⁸¹ Veronica Boix Mansilla, »Interdisciplinary Learning«, u: R. Frodeman, J. Thompson Klein, C. Mitcham (ur.), *The Oxford Handbook of Interdisciplinarity*, str. 261–275, str. 267–268.

Za nas je posebno zanimljiva treća točka, za koju Boix Mansilla ističe da je potrebno razlučiti najbolji oblik integracije s obzirom na zadanu svrhu, a na temelju čega će novo integrativno razumijevanje utjecati na izvorni postav stvari.¹⁸² Konačno, vrijedi pogledati svojevrsnu kombinaciju Čovićeva »jedinственog bioetičkog postupka« i Boix Mansillina »interdisciplinarnog postupka« u varijaciji Leget-Borry-De Vries:

1. Utvrđivanje problema.
2. Opisivanje problema.
3. Posljedice i alternative [empirijsko ispitivanje].
4. Normativno vaganje.
5. (Re)Evaluacija odluke.¹⁸³

Vidljivo je u navedenim člancima, međutim, da precizno razlaganje samih etapa izostaje. Ipak, na temelju prethodnih pet raspodjela može se konstruirati polazišni okvir za oblikovanje metode (većina drugih metoda ima možda posebne fokuse, ali same etape uglavnom se ponavljaju u različitim varijacijama). Budući da rješenja za većinu pitanja vezanih za interakciju etapa i perspektiva/metoda u integrativnoj bioetici nisu artikulirana i s obzirom na to da je većina podjela općenita i na toj općenitosti prestaje (primjerice, ne opisuje se što znači »traženje problema« i »vagati uvide«), pokušajmo dano proširiti i konkretizirati izvedbom prijedloga.

Prije svega, pitanje je što je »konkretni problem« (Čović), odnosno »konkretna situacija« (Jurić). Da je nešto »konkretno« može se misliti na tri načina:

- 1) kao stvarni slučaj;
- 2) kao nešto što je jasno opredmećeno za razliku od nejasno opredmećenog;
- 3) kao ono što je materijalno, a nije apstraktno.

Kada bi treća opcija bila istinita za (integrativnu) bioetiku, mi bismo o malo čemu imali za razgovarati jer se rad mnogih elemenata potrebnih za ispitivanje problema pojavljuje u sferi apstraktnog. Preostaju druga i prva opcija, pri čemu je druga opcija prije uputa na pravilno oblikovanje znanstvenog ispitivanja, nego što zbilja govori o prirodi odabranog predmeta, dok se prva opcija pokazuje kao nešto na čemu bi se jedno disciplinarno, pluriperspektivno znanstveno područje moglo zasnivati. Stvarni se slučaj, međutim, sada može interpretirati ili kao

¹⁸² Ibid., str. 268.

¹⁸³ Carlo Leget, Pascal Borry, Raymond De Vries, »'Nobody Tosses a Dwarf!' The Relation Between the Empirical and the Normative Reexamined«, *Bioethics* 23 (2009) 4, str. 226–235, str. 231–234.

pojedinačni slučaj, poput Nicklinsonove eutanazije, ili kao šira situacija, npr. regulacija staništa sezonskim lovom ili valjanost svjetskih trgovinskih sporazuma u 21. stoljeću, ali, kada promatramo programatske i sekundarne tekstove o integrativnoj bioetici, konkretni problem/situacija može biti i nešto poput problema pojmovnih razgraničenja ili pojmovne izmiješanosti. Karl Jaspers tumači da postoji »situacija za pojedinca« i situacija za šire entitete poput grupa, religijskih skupina ili situacija »objektivnih tvorevina« poput znanosti i umjetnosti i sl.¹⁸⁴ Utoliko, uvijek se polazi od jasnog opredmećenog, konkretiziranog problema (situacije) – smisao je u tome da autor jasno razumije svoje polazište i predmet ispitivanja, tj. da ga zna predočiti recipijentima istraživanja i pokazati kako se on javlja konkretnim i bitno prisutnim u trenutnoj povijesnoj epohi. Ovdje pod »jasno« ne podrazumijevam neki karakterističan stil pisanja koji bi preferirala ova ili ona znanstveno-filozofska struja kao »jasan«, »znanstven«, »akademski« i sl. stil, nego podrazumijevam da autor precizno zna što radi i hoće te da zna kome su rezultati upućeni, odnosno da ima sebi jasno predočenu ishodišnu orijentaciju o kojoj u osnovnim crtama vrijedi izvijestiti čitatelja.¹⁸⁵

Premda bi se koješta od rečenog trebalo »podrazumijevati«, kada je u pitanju integrativna bioetika nisam siguran je li taj imperativ dovoljno istaknut – suvremeni problemi s kojima se (integrativna) bioetika susreće u svom istraživačkom opsegu predmetnog određenja po prirodi stvari izvršavaju izniman pritisak na istraživača, ako je voljan dubinski ispitati probleme. Situacija ili problem moraju se tretirati kao cjelina, a svoj predmet imaju u specifičnoj artikulaciji odnosa jezgri znanja. Jaspers je ponudio dva zanimljiva argumenta koja služe mišljenju bioetičkih problema, najprije, upravo zbog toga što se o nečemu misli cjelina, »lutajući stavovi u svojoj oprečnosti imaju nešto zajedničko«,¹⁸⁶ dok pak shvaćanje cjeline »mora propasti u neizbježnom raspršivanju cjeline u *partikularne perspektive* i konstelacije, iz kojih se onda unatrag traži cjelina«. ¹⁸⁷ Na tom tragu, Čović piše:

»Istina se može pluralizirati samo 'prema unutra', može se umnogostručavati u svojim aspektima. Monizam istine nužna je pretpostavka svih spoznajnih napora, svih rasprava i polemika, svake izmjene i sukoba mišljenja.«¹⁸⁸

¹⁸⁴ Karl Jaspers, *Duhovna situacija vremena*, prevela Vera Čičin-Šain, Matica hrvatska, Zagreb 1998., str. 23. U kontekstu Jaspersove filozofije treba uzeti u obzir da se on ne slaže s idejom situacije koja nije individualistička.

¹⁸⁵ Ovu preliminarnu fazu obrade problema i izlaganja rezultata nazivam *nultom orijentacijom*, o čemu će više riječi biti u drugom istraživanju.

¹⁸⁶ K. Jaspers, *Duhovna situacija vremena*, str. 28.

¹⁸⁷ Ibid.

¹⁸⁸ A. Čović, »Pluralizam i pluriperspektivizam«, str. 8. Usp. B. Molewijk i dr., »Empirical data and moral theory«, str. 58–59.

Drugim riječima, kada za problem tražimo odgovor, težimo cjelovitim odgovoru koji odgovara cjelini problema i činimo to prema nama dostupnim mogućnosti. To znači da nitko nije u stanju pružiti potpun odgovor koji odjednom raskriva sve uopće dostupno o problemu, ali to je naš ideal. Najprije, cjelovitost ne možemo dobiti izravno jer kao bića ne znamo (ne možemo) zahvatiti cjelinu, nego je, kako Jaspers upućuje, tražimo (gradimo) iz perspektiva i konstelacija »unatrag« prema cjelovitosti, ali tu odmah imamo problem s mogućnosti zahvaćanja totaliteta dimenzija o kojima bi se moglo raditi, e da bi se dao pozitivan potpun odgovor na nešto. Što je problem veći, podvig sabiranja u cjelinu je veći, ali samim time veći je i pritisak na istraživača. Stoga istraživač mora:

- 1) inzistirati na tome da što pomnije priđe razumijevanju problema;
- 2) osvještavati granice mogućnosti ispitivanja problema;
- 3) pokazati granice davanja odgovora (da bi u 'negativnom smislu' odgovor bio potpun).

Kada je (integrativna) bioetika u pitanju, postoji i poseban uvjet tipa kompleksnosti problema jer se predmetno često radi o »životima u tijeku« i njihovom pojavljivanju u situacijama. Kompleksan problem, npr. migracije stanovništva, zahtijeva od nas definiranje i razumijevanje odnosa svih elemenata problema (povijesni, sociologijski, religiologijski, antropologijski, psihologijski, politologijski, filozofijski itd.) kao skupa elemenata, što sa sobom povlači umrežavanje jezgri znanja prema elementima – u protivnom do problema ne možemo doći cjelovito. Taj se istraživački zahtjev posebno potencira u dimenziji kulturnih perspektiva jer one su propusnih granica i gradualno rastuće subjektivnosti – ovisno o tipu izvora. Kulturne perspektive potenciraju slojevanje pristupa. No u području objektivističkih jezgri znanja susrećemo se s drugim problemom, s problemom izvjesnosti jer nikada ne možemo biti u potpunosti sigurni u neki splet činjenica što daje neki objektivni (istinit) uvid.¹⁸⁹ Da bismo u ovom okviru bili uspješni, tj., u najmanju ruku, na dobrom putu, potrebno je utvrditi:

- 1) od koliko se dimenzija/aspekata/dijelova/odsječaka sam problem sastoji;
- 2) koliko (i kakve) su jezgre znanja (perspektive) potrebne;
- 3) mjesta perspektivnih konflikata i prilike za otklanjanje krajnjih pogrešaka koje bismo kao nesavršeni akteri mogli donijeti – s jedne strane,

¹⁸⁹ Usp. Karl Popper, *U potrazi za boljim svijetom. Predavanja i napisi iz trideset godina*, preveo Dražen Karaman, Kružak, Zagreb 1997., str. 14–15, 47–48. Naglašavam da »ne biti 100 % siguran« ne znači »sve može i ne mora biti«, znači samo to da, ma kako neki uvid bio uvjerljiv i potkrijepljen, neki njegov element moguće da nije cjelovito ispravno razumljen.

opreznim formiranjem pitanja i metode provedbe, ujedno proučavanjem, a s druge strane, poticanjem drugih istraživača na kritiku ponuđenih ispitivanja.

Upravo u tom pogledu javlja se jedan od većih problema u integrativnoj bioetici, što ćemo nastojati razriješiti prijedlogom postupka i raspravom o njemu.

B4. Istraživačka metoda integrativne bioetike – prijedlog

Prijedlog opće istraživačke metode sastoji se od šest etapa i zaključka:

1. Obrazloženje problema.
2. Obrazloženje svrhe istraživanja.
3. Obrazloženje pristupa.
4. Aspektualno raščlanjivanje.
5. Aspektualno razrješavanje.
 - 5.1. Metodska obrada.
 - 5.1.(2.) 1. Pregled.
 - 5.1.(2.) 2. Razrada.
 - 5.1.(2.) 3. Interakcija.
 - 5.1.(2.) 4. Eliminacija.
 - 5.1.(2.) 5. Integracija.
6. Orijentacijski rezultati.
7. Zaključak.

Slijedi obrazloženje i rasprava:

1. *Obrazloženje problema.* Inicijalna faza služi određivanju problema kojim se istraživanje bavilo i približavanju čitatelju. Potrebno je dati do znanja radi li se o (1) problemu na planu teorije, npr. uloga intuicije u odabiru psihoterapijskog postupka, o (2) misaonom eksperimentu koji se služi konstruktom situacije ili slučaja, ali ima funkciju u teorijskom ispitivanju, o (3) problemu na planu prakse, o situaciji/slučaju nekog konkretnog života koji proizvodi problem ili o (4) višim stupnjevima problemskih sinteza. Iznimno bi korisno na ovom mjestu bilo dati i kratak uvod u razloge i poticaje za istraživanje, odnosno dati oblik nulte orijentacije koja nas postavlja u odnos prema čitatelju. Ako je takvo što moguće, prva je faza ujedno i najbolja faza za radno definiranje pojmova koji će se koristiti u radu. Ističem da se radi o *radnim definicijama pojmova* koje služe osnovnoj orijentaciji čitatelju zato što upravo

ovakva istraživanja mogu dovesti do značajnih obrata u shvaćanju pojmovnih struktura i fenomena na koje referiraju.

2. *Obrazloženje svrhe istraživanja.* Određivanje i izjašnjavanje o svrsi istraživanja nije tek u funkciji preliminarnog davanja do znanja o važnosti istraživanja, nego bitno upućuje na to koliko se kompleksno ispitivanje moralo provesti i kakvi su se kriteriji određivanja unutar pluriperspektivnosti, integrativnosti i disciplinarnosti morali utvrditi da bi se ciljevi ostvarili – radi li se o cilju teorijskog raščišćavanja nekog problema, o svraćanju pozornosti na posebnost nekog slučaja koji bi mogao promijeniti paradigmu poimanja praktičnog djelovanja, o urbanom projektu kompleksne organiziranosti s izravnom implementacijom rezultata i slično. Uz to, ova etapa također otvara prostor za objašnjavanje orijentacijske vrijednosti istraživanja. Budući da integrativno-bioetičko istraživanje mora ponuditi (i) orijentacijsko znanje, rano određivanje tipa orijentacijskog znanja, npr. pregled čimbenika koji utječu na neku moralnu odluku ili nuđenje sedam načina rješavanja nekog ekološkog problema, olakšava razumijevanje metodskih odluka donesenih u radu i daje na znanje istraživaču do koje je mjere rad orijentacijski primjenjiv. Dakako, ova faza eksplikacija je onoga što će se sažeto naći i u samom sažetku istraživanja.

3. *Obrazloženje pristupa.* Obrazloženje se sastoji od predstavljanja izabranih principa, vrijednosti, metoda i jezgri znanja (perspektiva) koja su poslužila zahvaćanju i obradi problema. S obzirom na opsežnost bioetičkog predmetnog polja, neka jedna opća metoda ili pristup ne može pokriti sve oblike problema i tema. Najbliže što tome možemo doći jest formiranjem općeg postupka, poput ovog prijedloga. Principi, vrijednosti, metode i izbori izabiru se i provode na osnovi predmeta promatranja jer specifična struktura problema – budući da dva ista problema naprosto ne postoje – sama raskriva dimenzije koje upućuju na nju. No da bi kritika obradu dobro razumjela, uputa na sadržaj navedena tri elementa (principi/vrijednosti, metode, jezgre znanje) i obrazloženje zašto baš taj izbor pomoći će kredibilitetu ispitivanja i lakšem orijentiranju kako u predstavljenome, tako i po čitanju, pogotovo s obzirom na to da nemamo na raspolaganju ni jedinstvenu metodologiju ni jedinstven postupak. To posebno vrijedi za kategoriju vrijednosti. Kao što je Matulić dobro skrenuo pozornost, u bioetičkim istraživanjima otvoreno je postojana opasnost preranog i nepromišljenog upisivanja (svjetonazorskih) vrijednosti, čime su rezultati od početka pristrani. Primjerice, ako je članak o tome kako razgovarati s umirućim bolesnicima, obrada problema, sadržaj istraživanja i narativni prijenos razlikuju se od npr. istraživanja koje proučava vezu između primijenjene konceptualizacije fenomena osobe i integriranja ekološkog obrazova-

nja u javne osnovne škole u najmanju ruku po tome što prvo npr. ne uključuje analizu kurikula u posljednjih dvadeset godina, a potomje ne uključuje npr. personalističke zapise s kronično ugroženim pojedincima. U oba se slučaja, međutim, pretpostavljene vrijednosti lako upišu bez opreza.

4. *Aspektualno raščlanjivanje*. Smisao je ovog koraka dvojak: s jedne strane, aspektualno raščlanjivanje pokazuje dosege i granice samog autorova orijentiranja u problemu i time signalizira onaj zakrivljeni prostor dimenzija problema ili jezgri znanja (perspektiva) u koji drugi istraživači mogu zaći i dograđivati ili ispravljati pripremljeno; s druge strane, autor jasno pokazuje gdje je i zašto morao stati s analizom. Zarana su filozofski (proto)hermeneutičari i (proto)fenomenolozi ustanovili da je ulančanost fenomena (života) takve prirode da u određenom smislu predmet ne nalazi svog kraja. Već kao živa bića nismo u stanju tako ni funkcionirati – kada bismo bili precizni u analizi bilo kakvog nama spazivog objekta, mi se nikada ne bismo makli dalje od prvog objekta kojeg bismo ugledali jer on već po svojem sadržaju i detaljima odražava neizbrojivost koju bismo, tome unatoč, morali savladati. Integrativni bioetičar može pasti u zamku pokušaja davanja idealnog potpunog odgovora, može postati »opsjednut« sabiranjem i usklađivanjem jezgri znanja u nastojanju da ne pogriješi pri davanju uvida u neki problem.¹⁹⁰ Utoliko treba razumjeti da, premda se odgovori doista mogu davati, oni nisu dužni biti ništa više od toga da orijentiraju, te premda se odgovorima može promašiti, od njih ne treba zazirati. To ne znači da ne postoje odgovori koji se s visokom vjerojatnošću sigurnosti ne mogu ponuditi, to nije smisao ove opservacije, nego to znači svjesnost o kompleksnosti i dinamičnosti problema, ali znači i svjesnost o granicama nošenja odgovornosti za odgovore i predložena rješenja: ona mogu biti kriva bez da se neispravnost uopće mogla anticipirati, ali isto tako se možemo susresti s problemima koji nemaju jednoznačan odgovor, koji uopće nemaju odgovor ili čiji je veći broj rješenja međusobno jednako dobar i loš. Aspektualnim raščlanjivanjem, dakle, korisnost istraživanja je trostruka: autor sebi samom otkriva problemsku strukturu svojeg istraživanja i zna čime se mora baviti, pokazuje dimenzije problema koje možda ne bismo uzeli u obzir i time doprinosi dubljem razumijevanju te upućuje na i senzibilizira čitatelja za ispravljanje i nadogradnju.

Pitanje je, međutim, kako i u kojoj mjeri izvesti aspektualno raščlanjivanje. Nažalost, ne postoji jedan pristup jer stvar posve ovisi o izabranoj temi.

¹⁹⁰ U šali, De Wachter je još 1986. opseg znanja i razumijevanja koji se od bioetičara očekuje, odnosno koji si bioetičar nameće, komentirao kao siguran put prema »akutnoj krizi identiteta«. Vidi: Maurice A. M. De Wachter, »Interdisciplinary Bioethics: But Where do We Start? A Reflection on Epoché as Method«, *The Journal of Medicine and Philosophy* 7 (1982) 3, str. 275–287, str. 275.

Njihov je spektar toliki u području integrativne bioetike da bilo kakav pristup neće moći istovremeno sebi podvrgnuti cjelokupan spektar i biti bitno konkretan. Međutim, na općem planu artikuliranja i razgraničavanja aspekata/dimenzija možemo reći da se autor može voditi upotrijebljenim elementima/pojmovima iz hipoteze, tj. izabranog problema. Primjerice, zanima li autora »treba li nekim osobama starije dobi sa zadnjim stadijem raka ponavljati da boluju te da će uskoro umrijeti od raka jer stalno zaboravljaju što im je«, aspektualna raščlamba mogla bi uključivati sljedeće: starost, bolest (raka), sjećanje, dostojanstvo, laganje, religijsko opredjeljenje osoba u dijalogu, pravo na informiranost, karakter oboljele osobe i kroz život usvojeni principi nošenja sa životom, retorika, njegovanje osoba starije dobi, atmosfera obitavališta u kojemu osoba umire, organsko/mentalno stanje osobe, smjernice za vođenje dijaloga, kulturna pozadina zbivanja (povijesno mjesto i vrijeme), zapisi prošlih i tuđih iskustava, svjedočanstva obitelji, prijatelja, medicinskih sestara i liječnika, Hipokratova zakletva. Kartiranje aspekata pokazuje koliko istraživač duboko mora ući u problem, što za sobom povlači ekstenzivnije istraživanje i u konačnici povećava šanse za čvrste orijentacijske rezultate. Samim time, razvija se svijest o kompleksnosti, ističe važnost oblika odlučivanja ili neodlučivanja o predmetu i daju materijali drugima za nošenje s istim ili sličnim problemom. Ali ne može se očekivati od istraživača da adresira sve dimenzije koje bi netko mogao smatrati potrebnima. Tome služi kritički dijalog. Ono što se može očekivati jest iskrena namjera pomnosti.

5. *Aspektualno razrješavanje.* U fazi aspektualnog razrješavanja povežemo obrazloženje metode (3. korak) s aspektualnim raščlanjivanjem (4. korak) primjenom jezgri znanja (principa, metoda i perspektiva). Faza aspektualnog rješavanja jest faza u kojoj do izražaja dolaze nad-disciplinarne prakse – ovisno o temi i sudionicima istraživanja – te pluriperspektivnost. Između ta dva *modula* postoji razlika koju je ovdje potrebno istaknuti: kada govorimo o interdisciplinarnim praksama u nekom istraživanju, zapravo govorimo o različitim oblicima načelnog metodologijskog povezivanja koje na određeni način specifičnim izborom alata producira određene rezultate. Kada je u pitanju zaključak istraživanja, te su interdisciplinarne prakse subordinirane pluriperspektivnosti istraživanja zato što su njihovi rezultati, premda dio samog istraživanja, tek nova jezgra znanja (perspektiva). Oni bi, dakako, mogli biti ključni za istraživanje, ali supstancijalno ne mogu biti izravno rješenje – dobit ćemo monoperspektivni rezultat ili vrstu paralelizma monoperspektiva bez obzira na stupanj umreženosti disciplina. Ono bitno što se događa u integrativno-bioetičkom istraživanju upravo je obveza povezivanja više jezgri znanja (perspektiva), a opravdanje za to nalazi se u prethodno dokazivanom: orijentacija u životnim problemima ne može ići bez rekonstruiranja cjeline znanja

koje se usred svoje opsežnosti i naših »egzistencijskih brojeva« razlomilo. Premda je prema potrebama istraživanja jasno da se modul interdisciplinarnih metoda dobivanja originalnih rezultata može ponavljati i mijenjati serijski slijed s pluriperspektivnošću, potonje je to koje istraživanju donosi smisao.

S rečenim u vidu, dolazimo do ključnih, često adresiranih problema pluriperspektivnosti, što su: (1) kako rješavati umnažanje i povezivanje jezgri znanja (perspektiva), (2) kako rješavati problem valorizacije različitih perspektiva, (3) kako pomiriti oprečne perspektive i (4) kako integrirati perspektive; naročito kada je u pitanju sukob univerzalističkih i relativističkih rješenja (prva su jednoznačna za sve, ali ne mogu svi na njih pristati i stvara se sukob; druga vrijede različito za različite, ali se otvara prostor za eksploatiranje i neutralizaciju inicijativa). Problem ćemo riješiti razumijevanjem komunikacije perspektiva i odgovornosti bioetičara, stoga najprije vrijedi razmotriti navodne prepreke:

(1) Problem umnažanja i povezivanja jezgri znanja (perspektiva)

Aspektualnim raščlanjivanjem (4. korak) ne dobivamo perspektive, nego dimenzije unutar kojih perspektivama osvjetljavamo problem. Bavimo li se npr. moralnošću informiranja starijih osoba oboljelih od raka, svaki je navedeni element problem za sebe, a on se može sagledavati iz načelno bezbroj perspektiva. Primjerice, ako izdvojimo samo dva aspekta, »starost« i »atmosfera razgovora«, svaki se element otvara za sabiranje jezgri znanja iz npr. filozofijske, pravne, sociologijske, medicinske i antropologijske perspektive. To su već dva posebna bloka koja zahtijevaju opće odgovore preko kojih dolazimo do vrhovnog odgovora. Moglo bi se reći, štoviše, da bismo prethodno istraživačkoj sintezi ovih dvaju fenomena trebali ili sami provesti sintetička istraživanja za svaki pojedini element ili pronaći već postojeća sintetička istraživanja koja nas na pravilan način lišavaju dodatnog istraživačkog tereta (odatle proizlazi potreba za interdisciplinarnim timovima i istraživanjima). To se, međutim, mora uzimati kao idealtip zato jer često nismo u mogućnosti provoditi ekstenzivna istraživanja u kratkim periodima koja bi nam mogla biti dana. Ako već to nismo u mogućnosti raditi, ono što moramo napraviti jest provesti odmjeravanje relevantnosti jezgri znanja. Uz najbolju volju istraživača i želje znanstvene zajednice za objektivnim i normiranim postupkom, odmjeravanje je na kraju postupka subjektivno i zasniva se na znanju, vremenu i prostoru, dostupnim alatima i financijama te na sposobnostima istraživača koji provodi istraživanje, odnosno na sposobnostima i mogućnostima njegova orijentiranja i kretanja pejzažima informacija. To je 'ledenjak' koji se ne može zaobići, to je nešto što moramo prihvatiti.

Pojam relevantan dolazi od latinskog *relevare* – olakšati, otpustiti – i kada je nekoć što bilo »relevantno«, bilo je za što olakšavajuće. Smisao je sabiranja »relevantnih« perspektiva ne samo to da one daju »pravi put« u stvar nego i to da one olakšavaju razotkrivanje pravog puta, odnosno daju smislenu orijentaciju za kretanje u problemu. Problem umnažanja i povezivanja jezgri znanja u pokušaju da se iznađe zadovoljavajuća orijentacija nije nikakav »negativan« aspekt (integrativne) bioetike zbog uvođenja pluriperspektivizma, nego se radi o prirodnoj teškoći u radnom procesu s kojim se nosimo kako umijemo jer egzaktnog rješenja za granice perspektiva naprosto nema. Stvar je samo u tome što je integrativna bioetika problem jasno artikulirala.

Uzmimo za primjer činjenicu brojeva – koliko je članaka u svijetu godišnje objavljeno samo na temu eutanazije i tko je u stanju sve ih pronaći i pregledati, e da bi se mogao usuditi razmatrati probleme? Nadalje, tko se može usuditi pretpostaviti da su bolja rješenja ponuđena u nekom europskom časopisu naspram nekog azijskog časopisa samo zato što europski npr. ima bolju organizaciju vidljivosti te odakle opravdanje da se, na primjer, zanemaruju istraživanja na jezicima koje istraživač ne poznaje, da dobar poznavatelj npr. hrvatskog, engleskog, njemačkog i talijanskog jezika ne pregledava podatkovne baze francuskih, kineskih i španjolskih časopisa jer te jezike ne zna i nema vremena za njih? Problem umnažanja perspektiva, dakle, nije kriterij preko kojega se integrativna bioetika može obesmisлити, nego standardan znanstveni problem s kojim se na različite načine »bore« mnoštvo drugih znanosti, odnosno svi znanstvenici, a koji se zbog kontekstualne kompleksnosti problema u bioetici dodatno zaoštava.

U problemima poput bioetičkih, stvar se svodi, s jedne strane, na karakter istraživača, njegove dobre znanstvene namjere i njegove istraživačke sposobnosti, a s druge strane, na lucidnu, dobronamjernu kritiku – druge kvalitetne istraživače – koja će po objavi istraživanja nastojati ispraviti i dopuniti znanje o problemu tamo gdje probleme poput izbora perspektiva ili njihove analize uoči.

(2) Problem valorizacije jezgri znanja (perspektiva)

Temeljni promašaj koji bi proučavatelj metodologije integrativne bioetike mogao napraviti jest pomisliti da imperativ integrativne bioetike o jednakovrijednosti svih jezgri znanja znači da u njihovoj interakciji one započiju i završavaju jednakim odnosom vrijednosti. Točnije, promašaj je u tome što se ovo »jednakovrijednost perspektiva« prenosi iz modusa znanstvenog ispitivanja u modus životne prakse, kao da integrativna bioetika

nije znanstvena djelatnost. To je kategorička pogreška putem koje se neopravdano obesmišljava platforma i postupak integrativne bioetike. Kada se u integrativnoj bioetici govori o jednakovrijednosti svih perspektiva za neki problem, to se odnosi na preliminarno uklanjanje predrasuda koje onemogućuju da neka perspektiva (jezgra znanja) dobije pristup u postupak analize/dijaloga. Upravo to je sidro znanstvene dimenzije integrativne bioetike, izvor njene objektivnosti.

Primjerice, netko bi mogao smatrati da katoličko uvjerenje o konačnom spasenju nema vrijednost u analizi nošenja čovjeka sa smrću, netko drugi mogao bi kategorički osuditi istraživanja nekog autora zato jer je bio politički povezan s nekim opresivnim režimom, netko treći mogao bi smatrati da rasist nema pravo na sudjelovanje u dijalogu o ljudskim pravima, netko četvrti mogao bi smatrati da filozofija nema svoje mjesto u znanstvenom svijetu, netko peti mogao bi smatrati da je američki principalizam neoliberalistička tvorevina te utoliko nepotreban u bioetici, netko šesti mogao bi smatrati da se holokaust nikada nije dogodio, netko sedmi da je zemlja ravna ploča i tako u nedogled. Zbilja je, međutim, takva da oko svih pitanja usporedno žive i djeluju ljudi koji zauzimaju oprečne pozicije i raspolazu jezgrama znanja koje nisu cjelovito podudarne. O tome možda najbolje svjedoči potpuno paralelna (ko)egzistencija književne produkcije za mase karakterističnih profila, istovremeno se izdaju knjige čiji je smisao dokazati da je koncept personalnog boga besmislen i one čiji je smisao dokazati da nije besmislen, istovremeno su na listama najbolje prodvanih naslova akademska ljevica i Alt-Right, a konzumiraju ih već postojeći istomišljenici u okviru svojih interpersonalnih utvrda. Želim reći sljedeće: odbacivanje npr. rasista iz dijaloga ili nerazmatranje mogućnosti da filozofija nema što raditi u svijetu znanosti supstancijalno ne doprinosi baš ničemu – konflikt između rasista i ne-rasista opstaje, kao i problem filozofije u znanosti. Čini mi se da autori koji misle da se bilo koju poziciju kategorički i *a priori* može isključivati doživljavaju znanost kao mehanički pogon izdvojen iz ljudske kulture, a koji je nekakvim božanskim dodirom zadobio postulate prihvatljivog i neprihvatljivog pa su ovi neki ostali naprosto za-ostali.¹⁹¹ Drugim riječima, blago rečeno, čini mi se da autori koji kategorički odbacuju neke pojedinačne perspektive, tipove perspektiva ili skupove perspektiva ne rade ništa više od toga da podliježu ustaljenim iracionalnim kulturnim praksama i time se ni na koji način ne ponašaju znanstveno, a grubo rečeno, čini mi se da ti autori uopće ne

¹⁹¹ Organizatori javnih tribina iznimno se često susreću s time i o tome mogu posvjedočiti pri organizaciji rasprave o bilo kojoj osjetljivijoj ili društveno važnoj temi.

razumiju znanstvenu odgovornost u znanosti i društvenu odgovornost van nje kada nešto kategorički odbacuju. Mislim da je u tom pogledu Delić dao jedan dobar pokušaj artikuliranja jedne važnije dimenzije integrativne bioetike:

»Ona polazi od normativnog ideala koji traga za mogućnostima iznalaženja ili primjene nenasilnog epistemološkog jedinstva te se razvija u znaku metodološkog pluriperspektivizma koji ne povređuje čovjeka, prirodu i druga živa bića.«¹⁹²

Da stvar sasvim jasno i oštro oslikam: premda se slažem da je npr. znanstveni rasizam krajnje upitna praksa iza koje osobno ne bih stao, ideja da se znanstveni rasizam kao perspektiva kategorički odbacuje ili da pobornici znanstvenog rasizma nemaju pravo na razmatranje predmeta nalazim dvostruko pogubnom, pogubnom za znanost jer na principijelnoj razini poništava smisao potrage za objektivnim razumijevanjem problematike i pogubnom za kulturu jer se ignoriranjem egzistencijske prisutnosti neke perspektive zanemaruje potencijalnost njena razvoja. Drugim riječima: ako se već neku jezgru znanja želi smatrati opasnom i želi joj se davati što manje pozornosti da bi ona imala što manje društvenog utjecaja (*nota bene*, opozicija radi to isto!), onda smatram da će je se poništiti upravo sustavnim ispitivanjem i uspoređivanjem sa snažnijim činjenicama i teorijama, upravo uzimanjem u obzir i konfrontiranjem, a ne tabuizacijom i superiorizacijom.

Međutim, ta inicijalna otvorenost za sve perspektive i neutralno prihvatanje perspektiva u polje analize ne znači (!) da one ujedno i opstaju u postupku analize do samog kraja, odnosno do konačnih rezultata. Takav je zahtjev u najmanju ruku neozbiljan, a takva je, ako već ne zlonamjerna, onda jednako neozbiljna i pretpostavka da bi znanstveno-kulturna djelatnost poput integrativne bioetike olako primala u sebe perspektive i nekritički i bezrezervno ih prenosila dalje (ne dajući za rezultat zapravo ništa). Upravo suprotno: početna vrijednost svih za predmet po relevantnosti utvrđenih perspektiva mijenja se komparativnim razlučivanjem jezgri znanja i to se događa na ranoj razini preliminarnog sabiranja perspektiva i na kasnoj razini povezivanja perspektiva poradi rezultata, dajući konačno završnu (bez)vrijednost jezgri znanja u okviru dobivenog odgovora. Primjerice, u raspravi o GMO-u i kulturnom utjecaju uzet će se preliminarno u obzir djelo Williama Engdahla *Sjeme uništenja* i pretpostaviti temeljna vrijednost zapisa kao nositelja moguće relevantne jezgre znanja, no podrobnija analiza mogla bi, na primjer, ukazati na upitnost niza elemenata toga djela i u postupku rada s perspektivama istraživač

¹⁹² Z. Delić, »Integrativna bioetika i sociologija prirodne sredine«, str. 53 [kurziv moj].

na kraju odlučuje djelo isključiti iz obrade problema, sa skupom razloga zašto. Preliminarno isključiti to djelo iz bilo kojeg razloga, recimo znanne sklonosti autora teorijama zavjera, a biti svjestan njegovog postojanja, promašen je pristup.¹⁹³ Slično, mogli bi se dogoditi da netko jasno i razgovjetno tvrdi da planete nisu nebeski objekti kakve znamo, nego da su to okamenjeni anđeli kažnjeni za pobunu protiv hebrejskog boga. S jedne strane, isključiti tu mogućnost samo zato jer bi nam mogla zvučati suludo, zaostalo, besmisleno (itd.), naprosto nije znanstveno pošteno. S druge strane, tek je tako prihvatiti bez da se zatraže i razmotre potkrijepe također nas vodi u zabludu.

Inicijalna jednakovrijednost svih perspektiva: da; konačna jednakovrijednost svih perspektiva: ne, nego utoliko, ukoliko istraživanje to pokaže i dokaže.

(3) Problem mirenja oprečnih jezgri znanja (perspektiva)

U *Kritici čistoga uma*, Immanuel Kant je, rabeći nekoliko primjera, demonstrirao da barem neke problemske teme, kao npr. postojanje boga, mogu imati više rješenja suprotne prirode koja su, međutim, jednakovrijedno postulirana i argumentacijski obranjena. Ostavimo li po strani problem potpunosti Kantovih demonstracija, ono što nam Kant pokazuje jest mogućnost postojanja nerazrješivih aporija koje u praksi sugeriraju ili odustajanje od biranja rješenja ili pak ukazuju na su-postojeću jednakovrijednost koja u konkretnom svijetu zapravo znači jednakovrijedan izbor prema preferencijama pojedinaca. Dva klasična suvremena primjera takve vrste problema su npr. (1) samoubojstvo iz perspektive ateizma i perspektive katolicizma te (2) održanje ljudske vrste iz perspektive natalizma i antinatalizma. Sve četiri pozicije svoje krajnje rezultate dobivaju na osnovi temeljnih pretpostavki sustava kroz koji promišljaju problem, odnosno na osnovi radnog svijeta koji održavaju. Kako bi jedno integrativno-bioetičko istraživanje o npr. pravu na pobačaj trebalo razriješiti problem ove četiri perspektive?

Pitanje je opravdano, ali se u njemu krije jedna skrivena pretpostavka. Naime, pretpostavka koju sam eliminirao u prethodnom potpoglavlju, a to je vjerovanje da integrativna bioetika sve perspektive uzima jednakovrijedno od početka do kraja. Kao što sam prethodno istaknuo, tako to ovdje i potvrđujem: to je besmisleno i pogrešno. U razmatranju nekog problema npr. iz područja prava na pobačaj, integrativni bioetičar doista će s preliminarnom pretpostavkom o jednakovrijednosti perspektiva

¹⁹³ Vidjeti još: [PLP-XXIX] i dalje.

uključiti u razmatranje jezgre znanja npr. ateizma, katolicizma, natalizma i antinatalizma. Međutim, kakav će rezultat razmatranja biti ovisi isključivo o biranom predmetu ispitivanja, o istraživačkim sposobnostima autora i odlukama u postupku analize koje je donio.¹⁹⁴ Prvo u obzir treba uzeti da postoje dva osnovna tipa istraživanja u integrativnoj bioetici: (1) opće-orijentacijski tip, koji ukazuje na perspektivističku kompleksnost, ali ne donosi konačne sudove nego postavlja opću orijentaciju u pitanjima tako što raznolikost perspektiva i argumenata daje na znanje i kritički razmatra njihove sveze, te (2) konkretno-orijentacijski tip, koji donosi neki konačan sud i daje upute za smjer. Potom, u obzir se mora uzeti da rezultati konkretno-orijentacijskog tipa u integrativnoj bioetici mogu biti sljedeći: (1) prijedlog jednog jedinstvenog rješenja; (2) prijedlog više jednakovrijednih rješenja ili stupnjevite hijerarhije; (3) prijedlog da nije moguće utvrditi koje bi rješenje bilo manje vrijedno od drugog te (4) prijedlog da rješenje ne postoji. Konačno, istraživanja u integrativnoj bioetici nakon preliminarnе faze jednakovrijednosti perspektiva s njima mogu dobiti sljedeće: (1) sve uključene perspektive u konačnici nose jednaku argumentacijsku vrijednost i ne postoji jednoznačna prevaga pozicije i samim time određen spektar rješenja, (2) neke uključene perspektive argumentacijski vrijede više od drugih te postoji prevaga pozicija i samim time određeni spektar rješenja ima prednost, (3) neki elementi jednih perspektiva i neki elementi drugih perspektiva integrirano donose prevagu pored ostalih i spektar rješenja karakteristično je određen njihovom interakcijom.

Jurić je govorio o oblikovanju jedinstvenog bioetičkog pogleda.¹⁹⁵ Jedinstven bioetički pogled znači razrješenje sporova među jezgrama znanja. To razrješenje sporova, međutim, ne može značiti isključivo jednoznačan odgovor na nešto i interpretirati koncept jedinstvenog bioetičkog pogleda na taj način oštećuje potencijale integrativne bioetike. Neki problem i njegov kontekst mogu biti takve prirode, da jednoznačan odgovor ne postoji. Sukladno prethodno navedenome, taj »jedinstven bioetički pogled« može sadržavati npr. prijedlog više jednakovrijednih rješenja nastalih komparativnom eliminacijom nepodudarnih elemenata među perspektivama linijom fenomenalne ordiniranosti, odnosno hijerarhije konstitutivne vrijednosti elemenata za utvrđivanje prirode predmeta, za određeni kontekstualni skup kojega je potrebno revidirati u slučaju da dođe do pomaka u temeljnoj odredbi predmetne problematike, ali isto tako može

¹⁹⁴ Valja uzeti u obzir da je Čović izvorno smatrao da »bioetika nije u stanju riješiti sukob apodiktičkih moralnih normi i tehničko-utilitarnih kalkulacija«. – A. Čović, *Etika i bioetika*, str. 25.

¹⁹⁵ H. Jurić, »Uporišta za integrativnu bioetiku u djelu Van Rensselaera Pottera«, str. 84.

sadržavati i pregled dimenzija i perspektiva određene problematike, oblikovan tako da nastoji dati cjelovit uvid u kompleksnost problema koju treba uzimati u obzir prilikom praktičnog nošenja s predmetom. Na kritici je da razmotri koliko je integrativni bioetičar istraživački dobro postupio prilikom nošenja s problemom te jesu li njegovi rezultati dovoljno dobro razlučeni.

(4) Problem integriranja jezgri znanja (perspektiva)

Mnogi se istraživači mogu (i trebaju) zapitati što znači doista integrirati jezgre znanja, odnosno perspektive, e da bi se dobila neka vrsta jedinstvenog bioetičkog gledišta. Pitanje koje se uz to odmah nameće jest kako integrirati ono što se integrirati ne može, npr. jezgre znanja natalizma i antinatalizma? Nije li da tu koncept pada na ispitu? Da, ako ne ekspliciramo što je integracija i ne razložimo tipsku raznolikost. Prije svega, potrebno je ovdje još jednom naglasiti da se integrativnu bioetiku mora gledati kao znanstveno-kulturnu djelatnost određenu s najmanje šest konstitutivnih dimenzija. S tim u vidu, čini mi se da ponekad dolazi do miješanja istraživačke i komunikacijske aktivnosti, odnosno da se pretpostavlja da integrativnost i pluriperspektivnost jednako funkcioniraju u oba slučaja. Pod navedenim podrazumijevam mišljenje da je neki istraživački rad kao pojava istovjetan s npr. dijalogom/medijacijom različitih znanosti oko organizacije znanstvenog kurikula, časopisnom komunikacijom ili informativno-obrazovnim programom. Istraživački i istraživačko-implimentacijski rad uvijek izvode pojedinci i skupine pojedinaca u specifičnim metodologijskim uvjetima, sa specifičnim ciljevima i specifičnim oblikom rezultata i razlikuje se od svih drugih aktivnosti, ma kako one pripadale znanstvenom pogonu. Ovdje govorimo o istraživačkom postupku. Kada je u pitanju integriranje perspektiva, istraživački postupak predviđa sljedeće tipove:

- 1) *Tetička integracija*: odnosi se na istraživanja koja samo sabiru jezgre znanja (perspektive) oko nekog predmeta. Jednostavna tetička integracija sabire perspektive koje se međusobno podržavaju. Kompleksna tetička integracija sabire perspektive koje se međusobno podržavaju i perspektive koje se međusobno ne podržavaju. U oba slučaja, međutim, nema pokušaja izravnog razrješavanja problema, nego se radi o razumijevanju i osvještavanju kompleksnosti problema.
- 2) *Antitetička integracija*: odnosi se na istraživanja koja sabiru radikalno oprečne perspektive i pokušavaju tu oprečnost razriješiti a) nepotpunom integracijom ili b) potpunom integracijom. Jedini način da se ra-

dikalno oprečne perspektive razriješe potpunom integracijom jest utvrditi da njihova oprečnost postoji zbog pogrešno shvaćenih pretpostavki ili krivo utvrđenih znanja i na osnovi toga ponuditi transperspektivu. Međutim, to ne mora biti jedini ishod antitetičkih integracija i to se niti ne smije očekivati od njih zato što zaključak antitetičkih integracija s pravom može biti npr. da oprečne pozicije nije moguće potpuno integrirati, što povlači za sobom savjetovanje o usklađivanju, odnosno razradu nepotpune, ali funkcionalne integracije. Takvo orijentacijsko znanje oblikuje višu klasu rješenja, odnosno uvodi nove elemente, kriterije, principe i sl., kojima se nastoji dati širi okvir smisla (transperspektiva), a preko kojeg oprečne pozicije nalaze nominalne spone.

- 3) *Sintetička integracija*: odnosi se na istraživanja koja pronalaze čimbenike sličnosti i razlike među jezgrama znanja, te (ne)kompatibilnosti među jezgrama znanja (perspektivama), putem čega nastoje postići potpuna integracija. Sintetičke integracije predviđaju da se jedni elementi jezgri znanja nužno moraju odbaciti (ili žrtvovati), drugi da se moraju uzeti za integracijska uporišta, a treći da se modeliraju prema utvrđenim integracijskim uporištima, tj. da konstituiraju perspektivu tamo gdje ona mora biti slobodna po svojoj vlastitoj svrsi, e da bi bila integrirana.

S izvedenim u vidu, ne postoji zbiljski problem s integriranjem perspektiva. To posebno vrijedi za integraciju metoda, koje su po svojoj inherentnoj znanstvenosti savršeno kompatibilne za integriranje u postupke kojima se stječe šire i dublje znanje no jednom metodom. Problem se javlja u trenutku kada se pogrešno pretpostavlja da vrhovni cilj integrativne bioetike – integriranje perspektiva u jedinstveno funkcionalan sustav – znači dominaciju neke sintetičke, po udjelu uskladivih elemenata preferirane meta-perspektive karakteristično nosećih vrijednosti. No to je neutemeljena pretpostavka s katastrofalnim posljedicama misinterpretacija zato što je integriranje perspektiva ne samo moguće nego i raznorodno. Svrha je integrativne bioetike kao orijentacijske znanosti potpuno suprotna: radi se o funkcionalnoj organizaciji jezgri znanja u službi smislenijeg življenja, što znači: optimizacija sveukupne egzistencije života u odnosu na svrhe i razloge svih bića prema zbiljskim mogućnostima uvjetovanim prirodom. Samim time, upravo na planu integracije perspektiva može se pratiti i sama kvaliteta nekog integrativno-bioetičkog istraživanja: što je rad isključiviji i skloniji apriornom nametanju određene jezgre znanja, to je evidentnije da se radi o lošije ispoštovanom smislu integrativne bioetike. *Nota bene*, detektiranje takvih rezultata opet ne smije poslužiti za kritizerstvo jer je to posvema kontraproduktivno, nego za ponovno ispi-

tivanje i nadogradnju, čime se postiže smisljena znanstveno-komunikacijska integracija.

Proizlazi, da pri etapi aspektualnog razrješavanja samo nošenje s pluriperspektivizmom ovisi najprije o etapama (1) i (2) zato što preko njih otkrivamo o kakvom će se tipu orijentacijskog istraživanja raditi: teorijskom, eksperimentalnom, praktičkom, implementacijskom, tetičkom, antitetičkom, sintetičkom, s nepotpunom ili potpunom integracijom, u svrhe općeg pregleda problema, dubinskog razumijevanja problema ili davanja rješenja za problem itd. Tek kada je takav okvir dan, provodi se regulacija etapom (3) i (4), a u ovoj fazi, aspektualno razrješavanje, tada dolazi do manifestiranja konflikata i integracija pod vidom pluriperspektivizma i svaki će slučaj sam od sebe zahtijevati podešavanje postupka. Međutim, može se u ovoj fazi predložiti jedan modularni pristup kreiran u svrhe orijentacije istraživaču, a preko njega možemo još jednom jasno otkloniti mnoge zablude prethodno raspravljane.

Da je pristup modularan znači da se moduli mogu povezivati prema potrebama istraživanja bez da istraživanje poradi isključenja nekog modula pati u rezultatima, no brzo će se pokazati da je kretanje među njima prirodno te da se na rubovima kategorija uvijek razlijevaju u prethodne ili naredne kategorije. Naravno, pretpostavka je da je istraživač dobro odmjerio koji su moduli potrebni. Ovdje naveden modularan prijedlog ima svoj opći okvir koji se sastoji od dva makromodula, svaki s pet mikromodula. Oni su sljedeći:

A. Makromoduli:

1. *Metodska obrada.* Budući da integrativna bioetika ne podrazumijeva samo »interakciju perspektiva« u smislu prikupljanja činjenica, izjava i mišljenja, nego i interakciju kodificiranih postupaka, neko istraživanje može imati vrlo jasno formiran modul u kojemu se odvija integracija metoda i rezultata tih metoda. Makromodul podrazumijeva slobodnu integraciju metoda iz svih znanstvenih područja u svrhe određene ciljevima istraživanja. Neko integrativno-bioetičko istraživanje može se zasnivati, kao što sam već prethodno oprimjerio u više navrata, npr. na sociologijskom eksperimentu, etnologijskom terenskom ispitivanju i filozofskoj analitičko-pojmovnoj obradi. Rezultati primjene metoda postaju jedinstveni rezultati integrativno-bioetičkog istraživanja, međutim, ti su rezultati u konačnici samo nova jezgra znanja koja još nije ušla u pluriperspektivnu interakciju. Zato metodska obrada funkcionira kao zasebni makromodul.
2. *Narativna obrada.* Za razliku od makromodula metode obrade, narativna obrada odnosi se na normativno-deskriptivno povezivanje i razma-

tranje perspektiva i mogućih rezultata/jezgri znanja dobivenih s ili bez metodске obrade u ovisnosti od konteksta problema. Narativna je obrada tipična za sva istraživanja koja moraju razmatrati konceptualne odnose i svjetovne fenomene, ali i da se o tome izravno ne radi, integrativno-bioetičko istraživanje nužno mora narativno obrađivati svoj problem jer integrira ne-empirijske i kulturne perspektive, uspoređuje rezultate i izvlači orijentacijske prijedloge. U narativnoj obradi izravno se javlja nemetodski pluriperspektivizam i mikromoduli dolaze do konačnog izražaja. Kako će se narativna obrada voditi i koje će nove elemente znanja proizvoditi u potpunosti ovisi o istraživaču i postupak nije moguće podvrgnuti jednoznačnom obrascu.

B. Mikromoduli:

1. *Pregled.* Modul pregled podrazumijeva raspravu o izboru jezgri znanja (metoda i/ili perspektiva) i njihovo sabiranje. Upotrebom ovog modula artikulira se jasno koordinirana baza istraživanja koja je, prije svega, korisna recipijentima istraživanja, ali i samom autoru u njegovoj istraživačkoj praksi pomaže razumijevanju kompleksnosti problematike i ciljeva istraživanja.
2. *Razrada.* Modul razrada podrazumijeva informativno uvođenje u odabrane jezgre znanja (metode i/ili perspektive) i opisivanje njihovih sadržaja, kao i razmatranje metode komunikacije i rješavanja konceptualnih ili sadržajnih čvorova.
3. *Interakcija.* Modul interakcija podrazumijeva uspoređivanje, nadograđivanje, razgrađivanje, ulančavanje, raskidanje i vrednovanje elemenata jezgri znanja (metoda i/ili perspektiva) stavljenih u interakciju prethodnim izborom. Kako će se i koliko kvalitetno interakcija odviti ovisi isključivo o profilu istraživača, odabranom problemu i ciljevima istraživanja. Primjerice, ako integrativni bioetičar traži odgovor na pitanje regulacije dobi stanovništva i potomaka u Kini i posegne za argumentima natalizma i antinatalizma, možda razmotri biologijsko-fizikalističku perspektivu samoorganizacije živih organizama, promotri misaono-odgojnu tradiciju Kine u vrijeme najvećeg porasta stanovništva, prouči zoologijske mehanizme održanja vrste, ispita metafizičke pretpostavke u dvije sučeljene perspektive i na osnovi kreirane sheme fenomena, gradiranih prema prosječnom stupnju važnosti u svakoj perspektivi, utvrdi jakost argumenata i temeljem veće zasićenosti u svakoj perspektivi odluči predložiti natalitetni program. Jasno je da će se interakcija najviše odvijati putem dimenzije sadržaja rabljenih pojmova i rezultata.

4. *Eliminacija*. Modul eliminacije podrazumijeva uklanjanje perspektiva ili elemenata perspektiva na temelju vrednovanja pouzdanosti i argumentacijske valjanosti, a zavisno od svrhe istraživanja, s ciljem nepotpune ili potpune integracije perspektiva. Nakon inicijalne otvorenosti prema svim relevantnim perspektivama koje istraživač pronade, eliminacija bi se trebala javiti tamo gdje istraživač počinje otkrivati slabosti i manjkavosti pojedine perspektive, a zavisno od toga čemu teži u istraživanju – u slučaju tetičkih integracija eliminacija će se pojavljivati rijetko, u slučaju sintetičkih integracija često. Važno je, međutim, da za svaku eliminaciju postoji obrazloženje spram kojega se čitatelj može orijentirati u svojoj kritici.
5. *Integracija*. Modul integracije podrazumijeva stapanje perspektiva ili elemenata perspektiva na temelju nekog vida povezanosti koju bioetičar pronade, a zavisno od svrhe istraživanja. U pravilu, rezultat je integracije nova jezgra znanja – transperspektiva – koja se predlaže kao uporište za daljnju obradu problema, bilo na način da orijentacijsko istraživanje preglednog tipa da jedan dubinski uvid u kompleksnost i time od kritike i čitatelja očekuje takvu širinu horizonta znanja o problemu, bilo na način da orijentacijsko istraživanje solucijskog tipa doista producira novu paradigmu razumijevanja koja sa sobom, moguće, nosi i konkretne prijedloge rješenja. Primjerice, jedno istraživanje u kojemu bi se mogli sukobiti ateizam i teizam moglo bi rezultirati uvidom da obje težnje (ili pozicije) imaju neki zajednički faktor u fenomenu super-ordiniranom pitanju postojanja boga, na temelju čega bi istraživač mogao ustanoviti novi vid gledanja na problem koji podjednako podešava ateističko i teističko poimanje predmeta. Kako je u eliminaciji, tako je i u integraciji na djelu istraživačeva moć pronalazjenja čimbenika sličnosti i razlika, podudarnosti i nepodudarnosti, pojmovno-fenomenalnih opsega i sadržaja, temeljem kojih istraživač »važe« između mogućih ispravnih zaključaka i njima pripadnim rješenjima i prijedlozima. Ovo »vaganje« ne valja shvatiti kao kockanje – otprilike na isti način na koji sudac važe između različitih dokaza i iskaza o situaciji koja se ne da jednoznačno utvrditi, tako je i integrativni bioetičar, unatoč cjelokupnom dostupnom empirijsko-eksperimentalnom arsenalu, uglavnom suočen s problemima »klizave« prirode, s problemima koji se javljaju u jedinstvenim situacijama, okovani jedinstvenim kontekstima i duboko podložnim indeterminističkim, odnosno kaotičkim faktorima koji ih artikuliraju. Većina bioetičkih problema, što teorijskih, što krajnje praktičkih, iznimno je osjetljiva na pomake u čimbenicima, svaki novi element koji se pojavljuje u konstelaciji problema često povlači za sobom revalorizaciju cijelog stanja (upravo zato što su problemi kompleksni, a ne jednostavni) i mijenja komunikaciju s normativnim principima i postojećim uvjerenjima kojima bi se moglo pokušati

ovladati problemskim dometom. Egzaktna integracija stoga ne postoji, osim na način pojmovno-fenomenalnog podudaranja do kojega se može doći i inovacijom u promišljanju (kutu gledanja).

6. *Orijentacijski rezultati.* Posljednja etapa mjesto je konačnog iznošenja rafiniranih rezultata. Znanja koja su obradom izložena i/ili otkrivena, ono što se integriranjem ili integracijom dobilo ovdje se završno i naznačuje i obrađuje na taj način da se nastoje dati jasne orijentacije, odnosno savjeti o tome što činiti dalje s utvrđenim znanjem. Sukladno prethodnoj raspravi, orijentacija ovdje postaje objektivno-usmjeren rezultat i prijedlog za djelovanje, bez obzira o kakvom se problemu, svrsi i postupku radilo (etape 1, 2, 3). U integrativno-bioetičkoj analizi ne bismo smjeli ispitivanje završiti tek time da naznačujemo da je nešto »kompleksan problem« ili da se »nešto treba poduzeti«, ne samo zato što je to po sebi očigledno nego i zato što upućuje na idejnu slabost. Budući da je imperativ integrativne bioetike proizvoditi orijentacijska znanja i anulirati sukobe oko moralnih problema, ne može si dopustiti sustezanje od djelovanja i odlučivanja, što ujedno *ne znači (!)* da istraživanja moraju pošto-poto završavati pozitivističkim ishodima. Ona mogu završiti i na taj način da odgovor nije pronalazi i da rješenje nije moguće oblikovati – i to je rezultat, i to je odgovor, i to je orijentacija! Smisao bi upravo trebao biti usuditi se na pribavi novih rezultata i uvida ponuditi prijedloge za revidiranje postupaka ili za novo postupanje u ispitivanjima ili konkretnim situacijama/slučajevima, bez obzira na to radi li se o nekom preglednom istraživanju koje nudi nove poglede na sveze među fenomenima ili o sintetičkom istraživanju koje povezuje nekoliko istraživača, posebnih istraživanja, više metoda i niz perspektiva s ciljem zadobivanja posve novog odgovora na problem. Orijentacijski rezultati mjesto su sažimanja istraživanja, ukazivanja na nove činjenice, isticanja granica istraživanja, savjetovanja, formiranja prijedloga te otvaranja novih perspektiva i predlaganja daljnjih istraživanja. Orijentacijski rezultati do neke mjere jesu ono što bi se u standardnom modelu znanstvenog rada moglo nazivati »zaključkom«, ali ih se tako nipošto ne bi smjelo gledati. Oni prije odgovaraju kategoriji »rezultata«, no sama priroda problematike i pristupa koji je bioetičkim područjem zahtijevan traži od nas da upravo gore-opisani skup informacija tretiramo kao rezultat integrativno-bioetičkog istraživanja kao orijentacijskog istraživanja. Na koji će način istraživač to pripremiti mora ostati na odluci samog istraživača jer bi istraživač najbolje trebao razumjeti što je htio postići i kome je to namijenio s obzirom na izabrani problem.
7. *Zaključak.* U duhu uvriježenog oblika znanstvenog prenošenja znanja, zaključak bi trebao sadržavati završni osvrt na cjelokupno istraživanje. Ipak, nisam

siguran bismo li trebali slijediti obrazac koji se na općem planu znanstvene komunikacije nameće, a to je da zaključak mora sadržavati neku vrstu pregleda članka. Osobno ne vidim kakvog to smisla ima s obzirom na to da je funkcija sažetka da podastre takve informacije, što bi značilo da, premda sama riječ »zaključak« ima značenje i »zaglavka« i »sažetka«, dva puta damo isti sadržaj. Pretpostavljam, ako drugog izbora nema, da to valja napraviti, međutim, savjetovao bih da se zaključak iskoristi za promišljanje i predlaganje daljnjih koraka i isticanja problema koje bi još trebalo adresirati, odnosno za razmatranje daljnjeg smjera istraživanja i umrežavanja od strane samih autora istraživanja te savjetovanja i poziva kritike na ispitivanje problemskih dimenzija koje ostaju otvorene. Čini mi se da će načelna otvorenost i znanstvena kritičnost ne samo projekta nego i osoba koje projekt obogaćuju najbolje doći do izražaja identificiranjem ne samo pozitivnih aspekata i ne samo konkretno dobivenih rezultata i jasno danih prijedloga nego i identificiranjem nejasnih mjesta i slabih točaka pojedinih istraživanja, odnosno lociranjem ne-još-dovoljno-dobrih artikulacija i pristupa.

B5. Istraživačka metoda integrativne bioetike – zaključak

Htio bih svakako istaknuti da je prethodno izlaganje u glavi B služilo oblikovanju općeg okvira i glavnih smjernica te je popratna rasprava za smisao imala otkloniti osnovne nedoumice oko metodologije. U trenutnoj fazi uvjeren sam da dublju eksplikaciju ne mogu provesti. Konkretni problemi interakcije u danom prijedlogu te daljnja eksplikacija elemenata i etapa moći će se ustanoviti tek nakon što se prijedlog pokuša sprovesti. Potreban je izvjestan broj nad-disciplinarnih istraživanja i projekata preko kojih bi se metoda iščistila i učvrstila, a pri tim nastojanjima preporučio bih da se konzultira iznimno koristan priručnik o transdisciplinarnim istraživanjima u kojemu se, uz probleme ovdje naznačene, upućuje na razne prepreke i metode razrješavanja na planu (privremenih) (ne)kompatibilnosti metoda i ciljeva disciplina.¹⁹⁶ Iz moje perspektive, pokušao bih sprovesti najmanje jedno istraživanje prema predloženim smjericama i mjerilima te na metodologijskom planu motriti komplikacije na koje bih naišao, s ciljem predlaganja daljnjih rješenja.

Zaključak

Integrativna bioetika ne može postati opća predmetna paradigma znanstvenog djelovanja zato što, unatoč iznimnosti svoje širine, ne može zadirati

¹⁹⁶ M. Bergman i dr., *Methods for Transdisciplinary Research. A Primer for Practice.*

u područja koja zahtijevaju specijalistička istraživanja te iz kojih se rezultati ne dobivaju uvođenjem drugo-disciplinarnih perspektiva. Utoliko takvo što ne bi trebalo ni pomišljati. Također, o platformi integrativne bioetike ne treba razmišljati kao nečemu što ne dopušta monoperspektivna istraživanja kao takva, ili kao o nečemu što ne dopušta druge oblike bioetike – to bi bilo katastrofalno i poražavajuće za ono što model može postići – nego kao o nečemu što je detektiralo opsežan skup *kompleksnih problema* za koje postoji način nošenja kako je ocrtan njenom metodologijom. Ovim sam istraživanjem htio opravdati razloge za logiku i smjer razvoja integrativne bioetike te potaknuti na razmatranje mogućnosti njenih kapaciteta putem metodskog predložka, poradi čega sam nastojao, ujedno u želji da izbjegnem mogući govor u prazno, dati dovoljno različitih primjera istraživanja.

No ako bismo za transformativnu svrhu u integrativnoj bioetici mogli potražiti jednu stvar, onda je to nastojanje da kreira pozadinsko uporište nove medijacije znanstveno-kulturnog djelovanja. Smisao nije da se 'svi bave integrativnom bioetikom', nego da integrativno mišljenje pronađe svoj put kao princip znanstveno-kulturnog života, a integrativna bioetika u tome može pomoći. Njenu se konceptualnu platformu tim bolje može iskoristiti što s višeg polazišta krećemo na skali kompleksnih problema na istraživačkom planu, ali i što se tim više pozicioniramo na hijerarhiji organizaciji znanosti, obrazovanja i kulture kao pogonskih organizma sastavljenih od pojedinaca i postupaka kojima se rad opredmeće i održava jer, prisjetimo se, smisao integrativne bioetike nije tek u znanstvenom radu nego se rubovima djelatnosti prelijeva u jezera najprije ne-istraživačkog, a zatim i kulturnog života. U konačnici, rijetko si koja znanost dopušta sustavno kritičko okretanje k samoj sebi putem interakcije sa svim drugim aktivnostima života i, samim time, investiranjem energije u daljnji razvoj integrativnog mišljenja (i integrativne bioetike) možemo postići i pripomoći instauraciji zabludjelog znanstveno-kulturnog gibanja globalnog društva, naime zato što kroz ovakve modele hoćemo gledati i razgovarati s cjelinom. Potrebno je, međutim, u to imati vjere. U najmanju ruku, vjeru ćemo održati i zadobiti usudom živućeg razvoja integrativne platforme mišljenja i djelovanja u službi povratka zajedničkog, biotičkog smisla.

MARKO KOS

Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu

Bioetika, kritička pedagogija, andragogija – prema novoj paradigmi znanja¹

Sažetak

Integrativna bioetika kao orijentacijska disciplina novost je na svakoj od diskurzivnih razina. Unutar znanstvenog diskursa postavlja se pitanje može li zadovoljiti kriterije postavljene znanostima tehnološkog doba. Kao sudionica akademskog diskursa traži finalnu afirmaciju na razini institucije, dok na društveno-političkoj razini još uvijek nastoji ukazati na mogućnost suradnje između znanstvenih i ne-znanstvenih perspektiva i stvoriti platformu za novu vrstu informiranog političkog djelovanja. Zbog svoje ideološke neopterećenosti primorana je stremiti što boljoj razradi i razjašnjenju svog koncepta kako bi ostavila što manje prostora kritici od strane ideološki pregnantnih znanstvenih pristupa. Unutar skupine društveno-humanističkih znanosti, kao zanimljiva platforma za kritiku suvremene znanosti raste kritička pedagogija i njoj bliske andragoške teorije. Stvaranjem veze između kritičke pedagogije, i njoj svojstvenih mehanizama, s integrativnom bioetikom otvara se novo mjesto za poimanje uloge znanosti u suvremenom društvu i njena odnosa spram »živog«. Rad nastoji prikazati probleme suvremene znanosti i razmotriti moguća konceptualna rješenja za njihovo nadilaženje.

Potreba za novim poimanjem znanosti, a tako i novom paradigmom znanja, proizlazi iz želje za nadilaženjem postojećih okvira znanosti. Kako bi se raskrčio put prema mjestu na kojem je zahtjev ove prirode opravdan, razmatranje započinje kratkim »upozorenjem na« i »upoznavanjem s« ideološkom opterećenošću suvremene znanosti. Ponavljanje argumenata kojima dovodimo u pitanje mogućnost znanosti, koja nadilazi korporativne i socio-političke interese – zaslužne za njenu ideologizaciju – postavlja njihove autore u nezavidnu poziciju. Autore koji su nerijetko ukazivali na devastirajuće posljedice znanosti po čovjeka, prirodu i »živo« općenito.

Kritički osvrti na suvremenu znanost dolaze iz različitih smjerova, kako prirodnih, tako i društveno-humanističkih znanosti. Unutar druge skupine, to jest, društveno-humanističkih znanosti, kao zanimljiva platforma za kritiku raste kritička pedagogija; Polje koje nastoji stati na kraj »staroj znanosti« u sa-

¹ Dijelovi ovog članka preuzeti su iz diplomskog rada: Marko Kos, *Integrativna bioetika i problem njena znanstvenog statusa*, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2013.

mom korijenu – školskoj klupi. Autorima koji predstavljaju referentna mjesta u kritici suvremene znanosti – koji ujedno u svojoj definiciji »općih mjesta« rijetko dobivaju novo čitanje – kritička pedagogija dodala je svježije teorijsko lice i upute za primjenu u praksi. Praksa za kritičku pedagogiju pokriva širok spektar djelovanja svojstvenih različitim diskurzivnim razinama, no za ovu raspravu valja je ograničiti na obrazovanje mladih i odraslih, mogućnost stvaranja orijentacijskog znanja i transformativni potencijal. Kritička teorija koja, zajedno za svojom praktičnom stranom, posjeduje prijeko potrebnu emancipatornu dimenziju za nadilaženje tradicionalnog poimanja znanosti, ulogu znanja i znanstvenog monoperspektivizma. U konačnici, stapanjem kritičke pedagogije, i njoj svojstvenih mehanizama, s integrativnom bioetikom otvara se novo mjesto za poimanje uloge znanosti u suvremenom društvu i njena odnosa spram »živog«.

Izbrzana povijest znanstvene brzopletosti

Integrativna bioetika kao orijentacijska disciplina novost je na svakoj od diskurzivnih razina, i kao takvoj ne povjerava joj se postavljanje »teških pitanja«.

Može li znanstvena disciplina prožeta tehno-skepticizmom pronaći svoje mjesto u suvremenoj znanosti? Znanstveni diskurs postavio je bioetiku, kao i integrativnu bioetiku, na njeno pravo mjesto automatikom; Ona pripada »akademskoj ljevici«. Paul Gross i Norman Levitt u svojoj knjizi *Higher Superstition*, podnaslova *The Academic Left and Its Quarrels with Science*,² tvrde da se »akademska ljevica«, koja predstavlja veliki dio američke akademske zajednice, u suštini protivi znanosti. Pod »akademskom ljevicom« podrazumijevaju znanstvenike koji ukazuju na veliki utjecaj političkih i ekonomskih snaga na znanost i tehnologiju.³ Apsurdan stav svojstven postmodernom diskursu kojeg Gross i Levitt nastoje »razotkriti« široj znanstvenoj javnosti.

»Otkako je bomba eksplodirala nad Hirošimom, prestiž znanosti u Sjedinjenim Državama rascvjetao se kao oblak atomske gljive. Na školama i fakultetima studenti izabiru neku od znanstvenih grana kao svoju karijeru češće, nego ikada. Vojni budžeti namijenjeni znanstvenom istraživanju nikada nisu bili toliko veliki. Knjige i časopisi posvećeni znanosti tiskaju se u većem broju, nego ikad u povijesti.«⁴

² Paul R. Gross, Norman Levitt, *Higher Superstition: The Academic Left and Its Quarrels with Science*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, London 1998.

³ Zoran Primorac, *Uvod u filozofiju znanosti*, Fram-Ziral, Mostar 2005., str. 426.

⁴ Martin Gardner, *Fads and Fallacies: In the Name of Science*, Dover Publications, Inc., New York 1957., str. 3. Izvorno: »Since the bomb has exploded over Hiroshima, the prestige of science in the United States has mushroomed like an atomic cloud. In schools and colleges, more students than

Ovaj izvadak početak je poglavlja naslovljenog »U ime znanosti«,⁵ iz djela Martina Gardnera *Fads and Fallacies: In the Name of Science*, koje je za filozofiju znanosti od izuzetnoga značaja.⁶ Kao što je Gardner naznačio, znanost je svoju konačnu nadmoć nad društvom, kao i utjecaj na politiku, dokazala u Drugom svjetskom ratu. Sam znanstveno-tehnički diskurs odmaknuo se od posljedica nekontrolirane znanstvene znatiželje i zabranio prodor strujama i disciplinama koje bi preispitivale njegove granice i implikacije. Impotencija pri kontroliranju i umanjivanju štetnih posljedica atomskog oružja, njegovog učinka na čovjeka te prirodu u cjelini, prirodne znanosti nije okrenula u smjeru samoograničavanja, nego je rezultirala stvaranjem neprobojne ćelije – diskursa zatvorenog u samog sebe. Trnoviti put razbijanja ove ćelije rezultirao je brzim razvojem novih znanstvenih disciplina humanističke provenijencije, a kao područje sve većeg znanstvenog interesa nameće se područje koje će se kasnije nazvati »bioetika«.

»Ono što se danas naziva bioetikom nastalo je početkom šezdesetih godina dvadesetog stoljeća u Sjedinjenim Američkim Državama, i to ne kao znanstvena disciplina nego kao društveni pokret. Uzrokom nastanka bioetike može se smatrati ubrzani napredak znanosti i tehnike (prvenstveno u području biomedicinskih znanosti i kliničke medicine), odnosno novostečena moć u stvaranju, manipuliranju, održavanju i okončavanju života.«⁷

Znanstveno-tehnička revolucija koja je budućnost učinila realnijom, ali i u mnogočemu opasnijom, rezultirala je socijalnom revolucijom koja je uspjelela ugroženost prava društvenih grupa i kulturnih pod-grupa nametnuti kao probleme cijelog društva.⁸ Na području SAD-a, gdje su prve bioetičke institucije i uspostavljene, uočava se dezintegriranost društva uslijed Hladnog rata, odnosno straha od nove nuklearne katastrofe. Jedna od posljedica uvida u destruktivnu narav znanosti bio je strah od nekontroliranog razvoja fizike i kemije koji je zaprijetio gubitkom velikog broja mladih znanstvenika koji još uvijek nisu postali imuni na temeljna etička načela.

ever before are choosing some branch of science for their careers. Military budgets earmarked for scientific research have never been so fantastically huge. Books and magazines devoted to science are coming off the presses in greater numbers than at any previous time in history.«

⁵ Eng. *In the Name of Science*.

⁶ Usp. M. Gardner, *Fads and Fallacies*, str. 3. *Fads and Fallacies* jedno je od najcitiranijih djela filozofije znanosti i godinama referentna točka u tekstovima koji se bave pitanjem znanstvenog statusa različitih disciplina. Iako je doživjelo nekoliko izdanja, nije značajnije mijenjano na argumentativnoj razini, što nameće pitanje može li se to djelo nositi s pojmom znanosti današnjice.

⁷ Ivana Zagorac, Hrvoje Jurić, »Bioetika u Hrvatskoj«, *Filozofska istraživanja*, br. 111, god. 28 (2008), sv. 3, str. 601.

⁸ Iva Rinčić, *Europska bioetika: ideje i institucije*, Pergamena, Zagreb 2011., str. 37.

Rješenje problema s etičkim načelima i mogućim *prigovorima savjesti* dolazi kroz ideju neutralne znanosti i prenošenja krivice na društvo. Raspravu o naravi znanosti potaknuti će razmatranja Thomasa Kuhna. Kuhn je 1961. godine, u *Centru za napredne studije u bihevioralnim znanostima*⁹ počeo raditi na eseju o povijesti i naravi znanosti.¹⁰ Širina znanja koju je Kuhn imao kao znanstvenik, povjesničar, filozof znanosti i sociolog omogućila mu je da sagleda povijesni razvoj znanosti na nov način. Opće prihvaćen stav da je znanost samo-dovoljna, samo-opstojna i kumulativna dobio je konstruktivnu kritiku. Kuhnov esej bio je usmjeren rušenju mita o besprijekornoj znanosti, unutar koje do grešaka i nesuglasica dolazi samo zbog nesposobnosti pojedinih znanstvenika. Štoviše, tvrdi da znanstvenik nije pojedinac koji »predrasude ostavlja pred vratima svog laboratorija, sakuplja i ispituje čiste i objektivne činjenice te osjeća naklonost samo prema činjenicama«.¹¹

Nešto kasnije, u *Strukturi znanstvenih revolucija*,¹² Kuhn zaoštava svoj stav spram ideološke fiksiranosti i kreativne impotencije pojedinih znanstvenika te tvrdi da znanstvenici nisu hrabri avanturisti koji otkrivaju nove istine, već rješavatelji zagonetki koji rade u okviru već postojećeg i priznatog mišljenja. Time se u znanstveni proces uvodi pojam »općeg sustava vjerovanja« koji podupire rješavanje znanstvenih problema. Opći sustav vjerovanja naziva »paradigma«, a njegov odnos spram znanstvene paradigme doveo je u pitanje narav suvremene znanosti. No prije svega Kuhnov stav bacio je sumnju na pretpostavku o njejoj neutralnosti.¹³ Za njega paradigme predstavljaju određene tradicije¹⁴ – koje sa sobom donose određen set pravila i normi (bile one ptolomejska astronomija, kopernikanska ili Aristotelova dinamika u svojoj suštini, formalno i ideološki, isto su postavljene). Dakle, nova paradigma ne stupa na snagu mirnim prelaženjem preko stare paradigme, i uniformnim prihvaćanjem novog znanja. Ne postoji znanstveno tijelo koje jednoglasno prihvaća novu spoznaju i postavlja je kao mjerodavnu. Kuhn se u nastojanju da što preciznije dočara dinamiku i konfliktno okruženje unutar kojeg sama znanstvena revolucija nastaje poziva na tvrdnju Maxa Plancka:

»Nova znanstvena istina ne donosi se tako da uvjeri svoje oponente u njenu ispravnost, nego nakon što oni umru, nove generacije odrastaju s novom znanstvenom istinom.«¹⁵

⁹ Eng. *Center for Advanced Studies in the Behavioral Sciences*.

¹⁰ Thomas Kuhn, »The Function of Dogma in Scientific Research«, u: Alistair C. Crombie (ur.), *Scientific Change*, Basic Books, New York 1961.

¹¹ *Ibid.*, str. 347.

¹² Thomas Kuhn, *Struktura znanstvenih revolucija*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2002., str. 47.

¹³ *Ibid.*, str. 10.

¹⁴ *Ibid.*, str. 59–60.

¹⁵ Th. Kuhn, »The Function of Dogma in Scientific Research«, str. 348.

Tek odumiranje tradicije, predstavnika i zagovarača starih teorija, omogućuje »novo«. Termin »paradigma« usko je povezan s idejom »normalne znanosti«. Znanstvenici koji rade unutar paradigme koriste se njenim izvorima kako bi oplemenili teorije, objasnili podatke, ustanovili standarde i druge poslove za proširenje granica normalne znanosti.¹⁶ U oštroj suprotnosti s tradicionalnom slikom znanosti kao naprednog, postupnog i kumulativnog prikupljanja znanja utemeljenog na racionalno odabranim eksperimentalnim okosnicama, Kuhn je predstavio »normalnu« znanost kao dogmatski poduhvat.

Ovakav stav ima razorne implikacije po znanstvenu teoriju i njen razvoj, jer ako nove teorije, koje nastaju revolucijom i promjenom paradigme, prethodne teorije stavljaju u kategoriju iracionalnog, ili mitološkog, onda je zaključak koji slijedi taj da svakoj suvremenoj teoriji u budućnosti prijeti da u određenom trenu bude interpretirana kao dogmatska i iracionalna.¹⁷

U srpnju 1965. godine organiziran je *Međunarodni kolokvij o filozofiji znanosti*.¹⁸ Motiv kolokvija bio je sučeljavanje s Thomasom Kuhnom. Kolokvij je polučio suprotan efekt, i ne samo da nije uspio oboriti osnovne Kuhnovе teze nego im je dao stanovitu popularnost u širim znanstvenim krugovima. Kolokvij je prisustvovao i Paul Feyerabend – filozof znanosti koji će radikalizirati problem znanstvenih teorija.¹⁹ Za Feyerabenda znanstvene teorije su u istoj ravnini s bilo kojim drugim mitološkim, religijskim ili ideološkim stavom.²⁰ Kuhnova definicija »normalne znanosti« kao dogmatske navela je Feyerabenda da tu ideju dovede do kraja i pokuša pokazati da znanost nema samo elemente dogme nego da je i sama dogmatska.²¹

»Predstavnici moderne znanosti vjeruju da postoji identitet između uma i znanosti, identitet između religije uspjeha i morala, kao i tehnološkog napretka i humanosti. Oni su nesposobni kritički misliti o sebi, a zbog te nekritičnosti, prosvjetiteljstvo znanstvene racionalnosti, preobražava se u svoju suprotnost, u samoubilačku narcisoidnost, gdje najveća moguća sreća postaje tehnološki napredak koji se može zamisliti i bez uma – bez smisla i humanosti.«²²

¹⁶ Usp. Th. Kuhn, *Struktura znanstvenih revolucija*, str. 50–51.

¹⁷ Z. Primorac, *Uvod u filozofiju znanosti*, str. 431.

¹⁸ Kolokvij je bio organiziran kako bi se financijski i moralno potpomogao niz ustanova, među kojima su *British Society for the Philosophy of Science* i *International Union of History and Philosophy of Science*. Drugi motiv, ali mnogo važniji, bio je sučeljavanje s Kuhnom.

¹⁹ Paul Feyerabend, »How to Defend Society against Science«, u: E. D. Klemke, Robert Hollinger et al. (ur.), *Introductory Readings in the Philosophy of Science*, 3. izdanje, Prometheus Books, Amherst 1998., str. 54–65.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid.

²² Z. Primorac, *Uvod u filozofiju znanosti*, str. 431.

Filozofija znanosti i tehno-znanstveni konstrukt prezentiraju se kao prirodni saveznici. Prvotna želja za demarkacijom pretvara se u ukidanje suradnje znanstvenih i ne znanstvenih pristupa. Ignorirajući koncepte integrativnosti i transdisciplinarnost, kao novo sredstvo »borbe« protiv, ne samo diletantskih teorija, nego i ideoloških neprijatelja, koristi se pojam pseudo-znanosti.

Poteškoće s definiranjem pojma pseudoznanosti mogu se sažeti u dvije točke, gdje prvu predstavlja njegovo značenje, a drugu sam korisnik pojma preko namjere s kojom ga koristi. Michael Hagner, autor ove distinkcije, sažima tu tvrdnju u još jednostavniju, ali i indikativniju formulaciju. Taj »pojam govori više o onome tko ga koristi, nego o onome na koga se odnosi«. ²³ Pseudoznanost je pojam koji koristimo kada želimo nekoga diskreditirati, često se krivo interpretira, tj. kao *ne-znanost*, što dovodi do poistovjećivanja ne-znanstvenih perspektiva i disciplina, te integracije društvenih mehanizama i fenomena u znanstveni rad, s ezoterijom. Jednostavnijim riječima, kada se koriste prefiksi anti-, para- i pseudo- nastoji se stvoriti opozicija, odnosno postavljanje govornika kao »pravovjernika«. Osim što takva pozicija poistovjećuje ne-znanstveno i pseudo-znanstveno, pa tako i samu sebe dokazuje kao neinformiranu i pretencioznu, onemogućuje integraciju (kao i ozbiljno promišljanje) različitih sistema vjerovanja ili uvjerenja u diskurs koji bi na njih mogao biti upućen pri rješavanju nekog zadanog problema.

O pseudoznanstvenosti

Uzevši u obzir previranja oko znanstvenog statusa, na razini politike, ekonomije, znanstvenih preferencija, ideologije i drugih faktora koji mogu biti djelatni unutar diskursa, sociologija znanosti predlaže da se ne-znanstvene, pseudoznanstvene i znanstvene teorije po pitanju istinitosti promatraju kao simetrične. ²⁴ Simetrija ih osigurava od međusobnog narušavanja pravila diskursa koja vrijede unutar njihove domene, ali im ne priječi kolaborativna pretapanja ako za njima postoji potreba. To što postoje različite kulture znanja, ne znači da one nisu valjane ili primjenjive na nekom području. ²⁵ Važnost naglašavanja isprepletenosti političkog i znanstvenog ima dugu tradiciju i potrebno je na tu tradiciju uvijek iznova upućivati.

²³ Michael Hagner, »Bye-bye science, welcome pseudoscience? Reflexionen über einen beschädigten Status«, u: Dirk Rupnow, Veronika Lipphardt, Jens Thiel, Christina Wessely (ur.), *Pseudowissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2008., str. 21.

²⁴ Ibid., str. 9.

²⁵ Ibid.

Judenforschung ili »istraživanje Židova«²⁶ u vrijeme nacističkoga režima bila je legitimna akademska disciplina, iako danas vidimo i osuđujemo nje-
ne antisemitske momente. Ona u svoje doba nije bila ni moralno niti pravno
upitna.²⁷ Snaga kojom dominantni znanstveni diskurs, ojačan političko-eko-
nomskim faktorom, može diktirati uvjete znanstvenosti vidljiva je u tome što
Judenforschung za vrijeme svoje aktivne participacije u satnici njemačkih (i
austrijskih) sveučilišta nije mogao naići na otpor znanstvenika koji nisu bili
istomišljenici. Također, u razdoblju nakon rata, ni jednom znanstveniku, koji
je diplomirao, doktorirao ili dobio neku počasnu titulu zahvaljujući radu na
području te discipline, titula nije oduzeta. Nastavili su sa svojim radom, iako
su ratno razdoblje proveli baveći se antisemitskim pseudoznanstvenim radom
neizrecivih posljedica.²⁸

Pokušaji razgraničenja znanosti i pseudoznanosti imaju dugu tradiciju
koja se seže u osamnaesto stoljeće, točnije 1784. godinu, kada francuski kralj
Ludovik XVI. sastavlja komisiju od liječnika i članova Pariške akademije s
namjerom da rasprave o teoriji i terapijskim učincima *mezmerizma*.²⁹ Iako
rezultati nisu bili najjasniji, zbog nedostatka adekvatne metodologije, ovaj
slučaj predstavlja prvi primjer sistematičnog razmatranja statusa znanstvenos-
ti neke teorije kako bi se razlučila racionalna od iracionalnih učenja.³⁰ Pro-
blematičnost razmatranja pseudoznanosti ovisi o tome što smatramo znan-
stvenim unutar dominantnog znanstvenog diskursa – i kao takav, taj pojam
često je važniji za javnost i javnu diskusiju, nego za znanstvenu diskusiju.³¹
Javno odobravanje znanosti ili znanstvene discipline čiji status još nije defini-
ran može imati utjecaj na konačan rezultat, odnosno klasifikaciju discipline.
Hagner daje primjer Isisove klasifikacije³² u kojoj se kroz godine postepeno

²⁶ *Judenforschung* predstavlja posebno područje istraživanja karakteristično za početak dva-
desetog stoljeća. Ne možemo o tome govoriti kao o empirijskoj znanosti, iako je ona svoje osnove
tražila u biologiji i antropologiji, jer je bila zasnovana na rasističkim perspektivama. Ova istraživanja
poduzimali su teolozi, povjesničari, sociolozi, filozofi i pravnici, a predstavljala su jednu od polaznih
točaka antisemitizma na »znanstvenoj razini«. Vidi: Dirk Rupnow, *Judenforschung im Dritten Rei-
ch: Wissenschaft zwischen Politik, Propaganda und Ideologie*, Nomos, Baden-Baden 2011., str. 17.

²⁷ Dirk Rupnow, »Pseudowissenschaft als Argument und Ausrede. Antijüdische Wissenschaft
im Dritten Reich und ihrer Nachgeschichte«, u: D. Rupnow, V. Lipphardt, J. Thiel, Ch. Wessely
(ur.), *Pseudowissenschaft*, str. 280.

²⁸ *Ibid.*, str. 292–295.

²⁹ Pojam »mezmerizam« odnosi se na metodu »liječenja« Antona Franza Mesmera, poznatu i
kao »animalni magnetizam«.

³⁰ M. Hagner, »Bye-bye science, welcome pseudoscience? Reflexionen über einen beschä-
digten Status«, str. 25.

³¹ *Ibid.*, str. 26.

³² Punim imenom, »The Isis Current Bibliography« sakuplja i bilježi doprinose u povijesti zna-
nosti, te pokriva sve discipline. Vidi na: <http://isis.esrc.unimelb.edu.au/#/about> (22. 2. 2014.).

gubila rubrika pseudoznanosti, dok na kraju nije potisnuta na razinu pod-rubrike neke »matične znanosti« kao historijski podatak, ako su klasificirane discipline bile dokazane kao pseudoznanstvene. Hagner smatra da taj primjer dokazuje nestanak »velikog narativa« (*grand narrative*) pseudoznanosti.³³ Valja napomenuti kako neke od disciplina koje danas smatramo pseudoznanostima imaju veliku ulogu u povijesti znanosti, te da su neke od njih pridonijele njenom razvoju – najpoznatiji primjer predstavlja alkemija, te njen doprinos suvremenoj kemiji.³⁴ Unatoč gubitku relevantnosti unutar samog znanstvenog diskursa i nestanka »velikog narativa«, pojam pseudoznanosti ostaje djelatna na drugim razinama. Osamdesetih godina dvadesetog stoljeća, no čak i danas, pojam pseudoznanosti koristi se kao mjesto afirmacije »prave znanosti«, tj. ona se afirmira ako uspješno dokaže da je u opoziciji spram pseudoznanosti.³⁵ Pseudoznanost je djelatna na razini pojedinačnog znanstvenika, njemu bliskih suradnika i njegove ili njihove želje, gdje prvotna intencija razgraničenja znanosti i pseudoznanosti gubi svoj objektivni karakter.

»Znanost stoji bliže mitu no što bi neka filozofija znanosti htjela priznati. Ona je jedan od mnogih oblika mišljenja, koje je čovjek razvio, ali ne nužno i najbolji. Glasna je, drska i upadljiva. Temeljno bi trebala biti promišljena samo u očima onih koji su se već odlučili za određenu ideologiju, ili prihvatili znanost, bez da su ikada propitali njene prednosti i nedostatke...«³⁶

Feyerabend, koji je i autor ovog citata, ne tvrdi da znanosti ne trebaju metode i pravila, nego da što su ta pravila rigidnija, to znanost postaje manje produktivnom i njena ideološka strana postaje izraženija.³⁷ Vrijedi postaviti pitanje moraju li sve nove znanosti, proto-znanosti, znanosti u povojima, prolaziti pedeset godina afirmacije ili moraju nositi status pseudoznanosti dok ne dokažu svoju znanstvenost.³⁸ Možemo li dopustiti pojam *simetričnosti*, preko kojeg neka »pseudoznanost«, u ovo kontekstu znanstvena disciplina koja se još uvijek nastoji dosljedno fundirati, kada dokaže svoju utemeljenost (ako je njena želja ulazak u diskurs empirijskih znanosti), može prijeći u drugi diskurs? Dobar primjer opetovanog pretapanja, iz pseudoznanstvenog u znanstveno, i obratno, jest psihoanaliza – koju smo donedavno doživljavali kao mrtvo, pseudoznanstveno polje.

³³ M. Hagner, »Bye-bye science, welcome pseudoscience? Reflexionen über einen beschädigten Status«, str. 29.

³⁴ Ibid., str. 32.

³⁵ Ibid., str. 33.

³⁶ Paul Feyerabend prema: M. Hagner, »Bye-bye science, welcome pseudoscience? Reflexionen über einen beschädigten Status«, str. 37.

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid., str. 40.

»Eric Kandel, Karen Kaplan-Solms, Mark Solms i Gerhard Roth bez oklijevanja kažu da neke od pretpostavki psihoanalize nisu stvar prošlosti, nego označavaju budućnost neurologije...«.³⁹

Hagnerov citat predstavlja odličan primjer aktualnosti nekih »pseudoznanosti« za znanost današnjice, i to ne samo kao historiografski podaci, nego i budući projekti.

Jack Mezirow i transformativnost

Stati na kraj proizvoljnom etiketiranju kada je u pitanju znanstvenost, ali i stvoriti generacije drugačijih znanstvenika, može se kroz obrazovanje i odgoj u drugačijem ključu, od onog svojstvenog tehno-znanstvenom diskursu. Jedan od modela učenja koji bi to omogućio osmislio je Jack Mezirow i nazivamo ga teorijom transformativnog učenja. Teorija transformativnog učenja odnosi se na dubinsku i strukturalnu promjenu u obrascima mišljenja i djelovanja pojedinca.⁴⁰ Dva bitna momenta teorije transformativnog učenja su kritička refleksija nad postojećim pretpostavkama i kritički diskurs kojem pojedinac pristupa kako bi razmotrio epistemičku narav problema i istinitosnu vrijednost alternativnog rješenja.⁴¹ Transformativna teorija nastoji razumjeti kako dolazi do problema i ponuditi konstruktivno rješenje. Usmjerena je na rješavanje problema koji se događaju na misaonoj razini pojedinca, a nekritičko prihvaćanje ideološki opterećenih sudova predstavlja upravo takav misaoni događaj. Daje nam oruđe za reagiranje protiv izvrnutih vrijednosnih sustava, razaznavanje znakova određenog diskursa, kao i njegovih mehanizama, prepoznavanje opresivnih momenata stvarnosti i potragu za alternativnim točkama gledišta – u obrazovanju, svakodnevnom životu, ali i znanosti. Omogućuje pomak prema novom značenjskom okviru – inkluzivnijem, samorefleksivnom i koji integrira iskustvo pojedinca i zajednice.

Utjecaj na Mezirowljevu teoriju transformativnog učenja imali su Kuhnov pojam paradigme (1962.), Freireov pojam konscijentizacije (1970.) i Habermasov pojam domene učenja (1971., 1984.). Kuhnov koncept paradigme dao je osnovu samoj transformativnoj teoriji. Jack Mezirow, Kuhnov pojam »paradigme« naziva značenjskim okvirom.⁴² Transformativna teorija operira s velikim brojem pojmova uzetih iz različitih tradicija. Kada Mezirow govori o

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Jack Mezirow, »Transformative Learning: Theory to Practice«, *New Directions for Adult and Continuing Education*, 74/1997, str. 5.

⁴¹ Andrew Kitchenham »The Evolution of John Mezirow's Transformative Learning Theory«, *Journal of Transformative Education*, god. 6 (2008), sv. 2, str. 106. U naslovu postoji pogreška. Ime oca teorije transformativnog učenja nije *John* Mezirow nego *Jack* Mezirow.

⁴² Eng. *frame of reference*.

značenjskoj perspektivi⁴³ on podrazumijeva opći značenjski okvir, kao što je pogled na svijet ili neka osobno zadana paradigma koja uključuje naša uvjerenja i ciljeve. Dok je značenjski okvir najlakše pojasniti kroz dva momenta koji ga tvore: *Navike uma i stav* ili *stajalište*. Navike uma su apstraktni, široki, orijentaciji služeći, obrasci mišljenja, osjećanja i djelovanja konstruiranih kroz skup kulturnih, političkih, društvenih i ekonomskih kodova.⁴⁴ Pretpostavimo li da su suvremeno društvo i iz njega proizlazeća znanost sami dezorijentirani ili su na putu da izgube mogućnost produciranja znanja koje osigurava orijentaciju, razmatranje andragoške teorije koja pokušava ponuditi rješenje za transformaciju negativnih »navika uma« gotovo je imperativ.

Transformativno učenje uključuje i značenjske okvire koji sabiru navike uma i značenjske perspektive koje vode do transformacije već postojećih perspektiva. Proces koji u konačnici može rezultirati stvaranjem platforme za razvoj prema novoj paradigmi znanja promjenom načina na koji pojedinac doživljava znanje i svijet oko sebe.⁴⁵

Uvođenjem koncepata Paula Freirea u svoju teoriju, Mezirow joj dodaje mogućnost nadilaženja problematičnog konvencionalnog pojma obrazovanja. Freire je povezoao tradicionalni model obrazovanja s »bankarskim modelom učenja«, odnosno, model u kojem nastavnik polaže informacije na studente koje smatra vrijednima da prime dar znanja. Problem koji Freire vidi u takvom obliku obrazovanja je u tome što studenti postaju ovisni o nastavnicima i ne uče misliti *sami za sebe*. Studenti postaju vjerne kopije svojih učitelja i profesora. Što studenti više rade na pohrani depozita koji su im povjereni to manje razvijaju kritičku svijest. Svijest koja bi mogla rezultirati njihovom intervencijom u svijet, odnosno ne razvijaju oruđe koji bi im omogućilo transformaciju svijeta.⁴⁶ Freirov lijek za ovu vrstu ovisnosti o »drugome« je koncijentizacija. Koncijentizacija predstavlja razvoj svijesti koja ima dovoljno moći da mijenja realitet. Jedna od definicija koncijentizacije je »učenje percepcije socijalnih, političkih i ekonomskih kontradikcija«⁴⁷ kako bi pojedinac imao oruđe za djelovanje protiv opresivnih elemenata stvarnosti.⁴⁸ Humano i kreativno obrazovanje koje podaruje navikom da pojedinac misli kritički.

⁴³ Eng. *meaning perspective*.

⁴⁴ Edward W. Taylor, »Transformative Learning Theory – An Overview«, str. 6. Dostupno na: http://www.calpro-online.org/eric/docs/taylor/taylor_02.pdf (22. 2. 2014.).

⁴⁵ A. Kitchenham »The Evolution of John Mezirow's Transformative Learning Theory«, str. 107.

⁴⁶ Ibid., str. 107–108.

⁴⁷ Mônica Mazzer Barosso, »Reading Freire's Words: Are Freire's Words Applicable to Southern NGOs«, Dostupno na: <http://eprints.lse.ac.uk/29193/1/IWPI1Barroso.pdf> (22. 2. 2014.).

⁴⁸ A. Kitchenham »The Evolution of John Mezirow's Transformative Learning Theory«, str. 107. Ibid., str. 107–108.

Tako pojmljeno učenje je uvijek političko u svojoj naravi, bez obzira poimaju li učenik i nastavnik ono političko u svom odnosu. Što intenzivnije možemo ući u stvarnost, što je bolje razumijemo i što je naša orijentacija u njoj bolja, to je značajnije možemo mijenjati. Koscijentizacija i promjena u navikama uma predstavljaju vrijedan alat za dekonstrukciju ideološki opterećenih diskursa, odnosno predstavljaju mehanizam za nadilaženje ideje neutralne znanosti, tehno-znanstvenog dogmatizma i stvaraju okosnicu za iznalaženje ideje znanosti koja neće nastupati destruktivno spram »živog«.

Treći za Mezirowa bitan mislilac je Habermas. Habermas je naglasio važnost komunikacije kako bi došli do razumijevanja koje »nije samo relacija jednog subjekta prema nečemu u objektivnom svijetu«. ⁴⁹ Komunikacija predstavlja relaciju između govorećih i djelatnih subjekata čiji odnosi su složeni i dinamični te mogu biti iznimno produktivni. Habermas je predložio tri domene učenja, tehničku, praktičku i emancipatornu – kasnije će ih nazvati instrumentalna, dijaloška i samorefleksivna. ⁵⁰ Za razumijevanje transformativne teorije vjerojatno nam je najbitnija posljednja, emancipatorna (samorefleksivna) domena. Emancipatorno učenje je introspektivno jer se odvija kroz auto-refleksiju. Prema toj ideji Mezirowljevju transformaciju perspektive možemo definirati kao emancipatorni proces postajanja kritički svjesnim *kako i zašto* psiho-kulturne pretpostavke postavljaju način na koji vidimo sebe i naše odnose. ⁵¹ Rekonstituirajući tu strukturu dopuštamo inkluzivniju i selektivniju integraciju doživljaja i djelovanja na temelju novog razumijevanja.

Ova teorija učenja, koja rezultira stvaranjem kritičkog subjekta, ne rigidno formiranog, nego otvorenog, razbija očekivanja koja tehno-znanstveni diskurs ima od znanstvenika – sadašnjih i budućih. Govorimo o sposobnosti nadilaženja monoperspektivizma i subjektu koji traži više od uporabnog znanja.

Orijentacijsko znanje i tehničke kulture

Jürgen Mittelstraß⁵² u knjizi *Znanost kao oblik života (Wissenschaft als Lebensform)*, indikativnog podnaslova *Govori o filozofskim orijentacijama u znanosti i na sveučilištu*, znanost definira kao »poseban oblik društvene djelatnosti u kojem se stvara znanje, a sveučilište kao mjesto na kojem se ono

⁴⁹ Ibid., str. 108.

⁵⁰ Ibid., str. 109.

⁵¹ Ibid., str. 110–112.

⁵² Usp. Marko Kos, »Od Fritza Jahra do integrativne bioetike«, *Filozofska istraživanja*, br. 133–134, god. 34 (2014), sv. 1–2, str. 233.

stvara i posreduje«. ⁵³ Pritom uočava kako je pala u zaborav izvorna ideja prema kojoj znanost i sveučilište nisu samo institucije koje proširuju znanje, nego i institucije koje pružaju orijentaciju u društvenom životu. ⁵⁴ Štoviše, može se konstatirati da je u modernim industrijskim društvima, koja Mittelstraß naziva »tehničkim kulturama« (*technische Kulturen*), gotovo u potpunosti nestao orijentacijski oblik znanja. ⁵⁵ Mittelstraß utvrđuje pojamovnu razliku između (parcijalnog) »znanja o ovladavanju prirodom i društvom« i (univerzalnog) »znanja o orijentiranju u prirodi i društvu«, što se vrlo jasno sažima u kategorijalnom diferenciranju između *Verfügungswissen* (uporabno, instrumentalno ili tehničko znanje) i *Orientierungswissen* (orijentacijsko znanje). ⁵⁶

Kako bismo pojam orijentacijskog znanja približili, potrebno je prikazati što on jest i koje su implikacije ovog pristupa znanju. Znanost je, kaže Mittelstraß, poseban oblik društvenog rada, djelovanja, koji se odnosi na stvaranje i sakupljanje »znanstvenog« znanja, gdje sveučilište i fakulteti ne bi trebali predstavljati samo mjesto »napretka znanosti« već i institucije orijentirane na život zajednice. ⁵⁷ Kroz svoje djelo Jürgen Mittelstraß želi uputiti kritiku »modernoj« znanosti i način na koji poimamo visoko obrazovanje, kao i ulogu u koju zauzimaju u životu zajednice. ⁵⁸ Spomenutim institucijama nužno je istaknuti dvije njihove prvotne zadaće – koje su u procesu prilagodbe kretanjima suvremenog tehno-znanstvenog društva pale u zaborav: upućivanje na nedostatak samorefleksije znanosti, kao i na kritiku spomenutih institucija, ⁵⁹ koje su direktno umiješane u promoviranje znanstvene univerzalnosti nad društvenom partikularnošću. ⁶⁰

Moderno, ili bolje rečeno suvremeno, industrijsko društvo oslanjajući se na tehničke kulture producira samo parcijalno uporabno znanje ⁶¹ o prirodi i društvu, zanemarujući spomenuto orijentacijsko znanje ⁶² u prirodi i društvu. Znanost pod paradigmom tehničke i znanstvene racionalnosti degenerira kri-

⁵³ Jürgen Mittelstraß, *Wissenschaft als Lebensform: Reden über philosophische Orientierungen in Wissenschaft und Universität*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982., str. 7.

⁵⁴ Ante Čović, »Integrativna bioetika i pluriperspektivizam«, u: Velimir Valjan (ur.), *Integrativna bioetika i izazovi suvremene civilizacije*, Bioetičko društvo u BiH, Sarajevo 2007., str. 70.

⁵⁵ Usp. M. Kos, »Od Fritza Jahra do integrativne bioetike«. U članku obrađujem, na sličan način, pojam orijentacijskog znanja u svrhu opširnijeg pojašnjenja metodologije integrativne bioetike.

⁵⁶ A. Čović, »Integrativna bioetika i pluriperspektivizam«, str. 70.

⁵⁷ J. Mittelstraß, *Wissenschaft als Lebensform*, str. 7.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Usp. M. Kos, »Od Fritza Jahra do integrativne bioetike«, str. 233.

⁶⁰ J. Mittelstraß, *Wissenschaft als Lebensform*, str. 7.

⁶¹ Ibid. (njem. *partielles Verfügungswissen*).

⁶² Ibid. (njem. *universales Orientierungswissen*).

tičke i orijentacijske potencijale.⁶³ Mittelstraß tvrdi da ono što je relevantno nije nužno i utjecajno. Znanost kao političko-ekonomski, odnosno proizvodni faktor i znanost kao orijentacijski faktor ne idu uvijek zajedno kad su u pitanju tehničke kulture.⁶⁴ Vrlo je važno otvoriti pitanje znači li napredak tehničkih kultura i njima paralelnog tehno-znanstvenog konstrukta ujedno i napredak na društvenoj razini – napredak u međuljudskim odnosima.⁶⁵ Društvo orijentirano prema tehnologijama ponaša se kao sustav odnosa između tehnologija, zanemarujući da društvo čine ljudi i njihovi međuodnosi.⁶⁶ Ako društvo promatramo kao odnos među tehnologijama na putu smo prema tehnologizaciji društvenih odnosa, što nas stavlja u opasnost da samo društvo gledamo kao stroj.⁶⁷ Promatranje društva kao stroja, a ljudi, pojedinaca, u tom društvu kao dijelova te mašine, vodi dehumanizaciji s kojom se danas često susrećemo. Mittelstraßova prognoza o posljedicama tehničkih kultura po društvo, ostvaruje se kroz dominaciju tehno-znanstvenog diskursa, kao i pretvaranju intelektualnog rada (akumulacije i reprodukcije znanja) u robu, kao i fizičkog rada u zamjenjiv predmet – dehumanizirani dio mašine – proizvodnog pogona.⁶⁸

Ovdje nam ostaje otvorenim što znači »orijentirati se«, pa odgovor treba potražiti na drugom mjestu:

»Orijentacija je subjektivna, objektivnoj prethodna spoznaja, a epistemološki rezultat orijentacije je istinitost, tj. ono što smatramo istinitim iz subjektivnih razloga.«⁶⁹

Mišljenje ovdje nastupa kao pojmovno i orijentacijsko djelovanje, kao teorijski i praktički razum.⁷⁰

Razmotrimo li povijest i historijat ljudskog djelovanja, kao i sam odnos spram znanja, vidimo da nije svaka spoznaja ono što nazivamo »jasnom spoznajom«,⁷¹ odnosno kada se ne radi o nabranjanju i bilježenju razlika unutar

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ibid., str. 12.

⁶⁵ Ibid., str. 13. Tako je ovaj koncept mišljen kod Francisa Bacona, ali možemo ga prepoznati i u tehničkim kulturama.

⁶⁶ Ibid., str. 14.

⁶⁷ Ibid., str. 16.

⁶⁸ Usp. M. Kos, »Od Fritza Jahra do integrativne bioetike«, str. 234.

⁶⁹ Izvorno: »Erstens, Orientierung ist ein subjektives, der objektiven Erkenntnis zugrundeliegendes Prinzip; zweitens, das epistemische Resultat der Orientierung ist ein Fürwahrhalten aus subjektiven Gründen«. Christiane Schildknecht, »Argument und Einsicht. Orientierungswissen als Begründungswissen«, u: Werner Stegmaier (ur.), *Orientierung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005., str. 139–140.

⁷⁰ Možemo reći da Mittelstraß izvorno govori o »pojmovnom radu« i »orijentacijskom činu«: »Denken also aufgefaßt als begriffliche Arbeit und als Orientierungsleistung, als theoretische und praktische Vernunft.«

⁷¹ Spoznaja koja je proizašla iz zadovoljavanja uvjeta korespondencije i adekvacije.

određenog problematskog okvira. Najbolja artikulacija proizlazi iz težnje k perspektivnom shvaćanju (uvidu) odnosno kada se ne radi o »istini«, nego o kontekstom zadanom važenju i adekvaciji.⁷² Orijentacija⁷³ se primjenjuje kada ne govorimo o dokazno-teorijsko-argumentativnom zasnivanju, nego kada se pitanje unutar rasprave odnosi na orijentaciju, odnosno kada se umjesto umnog i razumskog razlučivanja traži rasuđivanje.⁷⁴ Pri »orijentaciji« bitan moment predstavlja filozofsko mišljenje, jer se zadaća filozofije nalaže kao čišćenje mišljenja, odnosno zadaća filozofije nisu »filozofske rečenice«, nego njihovo objašnjenje i/ili pojašnjenje.⁷⁵ Postoji praksa bezuvjetnog i ne-reflektiranog poistovjećivanja objektivnih razloga s argumentima od važnosti.⁷⁶ U užem smislu orijentacijsko znanje ne označava pozitivno raspoloživo znanje, nego predstavlja znanju prethodeću razinu pojmovne jasnoće i za subjekt važne razloge.⁷⁷

U potrazi za novom paradigmom

Nadilaženje okvira postojeće znanosti predstavlja izazov ponajviše zbog preopterećenih pozicija suvremene filozofije znanosti i nedostataka u sustavu formalnog obrazovanja. Samo novo promišljanje ovih kategorija otvorilo bi mjesto za razmatranje konstitucije i naravi suvremene znanosti u jednom holističkom i pluriperspektivnom smislu. Znanost kojoj nisu strani zahtjevi bioetike i lišena je pritiska na suradnju s političkim tijelima kao i uvažavanja korporativnih interesa, te interesa posebnih društvenih skupina. S obzirom da ona sama proizlazi iz društva, vrijeme je da se u društvo i vrati. Ideal neutralne znanosti odstupio je od svog značenja i pronašao se na strani koja je u opoziciji spram društva. Možemo tvrditi da neutralna znanost čak i ne postoji, a tvorevini koju nazivamo znanošću, kao i društvu koje je producira, potrebna

⁷² Usp. M. Kos, »Od Fritza Jahra do integrativne bioetike«, str. 234. Sintagma koju koristim, »kontekstom zadana adekvacija«, napušta tradicionalno pojmljen pristup spoznaji i »koketira« s relativizmom, ali ne veže se za njega, nego nastoji otvoriti novi put prema perspektivističkom poimanju spoznaje.

⁷³ Njem. *Orientierung*. Orijentacija se u ovom kontekstu ne odnosi samo na »puko orijentiranje«, nego je pojmljena u Mittelstraßovom ključu.

⁷⁴ Ch. Schildknecht, »Argument und Einsicht«, str. 151.

⁷⁵ Ibid., str. 144.

⁷⁶ Ibid., str. 142.

⁷⁷ U njemačkom originalu Schildknecht je ne naziva samo *prethodećom* razinom nego i *fundirajućom* razinom pojmovne jasnoće. Izvorno: »Im strengen Sinne bezeichnet Orientierungswissen also überhaupt kein positiv verfügbares Wissen, sondern markiert die der Wissensebene vorausgehende und die fundierende Ebene begrifflicher Klarheit und subjektgebundener Gründe.« Ibid., str. 152.

je transformacija ka oslobađanju od ideološki pregnantnih utjecaja bez obzira na smjer iz kojeg dolaze u nadi da volja za znanjem može postati volja za životom i u korist života samog.

Teorija transformativnog učenja predstavlja se kao jedan od modela koji bi mogao zamijeniti ili barem dopuniti suvremene obrazovne procese i omogućiti inkorporaciju bioetičkih načela i saznanja u obrazovni program. Teorija transformativnog učenja kao platforma za stvaranje orijentacijskog znanja otvara novo mjesto za raspravu o navikama uma suvremenog čovjeka kao »znanstvenika«, ali i živo biće koje djeluje na druga živa bića.

Ekološke posljedice krize identiteta sveučilišta

Sažetak

Mnogi su aspekti ekološke krize povezani s poremećenim akademskim odnosima u sveučilišnoj zajednici ili uzrokovani njima. Sustavna fragmentacija znanosti na (sub)discipline i rasipanje znanja po poljima i područjima razaraju komunikaciju, strukturu i identitet sveučilišta (*universitas* = cjelina, zajednica). Narušena cjelovitost poslanja i djelovanja sveučilišta uzrokuje, uz ostalo, laboratorijski autizam i hermetična istraživanja te umanjuje odgovornost znanstvenika. Pristup ekološkim problemima zahtijeva integrativno promišljanje, upravo ono koje je izgubljeno parcelizacijom sveučilišta. U izlaganju će biti prikazani primjeri koji povezuju ekološke incidente s neredom akademskih odnosa.

Pod pritiskom politike (kroz institucije ministarstva, kroz implementaciju Bolonjskog procesa, političkim nametanjem popisâ znanstvenih prioriteta) i tržišta (u formi transfera tehnologije, zahtjevâ za patentima, intelektualnim vlasništvima ili financijskim spregama s naručiteljima istraživanja), pod pritiskom profita, projekata, taštine i interesa, sveučilište, u Hrvatskoj i u svijetu, napušta svoju misiju – brigu o teoriji.¹ Teorijsko promišljanje stvarnosti posebnost je, privilegij, ali i odgovornost akademskog života. Teorija je znanstvena kontemplacija, motrenje zbilje bez ikakva interesa ili koristi, motrenje objekta u njegovoj cjelovitosti. Teorija je temeljni sadržaj sveučilišta, njegova ideja i identitet. Stoga kriza teorijskoga izaziva i predstavlja krizu identiteta sveučilišta.

Teoretičari su ljubitelji mudrosti (grč. *philosophoi*), a mudrost je uvid u cjelovitost zbilje kao takve. Za razliku od zanatske znanosti koja se zadovoljava fragmentima, parcijalnim perspektivama, izoliranim detaljima, modelima ili projektnim ciljevima, sveučilišna znanost traga za osnovnom strukturom istine – za cjelovitošću, za sintezom znanja, za organskom cjelinom. Za spoznaju mozaične slike svijeta potrebni su, doduše, fragmenti, ali oni nisu dovoljni. Upravo sveučilište ima privilegij i odgovornost njegovati teoriju kojom proučava cjelokupnost stvarnosti. Sveučilište »učí sve«, a sveukupnost se

¹ Ivica Raguž, »O teoriji i sveučilištu nekoć i danas«, *Diakovensia*, god. 19 (2011), sv. 3, str. 383–391.

znanja ne mjeri profitom, već slobodom. Nažalost, danas je teorija na sveučilištu marginalizirana; sveučilište odustaje od potpore teoretičarima, posebno u području prirodnih znanosti koje su postale opsjednute pragmatizmom, djelo-tvornim, svrhovitim, funkcionalnim, što se može nazivati terorom korisnosti.

Jedan od razloga napuštanja teorije skriva se i u razorenoj formi sveučilišta koje je prestalo biti cjelina, odnosno zajednica (lat. *universitas*). Univerzalna se institucija (profesora i studenata) raspala na odjele, zavode, istraživačke grupe, projekte, centre izvrsnosti; na nepovezane fragmente, odvojene mentalnim barikadama i često ućahurene u laboratorijskom autizmu. Znanje koje se proučava i podučava na sveučilištu nije više teorijsko, nije integrativno, niti cjelokupno, već se raspršilo po disciplinama, poljima i znanstvenim područjima. Odnos, kao temeljna stvarnost zajednice, te komunikacija među fakultetima reducirani su na zajednički financijski izvještaj pri nadležnim ministarstvima.

Dakle, dijagnoza modernog sveučilišta je jasna: zbog poremećaja u sadržaju (teorija) i strukturi (zajednica), sveučilište proživljava krizu identiteta. Jedna od posljedica ovakve krize identiteta sveučilišta je, među ostalim, ekološka kriza. Dezintegrirana institucija znanja koja nije sposobna baviti se teorijom nije spremna niti za recepciju ekološke misli. Pojava ekološke misli relativno je nova paradigma (izgubljene) teorije. Ekologija pretpostavlja teoriju, misao o univerzalnosti. Ekologija je područje razmišljanja o strukturi i dinamici odnosnoga. Ekologija, ali ne kao znanstvena disciplina u reduciranom biološkom diskursu, pretpostavlja osjećaj i brigu za sveukupnost, cjelovitost i kompleksnost. Proučavanje mreže odnosa u prostoru i vremenu otvara neograničene horizonte istraživanja, čiji se rezultati u konačnici nužno prožimaju. Ekološki, holistički pristup stvarnosti upravo je antiteza poremećenom sveučilišnom odnosu prema teoriji.

Jedan primjer nove ekološke misli, koju moderno sveučilište nije moglo prihvatiti, jest opus Rachel Carson sažet u njezinoj knjizi *Nijemo proljeće*.² Njezino je djelo »zelena biblija«, referentna točka za promišljanje o odnosima u životnom prostoru. Nitko ozbiljan, tko želi razumjeti složenost zaštite okoliša, ne može ignorirati to djelo. Već samim naslovom knjige ona želi izbjeći napasti znanstvenog redukcionizma: »nijemo proljeće« kao estetska posljedica agrokemijskoga razvoja. Njezina knjiga nije knjiga o DDT-u, već o estetiци kolapsa: zbog pohlepe za profitom, zelena revolucija koristi sredstva iz vojnog skladišta, truje kukce DDT-om, a otrovane štetočine pojedu ptice koje s nadolazećim proljećem više ne cvrkuću.

² Rachel Carson, *Silent Spring*, Houghton Mifflin, Boston 1962.

Hermetičnom dijelu sveučilišta Carson je odbojna jer njezina filozofija zaštite okoliša, koja se temelji na znanstvenim činjenicama, ujedno uvažava promišljanje lokalnog stanovništva, pretpostavlja moralnu odgovornost političara, industrijalaca i stručnjaka, zahtijeva interdisciplinarni i pluriperspektivan pristup u kojem iskustvo lovca, promatranje seljaka, zabrinutost domaćice ili stajalište znanstvenika imaju svoju posebnu vrijednost. Takva »renesansna« širina iritira fragmentirano sveučilište bez identiteta.

»Prirodni neprijatelji« Rachel Carson brane svoje feudalne posjede na parceliziranom sveučilištu i ne dopuštaju implementaciju ekološke misli u akademske prostorije ili laboratorije. Braneći interese napretka, koriste se argumentima *ad hominem*, pa govore o pseudoznanosti, šarlatanstvu, a Carson imenuju »svećenicom prirode«. No pojavili su se i pobornici Rachel Carson, koji raspisuju nagrade za zaštitu okoliša pod njezinim imenom, osnivaju agencije za zaštitu okoliša (EPA)³ i obilježavaju Dan planeta Zemlje. Zbog izgubljenog osjećaja za cjelovitost, ekološku misao pretvaraju u disciplinski derivat. Osnovani su nove odjele za znanosti o okolišu (»environmental sciences«) te institute poput »Rachel Carson Institute« na sveučilištu u Chathamu⁴ ili »Rachel Carson Center« na Sveučilištu Ludwig-Maximilian u Münchenu,⁵ na kojima je cjeloviti pristup stvarnosti u stalnoj napasti znanstvenog redukcionizma. U svojoj opsjednutosti disciplinama i fragmentacijom znanja – ekologiju su reducirali na biologiju i spriječili kontaminaciju te discipline teološkim, filozofskim, ali i kemijskim znanjem. Tako se i danas (i u Hrvatskoj) ekologija predaje (i istražuje) u okviru biologije, a ne, naprimjer, bioetike. Takvom nasilnom kompartmentalizacijom uzroci klimatskih poremećaja ili kemijska erozija pročelja neke katedrale, primjerice, nisu ekološke stvarnosti jer biolog, kao stručnjak za žive organizme, o njima nema što reći.

Ekološka posljedica krize identiteta sveučilišta, odnosno akademskog gubitka sadržaja (teorije) i strukture (zajednice), jest otpor prema zaštiti okoliša i eliminacija »holizma iz rektorata«. U akademskoj potrazi za financijskim sponzorima i pohlepi za parcijalnim publikacijama, zanemareno je zdravlje okoliša koji je postao kolateralna žrtva industrijskog progresa. Tu prazninu odgovornosti ispunit će zeleni aktivisti i Greenpeace, koji će na sebe preuzeti etiketu pseudoznanosti i šarlatanstva. U slučaju knjige *Nijemo proljeće*, ekološka posljedica je akademsko ignoriranje znanstvenih upozorenja i odgoda zabrane DDT-a, zbog čega su polja širom svijeta natopljena tonama otrova.

³ Jack Lewis, »The Birth of EPA«, *EPA Journal*, studeni 1985. Dostupno na: <https://archive.epa.gov/epa/aboutepa/birth-epa.html>.

⁴ <http://www.chatham.edu/rachelcarson/>.

⁵ <http://www.carsoncenter.uni-muenchen.de/index.html>.

S malom zadržkom, zbog sveučilišta bez identiteta, DDT je zabranjen 1972. godine. Točno deset godina trajala je ekološka kriza na poljima širom svijeta, zbog teorijske dezorijentacije na sveučilišnim parcelama.

Ekološka je kriza indikator sveučilišne krize. Akademski otpor prema interdisciplinarnom, integralnom promišljanju koje karakterizira ekološku misao i brigu o stvorenom, otkriva patologiju institucije bez identiteta. Teško je očekivati obnovu nakupine fakultetskih feuda prema, naprimjer, Newmanovoj ideji sveučilišta.⁶ Sveučilište je ireverzibilno disocirano. Tek je moguće nadati se i podržati stvaranje neformalnih supstrukture i akademskih inicijativa u kojima se njeguje tradiciju i identitet sveučilišta.

⁶ John Henry Newman, *The Idea of a University*, 1852.

Eubiozija: bioetika »dobrog života« kao dio integrativne bioetike

Sažetak

Zahvaljujući bioetičkom senzibilitetu, u svijetu je razvijena svijest da o životu valja razgovarati sa svima koji imaju što za reći, kao i o kvaliteti života, a kako bismo svi zajedno mogli graditi kulturu života i pokušati ostvariti dobar život (*eubiozija*). Drugim riječima – *oblikuje se moralna svijest o vrijednosti života, njegovu očuvanju kao i nerazdvojna veza između života i slobode*. Tamo gdje se vrijeđa život, vrijeđa se i sloboda. Pogotovo nam je u današnje doba važna etička dimenzija – kad su se pojavili vidni *bioetički problemi bolesnih, hendikepiranih i starijih osoba* kao i njihova dostojanstva.

Rješavati probleme tih osoba nisu pozvani samo liječnici, medicinske sestre i socijalni djelatnici, već svi ljudi i čitavo društvo. Smatram da bismo svi morali služiti životu i skrbiti o njemu. Služenje životu jest osnovna vrednota i načelo *bioetike skrbi* koju nazivamo *eubiozija*.

Eubiozija je jedan od novijih termina kliničke bioetike, što ga je prvi uporabio Franco Pannuti 1978. godine, a označava kvalitetu kojom se označava dostojanstvo života ili »dobar život« što znači »život u dostojanstvu od prvog do posljednjeg daha«. Pojam se sastoji od dvije grčke riječi (*eu* = dobar + *bios* = život), a navedeni profesor postavio ga je kao osnovni princip solidarnosti.

Eubiozija je tako postala i kulturološki pojam, tj. postala je neka vrsta *kulture života* i nije ostala samo medicinski i bioetički pojam, već je postala i *teološko-filozofski* pojam koji označava *zauzimanje za poštivanje i zaštitu života*. Sam pojam *kulture života* u suvremenu misao uveo je pokojni papa Ivan Pavao II., koji ga je prvi put izgovorio na svom putovanju u SAD 1993., kao i u enciklici *Evangelium vitae* iz 1995. godine. Izraz *kultura života* bio je spomenut i u američkoj politici. Prvi put spomenuo ga je bivši američki predsjednik George Bush za vrijeme predsjedničke kampanje 3. listopada 2000. godine.

Autor ga uvodi u *kliničku bioetiku* za sam pojam *skrbi, vrednote života i ljudskog dostojanstva*, nadasve u procesu rehabilitacije. Riječ je dakle, o životu i njegovoj vrijednosti od začeca do smrti, što nužno uključuje *medicinsku bioetiku, medicinsku skrb*, ali i rehabilitaciju i palijativnu skrb. To znači da pojam uključuje sve vrednote života koje valja osigurati svim ljudima za vrijeme trajanja procesa rehabilitacije ili kroz čitav njihov život. Stoga u bioetiku nužno valja uvesti i *terapeutsku dimenziju*, posebice osoba u rehabilitacijskom procesu. To nije samo opcionalno opredjeljenje pojedinca, već stav cijeloga društva.

Uvod

Zahvaljujući bioetičkom senzibilitetu, u svijetu je razvijena svijest da životu treba služiti. Istodobno, ljudi smatraju da o životu valja razgovarati sa svima koji imaju što reći, kao i o kvaliteti života, kako bi svi zajedno mogli graditi kulturu života i pokušati ostvariti dobar život kao zajedničku vrijednost integrativne bioetike. Drugim riječima, tragamo za zajedničkim »oblikovanjem moralne svijesti« o vrijednosti života, o njegovu očuvanju i o *nerazdvojnoj svezi između života i slobode*. Tamo gdje se vrijeđa život, vrijeđa se i sloboda.¹

Pogotovo nam je danas važna etička dimenzija jer su se pojavili ne samo *vidni bioetički problemi bolesnih i starijih* osoba, kao i njihova dostojanstva, već i ugroza života kao takvoga. Stoga se i razvija svijest, pogotovo u filozofsko-teološkim perspektivama bioetike, da bismo svi morali služiti životu i skrbiti o njemu.² Služenje životu jest osnovna vrednota koja bi mogla objediniti sva gledanja integrativne bioetike i postati njezino načelo pod pojmom *eubiozije*.³

Eubiozija je jedan od novijih termina kliničke bioetike, što ga je prvi uporabio Franco Pannuti 1978. godine, a označava kvalitetu kojom se označava dostojanstvo života ili »dobar život«, što znači »život u dostojanstvu od prvog do posljednjeg daha«. Pannuti je taj pojam skovao od dvije grčke riječi (*eu* = dobar + *bios* = život) i postavio ga kao osnovni princip medicinskog volontarizata i solidarnosti u sjevernoj Italiji.⁴

Eubiozija je tako postala i kulturološki pojam, tj. neka vrsta *kulture života*, koji nije ostao samo medicinski i bioetički pojam, već je postao i *teološko-filozofski* pojam, a označava *zauzimanje za poštivanje i zaštitu života*. Sam

¹ Usp. Ivan Pavao II., *Evangelium vitae – Evandjelje života*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1995., br. 96. *Evangelium vitae* je jedanaesta enciklika pape Ivana Pavla II., posvećena vrijednosti i nepovredivosti ljudskog života. Ona je odgovor na zahtjev kardinala okupljenih na Konzistoriju od 4. do 7. travnja 1991. da papa donese svoj pravorijek o svim gorućim pitanjima nove medicinske etike (bioetike). Službeno je izdanje na talijanskom jeziku i naslovljeno je: *Lettera Enciclica Evangelium vitae del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II ai Vescovi, ai Presbiteri e ai Diaconi, ai religiosi e alle religiose, ai fedeli laici e a tutte le persone di buona volonta' sul valore e l'invilabilita' della vita umana*, 25. 3. 1995., dodatak u *L'Osservatore Romano*, br. 76, 31. 3. 1995. Encikliku nadalje citiramo kao *EV*.

² Usp. *EV*, pogotovo zaključne brojeve enciklike.

³ Usp. Francesco Bellino, *Eubiosia: la bioetica della »buona vita«*, Città Nuova, Rim 2005.

⁴ Od 1985. godine *eubiozija* je postala i projekt dragovoljnog socio-sanitarnog pružanja kućne pomoći oboljelima od tumora (udruga ANT – Associazione nazionale tumori). Ova se udruga bavi i prevencijama u onkologiji, svojim istraživanjima i projektima, a bavi se i trajnom edukacijom u medicini (ECM) jer organizira seminare i tečajeve za sanitarne djelatnike. Organizirajući trajno životno obrazovanje, ova udruga popunjava teorijski i praktično eubioziju teško oboljelih pacijenata

pojam *kulture života* u suvremenu misao uveo je papa Ivan Pavao II. koji ga je prvi put izgovorio na svom putovanju u SAD 1993.:

»Kultura života znači poštivanje prirode i zaštitu Božjeg djela stvaranja. Na poseban način, znači poštivanje ljudskog života od prvog trenutka začeća do prirodne smrti.«⁵

Kultura života je i zauzimanje pozitivnog stava prema životu, stav da je život svet i da mu je tvorac Bog. To je i protivljenje postupcima i ponašanju koje djeluje destruktivno prema ljudskom životu poput rata, pobačaja, eutanazije, smrtne kazne, kontracepcije, umjetne oplodnje, kloniranja, eksperimentiranja i usmrćivanja ljudskih embrija, sakaćenja i mučenja ljudi. Spomenuo ga je potom i u enciklici *Evangelium vitae* 1995. godine:

»U našem današnjem društvenom kontekstu, obilježenom dramatičnom borbom između kulture života i kulture smrti, postoji potreba razviti duboki kritički osjećaj sposoban prepoznati istinite vrijednosti i autentične potrebe.«⁶

»Kultura smrti« pojam je koji u papinoj misli označava podupiranje pobačaja i eutanazije, a u širem kontekstu ponekad se upotrebljava i za pojam genocida (nacisti i komunisti nad protivnicima režima).

Stav Ivana Pavla II. možda je suviše pesimističan, ali ako pomnije promotrimo ovaj svijet, lako se uviđa da se nalazimo u vrtlogu različitih stavova, mišljenja i uvjerenja. Mnogi su zbunjeni i pitaju se zašto je tomu tako; što se to s nama zbiva? Sve to upućuje na činjenicu da živimo određenu *krizu kulture*, krizu koja pogađa našu egzistenciju u čitavosti, krizu koja obuhvaća sve oblike života, počevši od obitelji pa sve do država, naroda, ekosustava u kojem čovjek živi i ostvaruje sebe i svoje poslanje.

Tu muku *krize* prolaze naša književnost, moral, religija, sama znanost kao i tehnika. Ta je muka posljedica višeznačajnih *promjena i miješanja vrijednosti i vrednota*. Adriano Alessi, talijanski filozof, naglasio je da je to *muka prijelaza* iz jednoga svijeta koji još nije odumro u svijet kojemu se još ne vidi pravi razvoj. Taj je prijelaz toliko sveobuhvatan i sve nas plaši da gubimo svoj identitet, a s njim i svoju dušu.⁷

Već prije par stoljeća, umni Blaise Pascal napisao je:

»Postoje tri reda veličina: *veličina tijela ili fizičkih stvarnosti; intelektualna veličina ili veličina genija; moralna veličina ili veličina dobrote*. Za razliku od grčko-rimske

⁵ *Celebrazione eucaristica nel »Cherry Creek State Park« di Denver. Omelia di Sua Santità Giovanni Paolo II. Solennità dell'Assunzione della Beata Vergine Maria, Domenica, 15 agosto 1993.*

⁶ EV, br. 28.

⁷ Usp. Adriano Alessi, *Sui sentieri dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Las, Rim 2006., str. 7.

kulture, za razliku i od naše aktualne koja uzvisuje fizičku ljepotu i intelektualnu nadmoć, kršćanski etos prednost daje moralnim vrednotama, kao što su: *solidarnost, dostupibilnost, samodarivanje*.«

Prema Pascalu, kao i prema kršćanskoj prosudbi, nepismena starica koja se smiješi puna shvaćanja za tuđe slabosti, ili dječak koji na livadi bere cvijeće za svoju majku, vredniji su od nekog intelektualca koji govori, a da ni sam ne zna što, ili nekog znanstvenika koji je otkrio novu formulu, ali za svoju slavu i bogatstvo, a ne za dobro svijetu. Stoga i postoji izreka: »Divimo se geniju, ali samo se dobroti klanjamo«.

Zanimljiva je činjenica da Pascalove tri veličine postoje neovisno jedna o drugoj i da se često niti ne poznaju. Visoko obrazovani čovjek može nedovoljno priznavati nekulturnog olimpijskog pobjednika ili nedovoljno cijeniti zgodnu, ali ne i pametnu glumicu. Vrijedi i obratno. No takav je stav potpuno pogrešan. Istina, dobrota, ljepota i korisnost zapravo su dijelovi sustava koji se međusobno integriraju radi individualne ili socijalne dobrobiti. Jedno ne isključuje drugo, već se nadopunjava, ali tako da iznutra stvore hijerarhijsku ljestvicu. Samo tako se ne upada u banalnost i relativizam, što vodi prema nihilizmu i očajanju. Stoga se i može reći da je dobro da spektar vrednota bude što širi, ali i da istovremeno bude ukorijenjen u nekoj temeljnoj vrednoti koja bi trebala biti apsolutna i transcendentna. U našem slučaju to bi svakako trebao biti *život*.

Izraz *kultura života* bio je spomenut i u američkoj politici, i to u smislu socio-političkog poimanja bioetike, odnosno onog javne bioetike. Prvi put spomenuo ga je bivši američki predsjednik George W. Bush za vrijeme predsjedničke kampanje 3. listopada 2000. godine:

»Dakako da ova nacija može zajednički promicati vrijednosti života. Dakako da se možemo boriti protiv ovih zakona koji potiču liječnike ili im dozvoljavaju da oduzmu život starijim ljudima. Svakako možemo raditi zajedno na uspostavi kulture života pa će mladići koji misle da puškom mogu uzeti život svog susjeda shvatiti da Amerika nije tako zamišljena.«

Dakle, tri su različita čovjeka u različito vrijeme i u različitim kontekstima uputila na pojam *eubiozija*, i to:

- Pannuti u tipičnom pojmu palijativne skrbi (klinička bioetika);
- George W. Bush u socijalno-političkom kontekstu (javna bioetika);
- papa Ivan Pavao II. u teološko-pastoralnom kontekstu (teološka bioetika).

U ovom radu najprije tragamo za poimanjem *biosa* u kršćanskoj teologiji, da bismo, potom, donijeli njegov prvi vid palijativne skrbi i rehabilitacije.

1. Traganje za biosom

U traganju polazimo od poimanja bioetike kao znanosti nove epohe koja se prvotno usmjerava na život i smatra da ga treba čuvati i očuvati. To je polazna točka *teološke bioetike*, što ju je promovirao papa Ivan Pavao II. u svojoj enciklici *Evangelium vitae*. I teologija, baš kao i bioetika, usmjerava pažnju na društvo i na *bios* te promatra ljude i ljudska ponašanja, kao i sve ono što se događa u znanstvenim ustanovama i institutima, a ne zanemaruje ni političke i ekonomske mehanizme koji omogućuju razvoj života i čovjeka, ali ga mogu i ugrožavati i uništavati. Odatle i naglašena svijest u suvremenom svijetu da je *život u našim rukama*.

No teološki problem glasi: ima li život određenu zadaću i poslanje ili je njegova svrha samo čista i puka opstojnost bez ikakva usmjerenja i značenja? Još je veći etički raskorak u shvaćanju samog života. Za bioetiku život mora postati prvotna i najveća vrijednost, a *teološka* bioetika naglašava da je on vrijednost sâm u sebi jer je to život određene osobe bez ikakvih uvjeta i to prema Božjem naumu.⁸

Osnovni teološki problem sastoji se u teško prihvatljivoj činjenici da naš ljudski svijet ne odgovara iskonskoj Božjoj dobroti i nakani. Svijet je pun siromaštva, nasilja, tlačenja, nepravdi svih vrsta, trpljenja pravednih i nevinih, kao i uništavanja prirode oko nas.⁹ Zapravo, svaki naš govor o devastaciji svijeta i okoliša jest govor o ugrožavanju i uništavanju života (*biosa*). U tom je smislu zanimljiv nauk kršćanstva prema kojemu je Bog stvorio svijet i čovjeka, ali je i sve (sav život i razvoj) prepustio čovjekovoj upravi. Druga istina kršćanstva glasi: *Bog čovjeku nije dao nikakav radni program, već razum i slobodu da sam pronalazi i slijedi zakone i oblike života*. Time je sâm Bog sve stvoreno prepustio čovjeku i njegovu slobodnom djelovanju. Čovjek je tako dio svijeta, u njemu se otkriva i razvija. Svijet postaje kontekst njegove opstojnosti, bez čega čovjek i ne postoji. Sama Objava govori o podrijetlu i svrsi svijeta, ali i o čovjekovoj odgovornoj opstojnosti u njemu.

Danas teologija naglašava da je biblijski čovjek imao dvostruko iskustvo prirode: *iskustvo ovisnosti* i *iskustvo prijete*. Slično iskustvo nalazimo i kod drugih religija koje, za razliku od biblijskog čovjeka, prirodu sakraliziraju, dok biblijska vjera kroz svoj nauk o stvaranju prirodu desakralizira. Priroda je Božje stvorenje kao i sve ostalo (Post 1,28).

Čini se da je tradicionalna teologija zaboravila na taj kozmološki vid čovjeka i svijeta. Kršćanski su teolozi, osobito poslije Nicejskog sabora, svu

⁸ Usp. Luka Tomašević, *Bioetika iz teološke perspektive. Stjecište vjere, razuma i znanosti*, Pergamena, Zagreb 2014.

⁹ Usp. Joseph Ratzinger, »Relativismo problema della fede«, u: *Il Regno documenti* 1 (1997) 5.

svoju pažnju usmjerili na stvaranje »ex nihilo« radi borbe s metafizičkim dualizmom. Tako je stvaranje za tradicionalnu teologiju postalo *protološka*, a daleko manje *ontološka* činjenica (konstitutivni odnos s Bogom). A to je, zapravo, bilo odstupanje od kozmičkog *kristocentrizma*, što je kao posljedicu imalo razdvajanje stvaranja i spasenja. Stoga će i pastoralni zov naglasiti spasenje duše, a ne prirode i života, što ostaje po strani kao nešto izvanjsko.

Današnja teologija, pak, sve više naglašava ideju da je *čovjek* »slika Božja«. Bog je stvoritelj, a ako je čovjek njegova slika, onda on mora biti *sustvoritelj (concreator)*. Još kad se toj ideji pridoda augustinska ideja o »trajnom stvaranju«,¹⁰ onda se kršćanska teologija jasno približava duhu evolucije koja čovjeka prvotno gleda kao sustvoritelja u božanskom naumu stvaranja.

Tu je i govor Evanđelja, a u njemu se ističu riječi: »Ja dođoh da život imaju, u izobilju da ga imaju« (Iv 10, 10). U tom životu kršćanstvo vidi i onaj novi i vječni život koji se sastoji u zajedništvu s Ocem, na koji je milosno pozvan svaki čovjek u Sinu, djelovanjem Duha Posvetitelja. Baš u takvom životu dobivaju puno značenje svi vidovi i časovi čovjekova života. To je put ispravnog poimanja vrijednosti ljudskog života, koje se iskrivilo u društvu u kojem vlada kultura smrti.¹¹ Ne zabrinjavaju toliko nesnalaženja u konfliktnim moralnim situacijama koliko sama olakotnost djelovanja protiv života u redovitim prilikama i bez teških razloga. Čovjek u konfliktnoj situaciji nastoji iznaći pravo rješenje, i sama njegova zapitanost izraz je poštivanja života. Stoga više zabrinjava neobzirnost prema ikakvim moralnim zasadama, što u biti niječe svako moralno vrednovanje pojedinih ljudskih čina.

Korijeni takva poimanja nalaze se i u izopačenom shvaćanju slobode, koja ne poštuje svoju sastavnu vezu s istinom. No korijeni nisu ni samo tu. Još se više radi o pomračenju smisla Boga i čovjeka. Kultura smrti ne priznaje Boga kao Stvoritelja, a on je temelj ispravnog shvaćanja čovjeka, i to kao otajstveno drugog u odnosu na druga stvorenja.¹²

Ivan Pavao II. će jasno naglasiti da je *Evanđelje života* upravljeno upravo promicanju života:

»Život je uvijek dobro. To je intuicija ili čak iskustvena činjenica, i čovjek je pozvan usvojiti njen duboki razlog.«¹³

¹⁰ Začetnik ideje stvaranja u kršćanskoj teologiji je sv. Augustin pod pojmom »creatio continua«, a potom su ideju u filozofiju unijeli Newton i Leibniz. Usp. natuknicu »Creatio continua« u: Arnim Regenbogen, Uwe Meyer (ur.), *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Felix Meiner, Hamburg 2005. Usp. također 3. knjigu *Ispovijesti* Aurelija Augustina.

¹¹ Usp. EV, br. 17.

¹² Usp. EV, br. 22.

¹³ EV, br. 34.

Život koji Bog daje čovjeku daleko je više od samog postojanja u vremenu. To je penjanje prema punini života i to je klica postojanja koje nadilazi same granice vremena:

»Jer Bog je stvorio čovjeka za neraspadljivost i učinio ga na slavu svoje besmrtnosti.« (Mudr 2,23)

Tu se papa približio ideji svetoga Augustina koji je prirodu i život u njoj shvaćao kao nešto što je stvorio Bog, kao nešto mistično, te je smatrao da sve stvoreno nosi njegove tragove, sve pjeva svoju harmoničnu pjesmu Bogu koji sve nadilazi. Sve što postoji u sebi nosi biljeg prolaznosti i vremenitosti i na kraju svog vremena prestaje pjevati pjesmu svome Stvoritelju. Augustin u svojim *Ispovijestima* govori: »Mi nismo stvorili sami sebe, nego je nas stvorio Bog koji je zauvijek«. ¹⁴ To je taj tzv. *sakramentalni* stav kršćanstva prema prirodi koji se može naći kod mnogih srednjovjekovnih teologa.

Osam stoljeća poslije Augustina, sv. Franjo Asiški potpuno je preuzeo augustinsku ideju *pjesme stvorenja*. Premda je oko Franje stvorena čitava jedna mitologija, dvije stvari iz njegova života upadaju u oči u odnosu s prirodom i životom: *siromaštvo* i *jedinstvo sa svim stvorenim*. On u svojim *Pjesmama stvorenja* sve nazivlje braćom i sestrama: sunce i mjesec, zemlju i zrak, vodu i vatru, životinje i biljke, vlastito tijelo i samu smrt. Taj isti Franjo ulazi u mistični brak s *Gospođom Siromaštinom*. Taj Franjin stav, koji svoju potvrdu nalazi u legendama o govoru pticama i vuku iz Gubija, zasnovan je na osnovnom stavu: *sva su stvorenja jednaka jer su sva stvorena*. Samo shvaćanje Franjinog siromaštva ima i svoje dublje značenje od onog življenog. Kad biće sebe shvati kao stvorenje, kao nešto konačno i ograničeno, tj. kad shvati da ne postoji sâm po sebi i vlastitom snagom, onda se, doista, osjeća potpuno *siromašnim*. Biti siromašan u tom smislu postaje *definicija* stvorenja, a ne *deskripcija*. Istinsko siromaštvo, siromaštvo duha, postaje tako unutarjni razlog samog opstanka svakog pojedinog bića. I na tom temeljnom siromaštvu svih stvorenja temelji se i njihova *jednakost*. U tom smislu, čovjek nema nikakvu veću snagu bitka negoli životinja ili biljka, što ne znači da čovjek nije uzvišenije i dostojanstvenije biće po svojoj razumskoj naravi i kristološkom pozivu u povijesti spasenja. I Bog je čovjeku dao određenu ulogu u stvorenome, on je upravitelj, ali isto tako dobivenu ulogu ima i svako stvorenje. Pače, on je vrhunac Božjeg stvaranja, ali čovjek uvijek ostaje *stvoreno biće* i nikada ne može sam sebe stvoriti.

Tu se očituje i velika kršćanska ideja *stvaranja iz ničega* (*creatio ex nihilo*), koja nam ne govori *kako* je nastao svijet, već *zašto*. A na to se nadovezuje

¹⁴ Aurelije Augustin, *Ispovijesti*, 9: 10, 25.

vječno metafizičko pitanje: zašto je bolje biće negoli ništa? U tom smislu, ideja *creatio ex nihilo* ukazuje nam na osnovni stav *siromaštva* čitavog svemira i života jer oni u sebi nemaju unutarnji razlog opstojnosti. Franjo nije vidio nikakvo poniženje u tome da svako stvorenje nazove bratom ili sestrom.

Poput svetoga Augustina i sveti je Franjo postao svjestan da je jedini razlog opstojnosti svega čista Božja ljubav i da je sve njegov dar. Stoga i naglašavaju da stvorenje Bogu pjeva zahvalnu pjesmu. Taj Franjin stav *siromaštva* vezanog uz *bratstvo* jest u potpunosti kršćanski i duboko mističan.

Tu ideju izvršno je shvatio papa Ivan Pavao II. kada je sv. Franju proglasio zaštitnikom ekologije i postavio ga kao primjer pravog i punog poštivanja integriteta prirode i života, i to po njegovu stavu *bratstva* i *siromaštva*:

»Prijatelj siromaha, obljubljen od Božjih stvorenja, sve ih je pozvao – životinje, biljke, prirodne sile, kao i brata sunce i brata mjeseca – da časte i hvale Gospodina. Asiški nam siromah najbolje svjedoči da se možemo bolje posvetiti promicanju mira sa stvorenim ako smo u miru s Bogom. A mir sa stvorenjima nerastavljiv je od mira među narodima. Želim da nam njegovo nadahnuće pomogne da uvijek sačuvamo živ osjećaj bratstva sa svim dobrim i lijepim stvarima stvorenim od Boga svemogućega, i da nas podsjeća na tešku dužnost da ih poštujemo i pažljivo čuvamo, u sklopu šireg i većeg ljudskog bratstva.«¹⁵

Sv. Franjo je uspio pronaći ključ po kojemu se divio svemu stvorenome i ostavio nam poruku kako mu se približiti. Sve stvoreno ima u sebi svoju vrijednost i treba biti u suglasju sa stvorenim stvarima, imati srca za sve što živi:

»Franjo se u *nježnosti* približuje stvorenom. U svakom obliku postojanja ovozemaljske stvarnosti Franjo je promatrao djelo nevidljivoga Boga Stvoritelja, svako mu je stvorenje bilo stepenicom više na putu prema Bogu, objava Božjeg veličanstva, izvor hvalospjeva Bogu Ocu. Međutim, svijet za Franju nije jednostavno most do Boga. Svijet je mjesto na kojem slavimo Boga i kuća u kojoj susrećemo Boga.«¹⁶

Istinskim duhom poslušnosti stupa se u jedinstvo sa stvorenim i sa životom, i to je izvorna Franjina misao. Kad on želi biti *poslušan svima*, papi, biskupima, svećenicima, svim ljudima, svoj braći i svakom stvorenju, to nikako ne uključuje samo odnos pokornosti i služenja, već želi biti poslušan svima zato što svatko, pa i stvorenje, postaje sredstvo *Božjega glasa*. *Božji glas* je za Franju nešto što se mora čuti i odmah u djelo provesti bez ikakva razmišljanja, radikalno, kako je sve činio. U tom kontekstu treba shvatiti i njegovu izvršavanje svetog Evanđelja u doslovnom smislu. Tako za Franju i čovjek i

¹⁵ EV, br. 16.

¹⁶ Bože Vuleta, »Škola bratimljenja sa stvorenim«, u: *Visovački zbornik*, Franjevački samostan Visovac, Visovac 1997., str. 517.

stvorenje prenose Božju poruku koju on, budući da je u svijetu *prisutan*, pozornost sluša i ostvaruje.

Današnji čovjek na prirodu više ne gleda kao na nešto što je izišlo iz ruku Božjih, već kao na nešto što je tu samo od sebe. Stoga na prirodu gleda ili kao na nešto misteriozno i numinozno (Spinoza, Schelling) ili pak kao na slobodnu građu za svoja znanstvena istraživanja ili za svoju tehničku i ekonomsku upotrebu.

Uz takav pojam prirode moderno je razdoblje otkrilo čovjeka kao autonomni subjekt. On je i samoga sebe istragnuo iz Božjih ruku i postavio se kao apsolutni gospodar svoje opstojnosti i svega što ga okružuje.

Između tog odnosa prirode i subjekta stoji samo ljudska sloboda koja se ostvaruje kroz politiku, znanost, tehniku, ekonomiju i umjetnost, tj. kroz ljudsku kulturu. U modernom shvaćanju i ona je oduzeta iz Božjih ruku. Slika Stvoritelja prenesena je na čovjeka.

No ni pred naletom te suvremene čovjekove svijesti o sebi i o ulozi u svijetu kršćanstvo se ne želi povući, već i danas želi ući u dijalog te dati smisao ljudskoj opstojnosti – i u ovoj kulturi i u ovom vremenu. Kršćanska teologija danas jasno naglašava da je Bog prepustio stvoreno čovjeku i njegovu slobodnom djelovanju. Nakon što ga je stvorio, nije mu dao određeni moralni zakon niti politički i društveni program, već mu je dao razum i slobodu da sam pronalazi i slijedi zakone koji najbolje odgovaraju stvarnosti i oblike života usklađene njegovom svijetu i razvoju. Objava mu prije svega govori o podrijetlu i svrsi svijeta i odgovornoj čovjekovoj opstojnosti u njemu. Čovjek je tako dio svijeta, u njemu se otkriva i razvija. Svijet postaje njegov ambijent, tj. kontekst njegove opstojnosti, čovjek bez svijeta ne postoji.

Osim toga, čovjek je odgovoran za dobro i život u tom svijetu, kao i za njegovo trajno poboljšanje. Drugi vatikanski sabor jasno je naglasio da čovjek mora postati svjestan pozitivnosti zemaljskih stvarnosti.¹⁷ I čovjekovo spasenje nije samo spasenje duše i pojedinca već spasenje čovjeka, čovječanstva i svijeta. Na toj činjenici i počiva moralna odgovornost djelovanja u svijetu, koja nadilazi osobni bitak te prerasta u odgovornost kozmičkih razmjera i seže sve do granica ljudskosti.

Nova teologija stoga i naglašava da treba gledati i na »političku« i »društvenu« vrijednost stvaranja. Naime, po Knjizi postanka, čovjek je slika Božja ako je muško i žensko, tj. ako je biće osobnih međudnosa. Osobni Bog, Bog komunikacije, pred sebe stavlja čovjeka-osobu koji je kao takav bitno usmjeren na odnos s drugim (Bog, brat, priroda). Za razliku od grčkog čovjeka koji

¹⁷ Usp. dogmatske konstitucije Drugog vatikanskog koncila *Gaudium et Spes*, br. 69, 36, 34, 35, te *Lumen Gentium*, br. 12.

nastoji sve definirati, svemu odrediti bit i sve gledati odijeljeno i u ontološkoj perspektivi, biblijski čovjek nastoji *pričati* i opisivati svoje odnose (povijesna perspektiva). Stoga u Svetom pismu nikada nema nikakve definicije, ni Boga, ni čovjeka, ni svijeta, već samo serije priča koje govore o odnosima s Bogom, s čovjekom i sa svijetom. Čovjek je čvorište svih tih odnosa.¹⁸

2. Eubiozija u procesu rehabilitacije

Život ima svoju vrijednosti od nastanka do smrti, što nužno uključuje *medicinsku bioetiku*, *medicinsku skrb*, ali i rehabilitaciju i palijativnu skrb. No sâm pojam mogao bi se proširiti kao pojam *eubiozije*, kako bi obuhvatio i socijalno-političku bioetiku (javna bioetika) i onu teološko-pastoralnu. Ovdje donosimo samo *bioetiku rehabilitacije*.

Bioetika rehabilitacije

Već sama *medicinska etika* nije samo *znanje* (o bolestima, prevencijama, dijagnozama i terapijama), niti samo *znanje o onome kako* (djelatna sposobnost u pojedinom slučaju), već i *znanje o bitku* (prihvaćanje bolesnika kao osobe sebi ravne, shvaćanje ljestvice vrednota što je imaju i liječnik i pacijent, poštivanje života, prava i dostojanstva svakog čovjeka).

Stoga u bioetiku nužno valja uvesti i *terapeutsku dimenziju*, posebice osobâ u rehabilitacijskom procesu. To nije samo opcionalno opredjeljenje pojedinca, već stav cijeloga društva.

Uz nastanak i razvoj opće ili globalne bioetike razvila se i ona rehabilitacijska.

Kršćanski teolozi na Zapadu (posebice u SAD-u P. Ramsey i M. McCarthy) već su od početka sudjelovali i pratili nastajanje i razvitak bioetike i tako odredili njezinu ulogu u današnjem javnom diskursu. Religijski *aktivisti*, posebice oni u borbi za politička i ljudska prava, unosili su u društvo religijske i ljudske vrednote. Potom su teolozi, posebice katoličke inspiracije, počeli govoriti o *općem dobru* kao o tradicionalnoj istini katoličkog socijalnog nauka i počeli zahtijevati *integralnu* pravednost na području života i zdravstvenog osiguranja. U tom sklopu katolici progovaraju i o pravu embrija i fetusa na život, dok se istovremeno rađa katolički pokret *pro vita*.¹⁹

¹⁸ Usp. Giacomo Panteghini, *Il gemito della creazione. Ecologia e fede cristiana*, Messaggero, Padova 1992., str. 12–15.

¹⁹ Papa Ivan Pavao II. osnovao je Papinsku akademiju za život apostolskim pismom u formi »motu proprio«, pod naslovom *Vitae Mysterium*, 11. 2. 1994. Usp. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_19940211_vitae-mysterium.html.

Taj veliki pojam kršćanske tradicije ulazi u govor o *zdravstvenoj skrbi* (o rehabilitaciji) i o *pravednoj raspodjeli zdravstvenih resursa*. Prema pojmu pravednosti, ljudsko *zdravlje* postaje opće pravo svakoga čovjeka. Kršćanska pravednost upravo naglašava da su svi ljudi jednaki, bili oni siromašni ili bogati, te da imaju jednako pravo na liječenje. Stoga kršćanstvo naglašava da religijske i moralne vrednote ne pripadaju ni političkoj desnici ni političkoj ljevici, a siromaštvo, općenito gledano, može postati zajedničko polje djelovanja za sve djelatnike, konzervativce i liberalne.²⁰

Kršćanstvo postaje svjesno da ima nepresušne izvore spoznaja o životu, čovjeku i njegovu dostojanstvu, koji su sadržani u Bibliji i tradiciji, a koji afirmiraju čovjeka i život. Čovjek nije bilo kakvo biće, nego biće što ga je Bog stvorio za dijalog sa sobom,²¹ kao svoga sugovornika i sustvoritelja, a stvorio ga je na svoju sliku (*bogolikost* u istočnoj teologiji). Time čovjek posjeduje svoje ogromno dostojanstvo, premda uvijek ostaje stvoreno, ovisno i ograničeno biće. No, u Bibliji čovjek sebe spoznaje kao aktivno, kreativno i odgovorno biće. On nije apsolutni gospodar ni sebe, ni života u svijetu, već samo odgovorni upravitelj. Tako kršćanstvo uči da je Bog stvorio svijet i čovjeka i da je sve stvoreno prepustio čovjekovoj upravi.

Kršćanstvo u bioetiku unosi i svoj pojam *ljubavi*. Ljubav je počelo kršćanskog moralnoga života i bit same kršćanske objave u Kristu. Naime, Bog nas je prvi besplatno ljubio te smo i mi dužni ljubiti jedni druge (1 Iv 4,10), a vrhunac takve ljubavi pokazao je Krist kada je darovao svoj život za druge (Iv 15,13). Stoga je on za svakoga kršćanina prava »mjera« ljubavi. Po tom zakonu ljubavi kršćani se moraju i prepoznavati (Iv 13,35) i djela ljubavi postaju jedina istinska kršćanska preokupacija. Kršćanska ljubav je stoga i nazvana formom svih vrlina. Upravo na tu ideju se i naslanja *bioetika skrbi*, koja se najviše i razvila u kliničkoj asistencijskoj praksi, pogotovo u *rehabilitaciji*, te utjecala na shvaćanje pacijenta kao čovjeka-osobe i njegova osobnog dostojanstva.

Rehabilitacija: bioetičko shvaćanje

Problem rehabilitacije spada u područje *kliničke bioetike*, tj. one bioetike koja spaja onoga tko traži liječenje i ozdravljenje i onoga koji mu to pruža. Njihov odnos ne može i ne smije ostati samo profesionalan i mora poprimiti i druge oznake. Već je srednjovjekovna duhovna teologija govorila da je bo-

²⁰ Usp. Jim Wallis, *God's Politics: Why the Right Gets It Wrong and the Left Doesn't Get It*, Harper, San Francisco 2005.

²¹ Dogmatska konstitucija Drugog vatikanskog Koncila *Dei Verbum*, br. 10.

lesnik *Christus patiens*, a liječnik *Christus medicus*.²² Rehabilitacija, prema novom shvaćanju, zahtijeva da se izađe iz čisto kliničkog bioetičkog kruga liječenja i ozdravljenja te da se traži *ljudski pristup preuzimanja skrbi za osobu s posebnim potrebama* (invalid). Bolesnik prvotno traži ljudsku toplinu, lijepu riječ, ugodan prijem i spremnu volju da mu se pomogne.

Rehabilitacija je tek u posljednjim desetljećima ušla u bioetičko područje zanimanja. Za to postoje dva razloga:

1. postoji velika kompleksnost problema jer postoje i različite vrste *osoba s posebnim potrebama*, njihovih deformiranosti, ali i rehabilitacijskih tretmana;
2. *sustavna rasprava* o invalidnim osobama započinje tek 1970-ih godina, i to po izlasku prvoga izdanja *Enciklopedije bioetike*. Naime, i u rehabilitacijskim procesima započinje govor o *pacijentovoj autonomiji*, o *kvaliteti života*, o *pravednoj raspodjeli zdravstvenih sredstava*; a sve to povećava i činjenica sve većeg broja hendikepiranih osoba nastradalih u prometnim nesrećama, zbog produljenja ljudskog života, itd.

Naime, invalidne osobe su dugo vremena bile tabu-tema. Nije više riječ samo o *invalidu* već i o njegovoj *osobi*, o njegovu dostojanstvu, o njegovim potrebama i njegovim pravima.

Kut gledanja na te ljude mijenja se: i takvi bolesnici su *ljudi i osobe* bez obzira na to što su uvjetovani svojim bolestima ili nedostacima. Hendikepiranost nije više samo *objektivno negativna uvjetovanost* drugih, već je to postao i *naš problem*, tj. problem društva ili svih nas. Zbog toga smo svi pozvani ne gledati na njihovu nesposobnost, nego na njihovu *sposobnost ili mogućnost ostvarenja kvalitetnog života u društvu* jer su i oni, baš kao i svi drugi, članovi istog društva.

Upravo promjena te svijesti dovodi do shvaćanja *nove, istinske i ljudske rehabilitacije* kojoj je zadaća uočiti i preuzeti skrb o osobama s posebnim potrebama. Skrb za drugoga je početak *priznavanja vrijednosti drugoga*, ali i početak novog gledanja na ljude oko sebe, posebice na one s *posebnim potrebama*.

Time shvaćanje rehabilitacije doživljava veliku promjenu: ona nije više samo kurativni pojam i kirurški zahvat nad potrebnima, već postaje gledanje i prihvaćanje drugoga kao osobe koju valja rehabilitirati na globalan način s ciljem da i ta osoba postigne zadovoljavajuću kvalitetu svog života.

²² Usp. Luka Tomašević, »Bioetika u kršćanskoj tradiciji i sadašnjosti«, *Filozofska istraživanja* 18 (1998) 4, str. 775–791.

Pod rehabilitacijom se podrazumijeva skup terapijskih zahvata i skrbi (*cura*), kao i pomagala kojima je cilj potpuni ili parcijalni povratak izgubljenih sposobnosti (blagih, srednjih i teških) zbog urođenih ili stečenih patologija (neuroloških, kognitivnih ili stečenih), kao i procjene postojećih mogućnosti (osjetnih, motoričkih i psihičkih) kako bi se hendikepiranoj osobi omogućilo najbolje i najbrže uključivanje i integraciju u krug obitelji ili društva.²³

Riječ je, dakle, o procesu po kojemu osoba s posebnim potrebama preko skrbi o njezinim problemima i preko edukacije postiže što bolji nivo života (kvaliteta) na fizičkoj, funkcionalnoj, socijalnoj i emocionalnoj razini, tako da se na minimum svedu njezini operativni nedostaci. Rehabilitacijski proces podrazumijeva ne samo kliničke nego i psihološke i socijalne zahvate. On, dakle, ima više ciljeva: *pacijentovu autonomiju*, kao i *poboljšanje kvalitete njegova života*, te obuhvaća *njegovu motoričnost, govor i stjecanje određenih strategija* (kako samostalno upotrebljavati terapiju).

Proces rehabilitacije zahtijeva tim djelatnika, više instrumenata i tehnika. U tom smislu rehabilitacija je *medicinska disciplina* koja ima svoje teorijske temelje i praktičnu primjenu. Tako liječnička rehabilitacija (prevencija, smanjivanje ili potpuno izlječenje invaliditeta) prelazi u *socijalnu* kojoj je cilj da ukloni velike barijere povrijeđene tjelesnosti i da osobu dovede do tog stupnja da zna ponovno vrednovati svoje dostojanstvo, svoj život i da se uključi u obitelj, društvo i u posao.²⁴

Dokument »Provvedimento« (Trento i Bolzano) naglašava i korektnu primjenu rehabilitacijskih strategija radi uštede, da ne dođe do novih zahvata. Naglašava i to da se nužne zalihe u zdravstvu moraju praviti i na osnovu istraživanja o teritorijalnim i regionalnim potrebama i mogućnostima. Dokument smatra da svaki rehabilitacijski zahvat, prije nego što postane sveopći, mora biti dobro ispitan i znanstveno vrednovan. Naime, osobama i njihovim obiteljima ne smiju se davati lažne nade, a niti od njih zahtijevati materijalne pomoći za neke zahvate koji još nisu dovoljno ispitani. Rehabilitacija kao globalni proces integracije između sanitarnog i socijalnog sektora postaje bitan zahtjev koji mora vrijediti za sve građane.²⁵

²³ Usp. članke u *Archives of Physical Medicine and Rehabilitation* (1980.), *Hastings Center Report* (1987.) i *Encyclopedia of Bioethics* (1978.; 1995.). Na međunarodnoj razini važna je i *Deklaraciju o pravima hendikepiranih osoba* Ujedinjenih naroda iz 1975., kao i Vijeća Europe – ministarske konferencije iz 1984. godine.

²⁴ Usp. »Provvedimento Conferenza Permanente per i rappresentanti tra Stato, Regione, Provincia di Trento e di Bolzano, 7 maggio 1998«, u: *Gazzetta Ufficiale del 30 maggio 1998*, br. 124. Ovaj značajni dokument ne govori samo o odvijanju procesa rehabilitacije već i određuje profesionalne kompetencije, funkcioniranje mreže usluga i integraciju sanitarnog i socijalnog djelovanja.

²⁵ Ibid.

Postoje, dakle, u rehabilitacijskom procesu dva kruga: prvi je onaj neposredni koji je usmjeren na tijelo i bolesni organ, a drugi je znatno širi i obuhvaća čitavu osobu koju valja povratiti u obitelj, društvo i na posao. Stoga valja naglasiti četiri rehabilitacijska kruga:

- a) prvi se odnosi na bolesni organ i na njegovu nefunkcionalnost;
- b) drugi se odnosi na sekundarne i tercijarne štete;
- c) treći se odnosi na čitavu osobu, tj. na njezinu fizičku, psihološku, moralnu i duhovnu komponentu;
- d) četvrti se odnosi na društvo koje je pozvano da prevenira, da pruži sredstva, personal i strukture potrebnima, ali i da potiče volju svojih građana na *solidarnost*.²⁶

Konačno, valja naglasiti da rehabilitacija uglavnom obuhvaća fizičku nesposobnost, što znači da se ne odnosi direktno na senzorno hendikepirane (slijepce, gluhe), niti na psihičke i mentalne bolesnike, niti na drogirane i alkoholičare, već ona obuhvaća više fizički hendikepirane.

Temelji etičkih zahtjeva

Kad je riječ o rehabilitaciji, valja naglasiti da postoji više bolesnika i bolesti. Zapravo je svaki *ljudski hendikep* zaseban i poseban, počevši od slijepih pa sve do psihičkih bolesnika. Stoga i prvi *bioetičko-personalistički* zahtjev glasi: *svaki bolesnik s posebnim potrebama mora biti tretiran na njemu prihvatljiv i upriličen način*. Naime, u bioetici svaki čovjek ima osnovno pravo da bude tretiran kao osoba. To pravo se temelji na opće-ljudskim pravima.

Na tom pravu se temelji sljedeće:

- a) *Potpuno pravo hendikepirane osobe na ljudsko dostojanstvo*. Naime, dostojanstvo dolazi iz jednostavne činjenice da je pripadnik ljudskog roda. To se uključuje u *ljudska prava*, a eksplicitno je naglašeno u *Deklaraciji o pravima malodobnih osoba* OUN-a iz 1975. godine, kao i u *Deklaraciji o mentalno zaostalim osobama* iz 1971. godine, gdje se izričito tvrdi: »Mentalno hendikepirani ima sva prava u onoj mjeri u kojoj ih imaju i ostali ljudi«.
- b) Iz tog osnovnog prava proizlaze i neka druga prava kao što su:
 - *pravo na punu integraciju* hendikepirane osobe jer svatko ima pravo na obiteljski, socijalni, politički, ekonomski i religiozni život;

²⁶ Usp. Elio Sgreccia, »Bioetica, handicap e riabilitazione«, u: *Manuale di bioetica. Aspetti medico-sociali*, sv. II, Vita e Pensiero, Milano 1991., str. 379–380.

- pravo na *normalizaciju* života uz pomoć znanosti i medicine;
- *pravo na personalizaciju*, tako da svaki pojedinac bude tretiran na zaseban i individualan način te vrednovan u društvu prema svojim sposobnostima i mogućnostima.²⁷

Etički angažman

Jedan od prvih etičkih angažmana trebao bi biti *prihvatanje hendikepa*. To bi se trebalo odnositi na bolesnika, ali i na djelatnika koji mora stvoriti atmosferu da će rehabilitacija uspjeti i da će bolesnik povratiti svoje izgubljene sposobnosti.²⁸

Činjenica da tjelesnost tvori drugi *princip osobnosti* znači i to da se svaka trauma ili tjelesni nedostatak osjeća na području vlastitog jastva,²⁹ ali se ne mora odmah prihvatiti i integrirati. Stoga, ako se i ne uspije potpuno u tjelesnoj rehabilitaciji, od primarne je važnosti da osoba prihvati svoje ograničenje i da proširi svoje kreativne horizonte. Na ovoj razini nužno je razmisliti što zapravo znači zdravlje. Pogotovo je to važno danas kada je zdravlje postalo *dužnost i zadaća* društva.

Zdravlje nikako nije samo *nedostatak bolesti*. U toj koncepciji bolestan čovjek gubi svaki dignitet i postaje beskoristan. Stoga zadaća medicine i jest da ga ozdravi i vrati u stanje sposobnosti za rad i privređivanje. U tom smislu bolest je samo neugodni akcident u životu, koji valja ukloniti.

Svjetska zdravstvena organizacija nastoji pronaći definiciju i odrediti odgovornosti »za zdravlje svih«. Ona smatra da je zdravlje »kompletno dobro stanje«, i to »fizičko, mentalno i socijalno« te da nije samo »nedostatak bolesti«.

Tako je i medicina nekoć smatrala da čovjek mora *ozdraviti pod svaku cijenu i pobijediti bolesti*, a nije vodila brigu o bolesnoj osobi. Vladao je duh »zdravizma« pod svaku cijenu. Danas se taj koncept medicine i njezine uloge pomalo mijenja: ne liječi se bolest, već bolesnik, a on je osoba, čovjek koji ima svoje tijelo, osjeća je, ali i svoju duhovnu dimenziju. Njemu je potrebna *rehabilitacija* ili povratak u život obitelji, prijatelja i društva.³⁰

²⁷ Usp. Lino Ciccone, *Anziani e handicapati: due sfide alla società civile e alla comunità ecclesiale*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1987.; Lino Ciccone, *Salute e malattia. Questioni di morale della vita fisica*, Ed. Ares, Milano 1986.

²⁸ Robert S. Williams, Jr., »Ability, Disability and Rehabilitation: A Phenomenological Description«, u: *The Journal of Medicine and Philosophy*, 9 (1984) 1, str. 93–111.

²⁹ Usp. Virgilio Melchiorre, *Il corpo*, La Scuola, Brescia 1984.

³⁰ Usp. Javier Lozano Barragán, *Teologia e medicina*, EDB, Bologna 2001., str. 11–20.

Na osnovi toga razvilo se i jedno drugo, cjelovito gledanje na čovjeka i na njegov život. Prema tom gledanju lako se uviđa da su zdravlje i bolest sastavni dio života i svagdanjeg iskustva svih ljudi. Prema ovom viđenju zdravlje je kao *ekvilibrij*, i to ne statički nego dinamički jer je on *unutartjelesni*. Bolest je prekidanje tog *ekvilibrija* i nije samo *incident* nego i nova *prigoda* za traženje vlastitog *ekvilibrija*, i to kroz proces rasta, savjesnosti i odgovornosti za sebe i svoj rast.

U tom smislu, ozdravljenje postaje nova sposobnost svjesnog i slobodnog vrednovanja svoje vlastite životne energije koja je ponovno postala dostupnom. Dakle, zdravlje nije više samo dar nego i imetak koji se može izgubiti, ali i uvijek iznova tražiti i steći. Tako zdravlje postaje za svakoga *zadaća* i *dužnost*, određeni stil života koji se obogaćuje upravo preko etičke dimenzije te tako usklađuje i sve druge: *organsku*, *psihičku* i *ekološku*. U zdravlje tako spadaju i prehrana, uvjeti na poslu, stanovanje, zadovoljenje osnovnih potreba, što više nije *zadaća* medicinske znanosti.

Uz ovakvu koncepciju zdravlja, bolest je samo jedan njezin segment koji zahtijeva liječničku dijagnozu, pravu terapiju i skrb, kao i rehabilitaciju bolesnika, što otvara put k prevenciji koja je usmjerena na ono i onakvo ponašanje koje može i treba spriječiti svaki patološki nastup.

Stoga zdravlje štititi i promicati postaje *dužnost*, kako osobna tako i socijalna, koja se pretvara u pravi *zdravstveni odgoj*. Ova paradigma »zdravlja kao *ekvilibrija*« ne dovodi, dakle, u pitanje napredak medicine, znanstvenu provjeru, ali ni uspješnost rehabilitacije. Pače, u ovoj paradigmi i sama medicina dobiva novo svjetlo: *ona je ljudski prikladni odgovor na zdravstvene potrebe, ali nikako ne smije ostati na teoriji, već se mora približiti čovjekovim potrebama i »dopustiti« da čovjek razvija i druge svoje »osobne« mogućnosti.*

I na kraju valja istaknuti da bioetika u pojam zdravlja i rehabilitacije uvodi i neke nove, ne-medicinske pojmove te naglašava nužnu distinkciju između *hendikepiranosti* i *bolesti*.

Hendikepiranost, prema Svjetskoj zdravstvenoj organizaciji, pripada čitavom ljudskom rodu i ne smije se gledati samo *medicinski* (terapeutski i kurativno), nego valja gledati i na zapreke u društvu koje onemogućuju hendikepiranima uključivanje u život. To je pravi bioetički pristup koji postaje nešto moje, nešto osobno, moje opredjeljenje za ono što ne uvjetuju životne okolnosti, nego ja sam i moj vlastiti pristup hendikepiranosti i pomoći.

Franjevačka zauzetost za očuvanje dostojanstva i integriteta stvorenog

Sažetak

Pravi izazovi bioetike i početni žar za bioetiku koji su se otkrili na *VII. Danima Frane Petrića* (Cres, 1998.) nastavili su plamtjeti i nakon završenog simpozija, postignutih pravnih regulacija problematike genetički modificiranih organizama i osnivanja povjerenstva. Dapače, bila su to ishodišta ne samo za jednu novu bioetiku, bitno drugačiju od one koja se sve do tada poistovjećivala s novom medicinskom etikom, nego i za nove projekte koji su, sudeći po plodovima, bili vođeni integrativnim načelom.

Iz današnje perspektive, znanstveni simpozij *Odgovornost za život* koji je organizirao Franjevački institut za kulturu mira (osnovan 1995. godine), a koji se održao u Baškoj Vodi godinu dana kasnije, 1999. godine, možemo interpretirati kao svojevrsni dokaz razvoja bioetičkog senzibiliteta koji se širio zemljom tih godina na više planova, odnosno kao početak hrvatske teološke ili, preciznije, franjevačke bioetike u Hrvatskoj.

Spomenuti simpozij, ali i ostale aktivnosti ovog instituta, kao temeljnu zadaću imao je i ima promicanje mira i skrbi za stvoreno što ga čini važnim u razvoju bioetike u Hrvatskoj.

Možda je doprinos franjevačkog simpozija za razvoj integrativne bioetike implicitan, ali je zalaganje franjevaca, inspiriranih miroljubivošću svetog Franje, koje je tek nedavno dobilo veliko priznanje u konstituiranju europske bioetike, neosporno. Tome idu u prilog i brojne ranije franjevačke aktivnosti, među kojima se ističu djelatnosti franjevca Jure Radića i njegovog Instituta *Planina i more* u Makarskoj.

Oba ova franjevačka instituta doprinijela su borbi za očuvanje dostojanstva i integriteta stvorenog, što je nezaobilazno predmetno područje integrativne bioetike. Stoga u ovom radu podsjećamo na kulturnu, duhovnu i intelektualnu baštinu hrvatskih franjevaca koja je na tragu novijih bioetičkih strujanja; uspoređujemo dva ključna simpozija, filozofski simpozij *VII. Dane Frane Petrića* i franjevački simpozij *Odgovornost za život*, iznosimo na vidjelo neke zaboravljene franjevačke publikacije i institucije relevantne za povijest i razvoj bioetike u Hrvatskoj i tražimo nova mjesta dijaloga između institucija koje se na svoj specifičan i originalan način zauzimaju za očuvanje života i njegova dostojanstva.

Uvod

Nemoguće je u jednom radu obuhvatiti djelatnosti osamsto godina stare redovničke zajednice franjevaca, odnosno sve oblike i načine ne koje su tijekom povijesti pojedini franjevci, kroz različite projekte i ustanove, doprinosili čuva-

nju, zaštititi i promicanju dostojanstva i integriteta stvorenih bića. Bilo bi veoma teško to isto učiniti i kada bismo prostor ograničili na teritorij Hrvatske, pa čak i Dalmacije. Međutim, ističu se dva franjevačka instituta u kojima je ekofilija u franjevačkom duhu posebno došla do izražaja urodivši brojnim plodovima. Među njih možemo uvrstiti i franjevački doprinos senzibiliziranju hrvatske javnosti za bioetiku i bioetička pitanja, u čemu su oni bili svojevrsni »duhovni preteče«. To su Institut *Planina i more* u Makarskoj i Franjevački institut za kulturu mira u Splitu, čiji ćemo simpozij *Odgovornost za život iz 1999.* godine usporediti s godinu dana starijim filozofskim simpozijem *Izazovi bioetike*, a s ciljem da istražimo potencijalnu ulogu i mjesto ovih instituta u razvoju bioetike u Hrvatskoj.

Kulturna i duhovna baština fra Jure Radića

Franjevac Jure Radić, liturgičar i prirodoljubac, osnivač Instituta *Planina i more* u Makarskoj, utirući ekološki put¹ na strminama voljenog Biokova pozivao je okolno stanovništvo da upozna, voli, poštuje i čuva planinu i more, posebice život u njima. Kao redovnik i teolog, ovaj je franjevac, po uzoru na svetog Franju, u svim živim bićima vidio stvorenja Božja, svoju braću i sestre. Time im je priznavao dostojanstvo, preuzimao odgovornost za njih te očitovao potrebu skrbi i zaštite. Zapažati, doživljavati i unapređivati – bio je fra Jurin životni moto. Spojio je svoj redovnički poziv, teološko znanje, interes za prirodoslovlje te ljubav prema prirodi da bi preko njenih ljepota, preko viđenog, štovao nevidljivu stvoriteljsku stvarnost. Polovicom prošlog stoljeća Radić je govorio da »sve veći broj ljudi na bezbroj načina crpi iz prirode ne samo korist za tijelo nego i oduševljenje za duh«,² a ta zanesenost prirodnim ljepotama nosi sa sobom i težinu odgovornosti za očuvanje prirode. Ta je spoznaja vodila Radića prema uspostavi konkretnih ustanova i projekata. Bogatstva mora počeo je čuvati u Malakološkom muzeju u Makarskoj,³

¹ Ekološki put koji nosi naziv »Poučni ekološki put dr. fra Jure Radić« način je na koji se narod odužio fra Juri Radiću (1920.–1990.) koji se kao redovnik, profesor i zaljubljenik zalagao za očuvanje prirode. Put ima 15 kontrolnih točaka u prostoru primorskog Podbiokovlja i Zabiokovlja dugom 33 kilometra. Potrebno je 17 sati hoda da se prođu sve točke puta. Polazišna točka je rodna kuća fra Jure Radića, gdje stoji njegova izjava: »Iz ove kuće podoh na put znanja, mira, oduševljenja.«

² Nikola Radić, *Dr. fra Jure Radić*, Zbornik »Kačić«, Split 1998., str. 159.

³ Školjke izložene u Muzeju počele su se skupljati još 1957. godine, kada je fra Jure Radić s kolegom fra Franom Carevom okupio skupinu bogoslova s namjerom da započnu skupljanje školjki koje se mogu pronaći uz makarsku priobalje. Obrativši se redovnicima diljem svijeta, ali i kneževinama, institutima, sveučilištima i pojedinim znanstvenicima, skupljanje i razmjena školjki dosegla je nezamislive razmjere i učinila makarsku zbirku jednom od najbogatijih i najvažnijih na svijetu. Muzej je službeno otvoren 30. travnja 1963. Bili su prisutni brojni uglednici iz društvenog i kulturnog života Dalmacije. (Vidi više o povijesti nastanka i sadržaju Muzeja u: N. Radić, *Dr. fra Jure Radić*, str. 135–158.)

koji je osnovao, biljnom svijetu i endemskim vrstama divio se u biokovskom botaničkom vrtu, koji je uređivao, te Hortikulturnom rezervatu,⁴ a upoznavanje živoga svijeta Biokova i Podbiokovlja promicao je i kroz djelatnosti Instituta *Planina i more*, koji je utemeljio u okviru franjevačkog samostana u Makarskoj, u kojem je živio i radio. Nad spomenutim Institutom, koji je smatrao hramom molitve i znanosti, stajalo je uvjerenje ovog franjevca: »*Terrenis coelestia, divinis humana junguntur*« – »Nebesko se združuje sa zemaljskim, a božansko s ljudskim.«⁵ To je ujedno bio sažetak njegove cjelokupne aktivnosti. Stvoritelju se divio proučavajući životinje, posebno sklad, harmoniju i boje brojnih školjki, te endemsko biokovsko cvijeće, ali i drugo bilje koje je dokumentirao, arhivirao i fotografirao za buduće naraštaje.

U svom duhovnom sazrijevanju, a ne prirodoznanstvenom napredovanju shvatio je da mora proširiti područje svoga doživljavanja svijeta i da ga mora gledati u njegovoj cjelini.

»Osjetio sam da i na području religioznog života moram unijeti što više konkretnog. Stao sam se trsiti, da po onome što se vidi dođem do onog što se ne vidi.«⁶

Svojevrсно bogojavljenje vidio je u brojnim školjkama o kojima je pisao u knjigama *Blago mora* i *Lice mora*, a spoznaje do kojih je dolazio i koje je dijelio s prirodoslovcima iz Hrvatske i inozemstva navodile su ga na nova pitanja. »Koliko su ljudi svjesni da se po susretu s licem prirode zapravo susreću s licem beskrajnog Uzroka svih bića i pojava?« ili »Koliko se susret s licem mora i uopće s licem cjelokupne prirode (licem zemlje, licem zvjezdanog i oblačnog neba, licem beskrajnog kozmosa) odražava na čovjekovu licu, na njegovu duhu, njegovu cjelokupnom nastojanju i djelovanju?«⁷ – pitao se Radić.

Odgovore je tražio na raznim mjestima. Njegov hram bila je priroda, a učionica planina. Ta njegova zaljubljenost u prirodu, ali i suradnja s uglednim znanstvenicima u svijetu, rezultirala je prvim znanstvenim simpozijem *O prirodi biokovskog područja*, koji se održao od 8. do 10. listopada 1979. u Makarskoj, u organizaciji Instituta *Planina i more*.⁸ Akademik Tonko Šoljan vidio je u tom simpoziju korak u napredovanju prirodnih znanosti općenito i

⁴ Biokovski botanički vrt osnovan je odlukom Skupštine općine Makarska 2. listopada 1984., na inicijativu fra Jure Radića i nakon održanog znanstvenog skupa o prirodi biokovskog područja. Smješten je kraj sela Kotišina.

⁵ Usp. N. Radić, *Dr. fra Jure Radić*, str. 52.

⁶ Isto, str. 108.

⁷ Isto, str. 111.

⁸ Tada se ujedno obilježavala i 20. godišnjica prve izložbe školjaka u staroj samostanskoj crkvi u Makarskoj.

upoznavanju do tada neistražene prirode. Tridesetak autora, sudionika simpozija, objavilo je svoje radove u zborniku simpozija koji je izišao 1981. godine. Bio je to prvi svezak znanstvenog časopisa *Acta Biokovica* koji su pozdravili stručnjaci prirodoslovci. Jure Radić nije stao na tome. Svom bratu, također franjevcu, Nikoli Radiću povjerio se da osjeća kako na »ovom planetu što se zove Zemlja, nije sve u redu i da treba mnogo toga predusresti dok ne bude kasno sa strahovitim posljedicama«. ⁹ Neumorno je stoga radio na popularizaciji prirodnih ljepota koje su ga okruživale. Nova saznanja i poziv na očuvanje postojećih vrsta živih bića prenosio je ljudima preko dokumentarnih filmova, bogate biblioteke koju je nudio, medija, izložbi u svom Malakološkom muzeju, preko brojnih suradnji koje je ostvarivao s centrima za kulturu, obrazovanje i zaštitu prirode, ali i preko izleta u prirodu koje je često organizirao.

Na pretposljednjoj točki »Poučnog ekološkog puta dr. fra Jure Radić« koji se penje Biokovom stoji njegova izjava da je sav napor tijekom života uložio da bi ljudi »upoznali, uzljubili i uščuvali hram prirode«. ¹⁰ Taj napor mnogi su prepoznali i uvažili još za njegova života. Iz današnje perspektive, moguće je i bilo bi opravdano Juri Radiću priznati zaslugu za buđenje svijesti javnosti o potrebi proučavanja i poštivanja sklada u prirodi te nastojanja da se on sačuva i unaprijedi jer je taj sklad uvjet očuvanja dostojanstva i integriteta stvorenog. Slična se svijest budila i nešto sjevernije od Makarske, a zaživjela je u okviru jednog drugog franjevačkog instituta.

Djelatnosti Franjevačkog instituta za kulturu mira iz bioetičke perspektive

Osnivanju Franjevačkog instituta za kulturu mira prethodio je niz franjevačkih aktivnosti koje je poticalo *Vijeće za pravdu, mir i skrb* franjevačkih zajednica iz Hrvatske te Bosne i Hercegovine, koje je formirano po uzoru na papinsko vijeće *Iustitia et pax*. Institut je osnovan 1995. Godine, ujedinivši aktivnosti različitih franjevačkih zajednica oko pitanja pravde, mira i skrbi za stvoreno na inicijativu Komisije za pravdu, mir i skrb za sve stvoreno Južnoslavenske konferencije franjevačkih provincija OFM, koja od tada djeluje u okviru Franjevačkog instituta za kulturu mira. Današnji ravnatelj Instituta, franjevac Mijo Džolan, rekao je prigodom pokretanja jednog od brojnih projekata da je Institut nastao

⁹ Isto, str. 160.

¹⁰ *Poučni ekološki put »Dr. fra Jure Radić«. Dnevnik i vodič*, Skupština općine Makarska, Institut »Planina i more«, Planinarsko društvo »Biokovo«, Makarska 1991.

»... kao izraz intelektualne, duhovne i etičke potrebe franjevačkih zajednica RH i BiH da se u vremenu kolapsa totalitarnih ideologija, svjetonazorskih utopija, ratnih stradanja i ljudske patnje njeguje čovjekov potencijal za mir, opraštanje, zrelu odgovornost, dobro, pravdu i ljubav. (...) Upravo u duhu franjevačke intelektualne tradicije Institut je postavio visoke, znanstveno i teološki utemeljene, standarde odgovornosti prema okolišu, svemu stvorenu kao sakramentu Božje stvaralačke ljubavi.«¹¹

Drugim riječima, Institut je koncipiran na način da kroz svoje djelatnosti, društveni angažman i publikacije nudi intelektualni, etički i duhovni doprinos razumijevanju i unapređivanju čovjeka kao pojedinca, društva, Crkve i znanosti, ističući integritet, dostojanstvo i ljepotu stvorenog s ciljem očuvanja istog i s ciljem promicanja kulture dijaloga i mira.

Ipak, uporišta za osnivanje ovog Instituta treba tražiti dublje u povijesti, usuđujemo se reći – sve do najpoznatijeg Asižanina, sv. Franje. Naime, još je Toma Čelanski, najpoznatiji Franjin životopisac, govorio o Franji kao čovjeku nadolazećeg doba, čovjeku budućeg, novog načina postojanja i nazočnosti u svijetu koja je ljudska, evanđeoska i kozmička.¹² Takvo postojanje, adoracija svega stvorenoga, podržavalo je ili stvaralo »Franjinu etiku«, etiku koja je apelirala na ljubav kao jedini pravedan odnos prema svim stvorenjima. Mnogo godina kasnije Franjin način života postao je »duh Asiza«, koji su slijedili vjernici i hodočasnici, vidjevši u njemu »krik za novim i boljim svijetom, novim početkom, koji je moguć samo ako mu se mi ne ispriječimo«. ¹³ Od tada »asiški duh« ne predstavlja drugo doli »čuvstveno raspoloženje ili, radije, stav dobroćudnosti, pomirljivosti i mirotvorstva«. ¹⁴

U novije vrijeme, *Vijeće za pravdu, mir i skrb za sve stvoreno* Južnoslavenske konferencije franjevačkih provincija OFM u Hrvatskoj je, tijekom Domovinskog rata, 1994. godine, organiziralo skup *Mir svim stvorenjima na Zemlji*,¹⁵ što je nagovijestilo buduće projekte Reda manje braće, vezane za praštanje, pomirenje, mir, odgovornost i dijalog. Spomenuti skup, koji je rezultirao zbornikom znanstvenih »savjeta« objavljenim u prigodi Dana zemlje

¹¹ Mijo Džolan, »Franjevački institut za kulturu mira: Hrvatska božićna mapa 2009.«, *Gospa Sinjska*, kolovoz 2010., str. 132.

¹² Usp. U službi mira. Pravda, mir i skrb za sve stvoreno. Franjevački priručnik, Franjevački institut za kulturu mira, Split 2001., str. 13–14.

¹³ Josip Blažević, »Uvod«, u: *25 godina duha Asiza*, ur. Josip Blažević, Hrvatska provincija sv. Jeronima Franjevaca konventualaca, Centar »Hrvatski areopag« za međureligijski dijalog, Franjevački institut za kulturu mira, Zagreb 2012., str. 12.

¹⁴ Josip Blažević, »Prvih 25 godina Asiza«, u: *25 godina duha Asiza*, str. 19.

¹⁵ Skup *Mir svim stvorenjima na Zemlji*, mada je okupio znanstvenike, franjevci ne zovu znanstvenim skupom ili simpozijem, kako je to uobičajeno za takvu vrstu okupljanja, već ga nazivaju (znanstvenim) »savjetovanjem«. Ono se održalo u Splitu, na Dan Zemlje, 21. travnja 1994., u samostanu Gospe od zdravlja.

1995. godine, inspiriran je pak govorom pape Ivana Pavla II. na Svjetski dan mira pet godina ranije. Papa je, naime, tom prilikom ljudski napredak povezao s ljudskim odnosom prema okolišu motivirajući ljude na odgovoran odnos prema prirodi i stav strahopoštovanja spram svega stvorenog jer je svako stvorenje na svoj način dar životu na Zemlji.¹⁶

Iz takvog je ozračja izronio Franjevački institut za kulturu mira koji se relativno brzo afirmirao u društvu kao duhovna, znanstvena i moralna institucija velikog međunarodnog ugleda i još značajnijih plodova.¹⁷

Iz današnje perspektive, usuđujemo se tvrditi, ciljevi, djelatnosti, metode i rezultati ovog Instituta, mada su neovisni i autentični u odnosu na znanstvene i kulturne projekte drugih institucija, veoma su bliski ideji integrativne bioetike koja je nastajala primarno u hrvatskim filozofskim krugovima. Čak ono što je prethodilo osnivanju Instituta, odnosno ono što ga je odredilo, a to je spomenuti skup, ima zajedničkih točaka s prvim i narednim bioetičkim skupovima u Hrvatskoj. Sličnosti se očituju u autorima koji su sudjelovali na franjevačkom skupu, a kasnije su postali stalni sudionici bioetičkih okupljanja, od prvog creskog bioetičkog skupa nadalje,¹⁸ kao i u temama koje su se obrađivale: briga i skrb za život, odgovornost, nasilje, budućnost, napredak, odnos prema prirodi i dijalog. Konkretnije, već tada je Mile Babić govorio o potrebi utemeljenja nove etike na novoj metafizici i kategorijama svetog, smisla i vrijednosti, kao spasiteljima etike, odnosno budućnosti, upoznujući ostale sudionike »savjetovanja« s prijedlozima i principom odgovornosti Hansa Jonasa, po kojem je moguće očuvati prirodu.¹⁹

Navedeno, ali i mnogo više od toga, ponukalo nas je da postavimo pitanje: imaju li aktivnosti ovog Instituta legitimno mjesto i ulogu u razvoju integrativne bioetike u Hrvatskoj i mogu li akteri ovih institucija biti aktivni i ravnopravni sudionici u bioetičkim raspravama?

¹⁶ Usp. Bože Vuleta, »Mir svim stvorenjima na Zemlji, znanstveno savjetovanje u prigodi Dana Zemlje«, u: *Mir svim stvorenjima na Zemlji. Zbornik radova sa Znanstvenog savjetovanja u prigodi Dana Zemlje 21. travnja*, ur. Bože Vuleta, Vijeće za pravdu, mir i skrb za sve stvoreno Južnoslavenske konferencije franjevačkih provincija OFM, Split 1995., str. 5–6.

¹⁷ O radovima i projektima Instituta govorit ćemo u daljnjem tekstu. Ovdje ćemo spomenuti upravitelje koji su između ostalog doprinijeli afirmaciji Instituta u društvu, pokretali projekte i podržavali izdavačku djelatnost Instituta od osnivanja do danas. To su fra Bože Vuleta, fra Ante Čovo i današnji ravnatelj fra Mijo Džolan.

¹⁸ Na primjer, Draško Šerman, koji je postao česti sudionik *Lošinjskih dana bioetike*, na ovom je skupu prezentirao svoj rad na temu »Mir i rat: sudbina svjetske kulturne baštine u Hrvatskoj«, a Luka Tomašević, jedan od idejnih začetnika integrativne bioetike, nastupio je s izlaganjem »Kršćanska i franjevačka ideja mira«. Usp. *Mir svim stvorenjima na Zemlji*.

¹⁹ Usp. Mile Babić, »Očuvanje prirode po Hansu Jonasu«, u: *Mir svim stvorenjima na Zemlji*, str. 117–130.

Počeci integrativne bioetike u Hrvatskoj

Integrativna bioetika u Hrvatskoj rađa se na međunarodnom simpoziju *Izazovi bioetike*, koji je održan u Cresu, u sklopu znanstveno-kulturne manifestacije *VII. Dani Frane Petrića* (od 30. kolovoza do 4. rujna 1998.), a u organizaciji Hrvatskog filozofskog društva. Tom je prigodom Ante Čović predstavio bioetiku kao »inovativnu disciplinu, pomalo nejasna akademskog statusa«. ²⁰ Atribut integrativnosti bioetika dobiva u vremenu poslijeratnih političko-društvenih gibanja u kojima se osjećala potreba uspostave mira, pravednosti, preuzimanja odgovornosti, osmišljavanja novih putova dijaloga kojima bi znanstvenici ujedinili fragmentirano znanje, ali i razdvojen i ranjen narod. Integrativna bioetika, koja je kao metodološke odrednice prihvatila i razvijala interdisciplinarnost i pluriperspektivnost, spremala se preuzeti orijentacijsku ulogu u toj povijesnoj situaciji, ali i u novoj epohi. To se moglo vidjeti već 1998. godine. Sudionici spomenutog skupa ²¹ ukazali su na otvorenost prema različitim pristupima tumačenju i rješavanju problema koji se mogu svesti na zajednički nazivnik – *bioetiku*, spremnost na dijalog s ljudima različitih znanstvenih, kulturnih, vjerskih, društvenih i političkih pozadina te zajednički angažman oko stvaranja jedne buduće platforme za refleksiju o nadolazećim izazovima.

Potaknuti novim problemima koji su izranjali iz znanstveno-tehnološkog napretka pred kojim je čovjek zaostajao, a koji su se postavili kao intelektualni i moralni izazov, hrvatski znanstvenici, u suradnji s kolegama iz inozemstva, započinju dugotrajan proces buđenja svijesti i osjećaja osobne odgovornosti

²⁰ Ante Čović, »Riječ unaprijed«, u: *Sedmi međunarodni filozofski simpozij »Dani Frane Petrića«: Izazovi bioetike*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1998., str. 16.

²¹ Navodimo imena sudionika simpozija *Izazovi bioetike* i teme njihovih izlaganja: C. Byk, Europski pristupi bioetici; I. Šegota, Nova definicija bioetike; B. Vrhovac, Regulacija medicinsko-etičkih pitanja u Hrvatskoj; N. Gosić, Metode bioetičke edukacije; Lj. Zergollern, Etika u medicinskoj genetici; K. Pavelić, Etički izazovi molekularne medicine; N. Canki-Klain, Napredak genetike i etika; G. Bosanac, Znanje i ethos – primjer genetskog inženjeringa; A. Kurjak, Znanost i religije o početku ljudskog života; L. Tomašević, Bioetika u kršćanskoj tradiciji i sadašnjosti; M. Žitinski-Šoljić, Pravo na život pretpostavlja pravo na pravedan život; Elvio Baccharini, Alan Gewirth i problem pobačaja; A. Pažanin, Jonasov »princip odgovornosti« kao problem a ne kao rješenje suvremene etike; A. Čović, Bioetika i etika; N. Skledar, Bioetika i filozofijska antropologija; S. Bosto, Bioetika – kontroverze; S. Kupešić i A. Kurjak, Etičke dileme u primjeni suvremenih metoda medicinski potpomognute oplodnje; M. Rosandić, Liječnik pred etičkim dilemama kod liječenja bolesnika sa zloćudnim tumorom; P. Šustar, Metoda izravnog iskustva u »De humani corporis fabrica« Andreasa Vezala; M. Brkić, Kako filozofi čuvaju svoje zdravlje?; G. Küenzlen, Čovjek kao »osoba«?; B. Beliczka, Vrijednost ljudskog života i zdravlja u zdravstvenoj politici idealne države; P. Barišić, Bioetika i ljudska prava; H. Jurić, Princip očuvanja života i problem odgovornosti; M. George, Je li normativnost moguća u bioetici?; F. Šuran, Bioetika između morala i znanosti; D. Polšek, Eugenika i ljevica; I. Cifrić, Bios i ethos – okoliš u bioetičkoj paradigmi; M. Jošt, Proizvodnja hrane i bioetika; T. Petković i A. Čović, Etički manifesti vrhunskih znanstvenika i moralna filozofija.

koja je dugo godina bila u sjeni kolektivne odgovornosti pojedinih politika, stranaka ili naroda.

Isto to čine i hrvatski franjevci iz Dalmacije, točnije iz Franjevačke provincije Presvetog Otkupitelja, godinu dana kasnije.

Umrežavanje dobrote i znanja

Dok znanstvenici iz filozofskih (Ante Čović), socioloških (Ivan Cifrić, Ivan Šegota), teoloških (Luka Tomašević) i biomedicinskih krugova (posebice na Medicinskom fakultetu u Rijeci) započinju svoj projekt umrežavanja pristupa kojima se međusobno približavaju i preko kojih se suočavaju s umreženim problemima razvijajući jedinstveni pluriperspektivni obrazac orijentacijskog znanja, franjevci započinju svoj projekt umrežavanja dobrote i znanja²² u okviru svojih djelatnosti usmjerenih na očuvanje integriteta i dostojanstva stvorenog, na izgradnju kulture mira i praštanja, odnosno na »opću mobilizaciju savjesti i zajednički etički napor kako bi se ostvarila velika strategija u korist života«. ²³ Taj franjevački način ophođenja s problemima od onih materijalne naravi do onih duhovne naravi može biti zanimljiv pristup u okviru postojećih i etabliranih pristupa koji čine pluriperspektivni obrazac integrativne bioetike.

Nadalje, Franjevački institut za kulturu mira, godinu dana nakon osnivanja, 1996. godine, izdaje priručnik *Na putu mira*,²⁴ u svrhu obrazovanja i odgoja mladih, jer je želio mlade poticati na kultiviranje međuljudskih i međureligijskih odnosa, na kulturu dijaloga, pluralizma, tolerancije, nenasilnog rješavanja sukoba i odgovornog odnosa prema svim Božjim stvorenjima, što iz današnje perspektive izgleda veoma blisko bioetičkoj edukaciji i nastojanju da »sutra bude moguće biti čovjek«. ²⁵ Institut se u okviru svojih djelatnosti posebno posvetio temi nasilja. Nasilje ide u korak s otupljenom savješću i ne-

²² Projekt *Franjevačka mreža dobrote* jedan je od humanitarnih projekata u sklopu kojeg se izvode manji projekti, poput *Božićne mape* 2009. godine, a ostvaruje se suradnjom redovnika i redovnica, znanstvenika i umjetnika sa svim ljudima koji su spremni odazvati se i pružiti pomoć onima u potrebi, odnosno ljudima lošijeg financijskog stanja.

²³ Šimun Bilokapić, »Uvodnik«, u: *Nasilje nad ženama. Teološko-pastoralni izazov*, ur. Bože Vuleta, Franjevački institut za kulturu mira, Split 2006., str. 13.

²⁴ Institut je izdao novo, promijenjeno, prošireno i ilustrirano izdanje koje se koristi u svim školama, župama i nevladinim organizacijama koje se bave pitanjima mira i nenasilja. Odlukom Ministarstva prosvjete i športa Republike Hrvatske od 15. ožujka 1999. godine odobrena je uporaba ove knjige u školama kao dodatna korisna literatura.

²⁵ Usp. http://www.franjevacki-institut.hr/index.php?option=com_content&view=article&id=180:na-putu-mira&catid=1:publikacije.

dostatkom osjećaja za druge, zbog čega je potrebno preoblikovati i preodgojiti moralnu svijest koja čovjeku pomaže »biti više čovjekom«. ²⁶

Unutarnji nemir, ali i onaj koji se očitovao izvana, bio je posljedica nesklada u odnosu čovjeka prema prirodi i izostanku komunikacije ključnih čimbenika – znanosti, kulture, religije i umjetnosti – što su prepoznali i hrvatski bioetičari i franjevci kroz aktivnosti spomenutog instituta.

Aktualni problemi

Taj divni Božji svijet, knjiga u izdanju Instituta ²⁷ koju potpisuje prvi njegov ravnatelj, franjevac Bože Vuleta, pravi je ekološki katekizam i obrazovno sredstvo ²⁸ *par excellence* koje uči odgovornosti prema stvorenjima, kako ljudskim, tako i ne-ljudskim.

U uvodu ove knjige, koji je napisao profesor Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Splitu, Ante Vučković, podsjeća se čitatelja na prvotni sklad između čovjeka i prirode, čovjekovo poštivanje prirode i podvrgavanje prirodnom ritmu, njegov strah i strahopoštovanje spram prirode, njene moći, nepredvidivosti i snage.

»Priroda tako postaje objekt planiranja i iskorištavanja, istraživanja i mjerenja. Čovjek postaje gospodar. Prvotni odnos usklađivanja nestaje i na njegovo mjesto dolazi podvrgavanje prirode čovjekovoj volji. Tehnika postaje sredstvo u kojem čovjek vidi mogućnost potpunog podvrgavanja prirode i njezinih sila svojoj volji.« ²⁹

Autor dalje pita: »Kakav stav čovjek mora zauzeti prema prirodi da bi uopće mogao opstati?«; »Koliko je mogućih odgovora?«; »Koji je ispravan?«.

Ekološka problematika koja je okosnica spomenutog djela vrijedan je primjer jednog problemskog područja koje je u jednakoj mjeri izazov i za bioetiku. Kako je to Vučković rekao, u skladu sa stavom i nastojanjima ovog Instituta, više se ne radi o pojedinačnim područjima života, već o preduvjetima samog života. Ova je misao na tragu Jonasove zabrinutosti za opstanak života ako se ne shvati umreženost problema, potreba integriranja znanja i ako se ne pronađe odgovarajuća etika za budućnost. ³⁰

²⁶ Institut je objavio zbornik radova *Nasilje nad ženama. Teološko-pastoralni izazovi*, organizirao je Seminar o fenomenu nasilja, a u tom je kontekstu također pokrenuo Franjevačku ljetnu školu za kulturu mira 2011. godine.

²⁷ *Taj divni božji svijet. Vjernik i ekologija*, ur. Bože Vuleta, Franjevački institut za kulturu mira, Split 1997.

²⁸ Ova se knjiga koristi u hrvatskim školama kao vjeronaučni priručnik za nastavnike i učenike.

²⁹ Ante Vučković, »Uvod«, u: *Taj divni Božji svijet*, str. 5.

³⁰ Usp. Hans Jonas, *Princip odgovornost. Pokušaj jedne etike za tehnološku civilizaciju*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1990.

Za etikama budućnosti tragali su brojni filozofi, teolozi, sociolozi, liječnici i drugi, u svijetu i u Hrvatskoj, a one su se nerijetko tražile u ispravnom odnosu prema okolišu. Ono autentično u vjerskom pristupu ekološkoj problematici, što se očituje i u aktivnostima Instituta, a može doprinijeti bioetičkoj raspravi o ovom problemskom području, jest sljedeće:

- Bog kao treći koji ulazi u odnos čovjek–priroda. Ante Kutle, u predgovoru drugom izdanju knjige *Taj divni Božji svijet*, kaže da je uskraćivanje života budućim generacijama ne samo neetično, nego je i suprotstavljeno Božjem naumu.³¹
- Tema ekologije postala je ključna karika među religijskim i etničkim skupinama na ovom području. Iskoristila se kao zajednička tema, tema zahvalna za uspostavu dijaloga među zemljama čiji je odnos narušio rat tijekom devedesetih godina dvadesetog stoljeća. Osim toga je prihvaćena i kao pomoć za izgradnju mira.
- Sakramentalnost i simboličnost odnosa čovjek–priroda. Priroda je znak iza kojeg se krije misao samog Boga, Božje poruke čovjeku. Čovjekov odnos prema drugom stvorenju (a i priroda je stvorenje), nije puki objekt spoznaje. Odnos čovjek–čovjek paradigma je odnosa čovjek–priroda.³²
- Sakralna vrijednost prirode.
- Priroda je mjerilo i norma. Sve ono što je protuprirodno je grijeh. U prirodi se zrcali Božja dobrotu i ljepota.

Teologija, ukratko, uči da je čovjek stvoritelj Božji, da su mu određena dobra darovana, a da neka nasljeđuje. Prirodna dobra darovana su mu da s njima upravlja, da ih čuva, a ne da ih iscrpljuje i uništava. Ta odgovornost odnosi se na prirodu koja nas okružuje, na šume, na vodu, na opstanak budućih generacija i na sva živa bića, ljudska i ne-ljudska. U buđenju svijesti o odgovornosti prema životu i za život Institut se koristio brojnim metodama. Jedna od značajnijih je znanstveni simpozij *Odgovornost za život* koji izdvajamo zbog vremenske, tematske, konceptualne i metodološke blizine spomenutom bioetičkom skupu *Izazovi bioetike*.

Znanstveni skup *Odgovornost za život* u odnosu spram creskog skupa *Izazovi bioetike*

Simpozij *Odgovornost za život* plod je prethodnih inicijativa Instituta u borbi za očuvanje okoliša, a potreba da se više pažnje posveti tematici odgo-

³¹ Usp. <http://franjevacki-institut.hr/publikacije/taj-divni-bozji-svijet-vjernik-i-ekologija/6>.

³² Usp. Špiro Marasović, »Život s prirodom i ljudski suživot«, u: *Mir svim stvorenjima*, str. 79–95.

vornosti za život uočena je tijekom organiziranja i održavanja nekoliko ranijih simpozija. To su spomenuto znanstveno savjetovanje *Mir svim stvorenjima* iz 1994., simpozij *Praštanje*, koji je u Splitu Institut organizirao 1995. godine, znanstveni skup *Kultura mira* iz 1996. godine, koji se odvijao u Zadru, te simpozij *Kultura solidarnosti*, koji je 1997. godine okupio znanstvenike i franjevence u Zagrebu. Oni su obuhvatili središnja interesna područja Instituta: mir, praštanje, ulogu Crkve u društvu, skrb za stvoreno, prakticiranje vjere, dijalog među religijama te odgovornost prema bližnjem, prirodi i budućnosti.

Simpozij *Odgovornost za život* svojevrsna je kruna prethodnih simpozija. Odvijao se od 1. do 3. listopada 1999. godine u Baškoj Vodi, sasvim slučajno upravo u rodnom gradu fra Jure Radića, mjestu odakle je započeo njegov, a onda i franjevački »ekološki put« u Hrvatskoj. Simpozij je bio interdisciplinarnog karaktera, što se očitovalo u temama i profilima izlagača koji su pripadali različitim područjima znanosti, ali i u pristupima pomoću kojih su se sudionici suočavali s aktualnim ekološkim i drugim problemima. Pluriperspektivizam održanog simpozija nazirao se već u organizacijskom odboru koji su činile osobe iz različitih institucija i organizacija: Franjevački institut za kulturu mira (Bože Vuleta), Sveučilište u Splitu (Maja Fredotović s Ekonomskog fakulteta i Ivo Babić, tadašnji rektor Sveučilišta), Katolički bogoslovni fakultet u Splitu (Luka Tomašević i Marin Škarica), Franjevačka teologija u Sarajevu (Božo Lujčić), Pokret prijatelja prirode »Lijepa naša« (Kornelija Pintarić i Meri Pletikosić), Školski botanički vrt u Kaštel Lukšiću (Ivna Bućan).

Osim buđenja svijesti i odgovornosti spram stvorenog te poticanja na znanstveni dijalog, simpozij je imao još jedan važan cilj, a to je pomirbeni međureligijski i međunarodni dijalog između ratom zahvaćenih zemalja.

Kao poseban doprinos teologije u poimanju odgovornosti simpozij je istaknuo svjedočenje odgovornosti, teret odgovornosti zbog propusta djelovanja u korist bolje budućnosti, koncept transgeneracijske pravednosti, te potrebu izgradnje etike u neophodnom suradničkom odnosu s drugim ustanovama, organizacijama, medijima i institucijama.³³ Imajući sve to u vidu, simpozij je bio organiziran s namjerom da doprinese očuvanju biološke raznolikosti, skrbi za život, da obrati pozornost na dobrobit bića i okoliša, te ojača osjećaje odgovornosti i strahopoštovanja, na čemu je Institut uostalom radio i preko drugih svojih programa.

Trideset i četiri sudionika na simpoziju i njihovi radovi očitovali su raznovrsne pristupe (teološki, antropološki, filozofski, medicinski, biološki, gospo-

³³ Usp. Bože Vuleta, »U ime sudionika. Izjava sudionika ekološkog simpozija *Odgovornost za život*«, http://www.franjevacki-institut.hr/index.php?option=com_content&view=article&id=260&Itemid=194.

darski, politički, socijalni, pedagoški, ekološki) moralno-etičkoj dimenziji čovjekova odnosa prema stvorenome.³⁴ Ključne riječi koje se javljaju u radovima izlaganim na ovom franjevačkom simpoziju su: odgovornost, etika, priroda, okoliš, pravednost, strahopoštovanje, život, napredak, pravo na život, održivi razvoj, edukacija, odnos čovjek–priroda, bioetika. Na bioetičkom simpoziju održanom u Cresu godinu dana ranije, naglasak je bio na pokušaju definiranja etike, razgraničenju pojmova etike, morala i bioetike, bioetičkoj edukaciji, spornim pitanjima i dilemama te najvećim izazovima u području medicine i zdravstva, ali i ekologije. Površinski gledano, čini se kao da nema dodirnih točaka između ova dva simpozija, pogotovo ako se uzme u obzir da na simpoziju *Odgovornost za život* uistinu ni u jednom naslovu izlaganja, kao ni u naslovu simpozija, nema izričitog spomena bioetike. Ipak, ovaj je simpozij bio znak širenja novog duha u hrvatskom društvu. Bio je to duh zabrinutosti za život, stvorena (ljudska i ne-ljudska) te okoliš.

Franjevac Božo Lujčić u svom izlaganju na skupu kaže:

»... suvremeni svijet se kreće put sve detaljnijeg rastavljanja kako bi čovjek spoznao svijet i na taj ga način sebi podložio. Na taj način se gubi jedinstvo svijeta, mogućnost sagledavanja svijeta u cjelini koja ostaje skrivena.«³⁵

Nakon ovih konstatacija nudi rješenje tvrdeći:

³⁴ Usp. *Odgovornost za život*, ur. Ante Vučković i Bože Vuleta, Franjevački institut za kulturu mira, Split 2000. Navodimo imena izlagača na simpoziju i njihove teme: A. Bralić, *Integralni pristupi u prostornom planiranju – temelj budućeg razvoja Hrvatske*; A. Domazet, *Strahopoštovanje pred životom kod Alberta Schweitzera*; A. Vučković, *Pojam odgovornosti*; B. Lujčić, *Dar života i odgovornost za njega*; D. Šerman i M. Judaš, *Biodiverzitet: raznolikost gena, vrsta i ekosustava*; D. Vlahović, *Ekološki izazovi i turistički razvoj*; Đ. Hranić, *Kristocentričnost stvorene stvarnosti*; G. Črpić, *Otvorenost društva za izričaje Katoličke crkve o ekološkoj problematici*; G. Piasevoli, *Održivo turističko korištenje biološke i krajobrazne raznolikosti – potencijalno značajan činitelj u zaštiti prirode u Hrvatskoj*; I. Cifrić, *Edukacija za život na Zemlji*; I. Dugandžić, *Mukotržno i ustrajno iščekivanje spasenja stvorenja*; I. Kešina, *Aktualni izazovi u zaštiti ljudskog života*; I. Koprek, *Ekološka etika*; I. Šarčević, *Narativna sakramentalnost zbilje i ljudskog postojanja*; J. Grbac, *Održivi razvitak – smrtonosni učinci »napretka«*; M. Babić, *Čovjekov odnos prema svome tijelu kao odnos prema prirodi*; M. Jurčević, *Kršćanski pan-en-teizam – mistika i stvorenja*; M. Perković, *Ekološka svijest – imperativ*; M. Valković, *Temeljni teološki i antropološki aspekt*; N. Visković, *Ekologija i pravo*; Š. Marasović, *Život uživo – kako i zašto?*; T. Jozić, *Ekološka prava i etička odgovornost*; Ž. Mardešić, *Ekologija i novi religijski pokreti*; P. Durbešić, *Odgovornost vrste homo sapiens sapiens za sve stvoreno na zemlji*; M. Meštrov, *Himna stvorenja (prirode) božjoj mudrosti, svemoći, dobroti, ljubavi, ljepoti i slavi*; N. Dogan, *Prema teologiji stvaranja: otuđenje i oslobođenje*; A. Crnković, *Globalna ekonomija i ekologija uma*; N. A. Ančić, *Odgovornost kršćana za stvoreno*; M. Zovkić, *Kršćanska prošnja za kruh naš i zalaganje religija za okoliš*; B. Vuleta, *Strahopoštovanje kao obilježje kršćanske duhovnosti prirode*; I. Marasović, *Znanstvena etika i zlouporaba znanstvenih podataka*; L. Tomašević, *Pristupi prirodi sv. Franje Asiškog*; N. Vukoja, *Sveti Franjo Asiški – globalni ekolog. Neki elementi franjevačke karizme u skrbi za sve stvoreno*; N. Tvrtković, *Biološka raznolikost i stanje prirode u Hrvatskoj*.

³⁵ Božo Lujčić, »Dar života i odgovornost za njega«, u: *Odgovornost za život*, str. 173–174.

»... naspram atomiziranog svijeta koji je sam stvorio svojom željom za spoznajom i moći potrebno je ponovo oživjeti težnju za integrativnom spoznajom cjelokupne stvarnosti. Samo obuhvaćanje i prirode i životinja i čovjeka i njihova istinska komunikacija u zajedništvu stvara zdrav temelj života, budući da život u svojoj biti i jest komunikacija.«³⁶

Lujić završava misao ističući da bi to rješenje uključivalo nužnost stvaranja drugačije paradigme razmišljanja i djelovanja:

»Bilo bi nužno spoznaju (...) utemeljiti na čovjekovoj svijesti o sveukupnoj povezanosti svijeta i čovjeka (...). Ako bi se prihvatio takav način razmišljanja, onda bi iz toga proizašao 'savez s prirodom' na osnovi kojeg bi se izjednačila prava čovjeka i prava Zemlje.«³⁷

Iste godine kada je objavljen zbornik radova s creskog skupa *Izazovi bioetike*, 2000. godine,³⁸ Franjevački institut za kulturu mira objavio je svoj zbornik radova sa znanstvenog simpozija *Odgovornost za život*.

Zbornik je podijeljen na devet tematskih cjelina, i to s obzirom na različite pristupe tematici odgovornosti: filozofski pristupi; moralni vidovi; sveto-pisamski izvori; teološki pristup; mistika, stvoreno i strahopoštovanje pred životom; ekologija u crkvenim dokumentima i religijskim pokretima; pravni i gospodarski vid; raznolikost vrsta i odgovornost; te dimenzija odgoja.

Pluriperspektivizam – koji je jedno od glavnih obilježja integrativne bioetike, a koji se primjenjuje kao metodološki obrazac još od creskog skupa u okviru *VII. Dana Frane Petrića* kao jedan od izazova bioetike i autentični znak razvoja inovativnog koncepta bioetike u Hrvatskoj – vidljiv je već u tematskoj podjeli ovog franjevačkog simpozija.

Nadalje, interdisciplinarnost kao imperativ bioetičke rasprave – koja se, također, u Hrvatskoj promiče od simpozija *Izazovi bioetike* 1998. – zajednička je karakteristika bioetičkog i franjevačkog skupa, što je jasno već u predgovoru zbornika, gdje autor predgovora, Ante Vučković, predstavlja zadatke simpozija: odmjeriti opseg ljudske odgovornosti za život; uključiti u dijalog što je moguće više sugovornika iz područja humanističkih i prirodoslovnih znanosti te predstavnika institucija koje imaju utjecaja na oblikovanje svijesti ili nose odgovornost djelovanja; senzibilizirati javno mnijenje na ekološku problematiku te otvoriti moguće perspektive djelovanja.³⁹

Sličnost između dva simpozija očituje se i u interesu sudionika za iste teme. Sudionici franjevačkog simpozija, imajući u vidu spomenute ciljeve,

³⁶ Isto, str. 173.

³⁷ Isto, str. 174.

³⁸ Usp. *Izazovi bioetike*, ur. Ante Čović, Pergamena, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2000.

³⁹ Usp. Ante Vučković, »Predgovor«, u: *Odgovornost za život*, str. 9.

uporišta za svoja izlaganja pronašli su u istim onim autorima koji su inspirirali i sudionike creskog bioetičkog skupa. To su Van Rensselaer Potter, koji je predlagao suradnju između prirodnih i humanističkih znanosti, Hans Jonas, koji je predlagao etiku budućnosti izgrađenu na principu odgovornosti i brizi za opstanak života, te Albert Schweitzer, kojega hrvatski bioetičari tek posljednjih godina prepoznaju kao »praoca bioetike«, baš kao i svetog Franju Asiškog. Spomenutog teologa i liječnika Schweitzera danas hrvatski bioetičari proučavaju da bi pronašli europske korijene bioetike, a franjevac Anđelko Domazet već je na ovom simpoziju predlagao Schweitzera kao moralni uzor suvremenom čovjeku u odnosu prema prirodi.⁴⁰ Strahopoštovanje pred životom, koje je gajio Albert Schweitzer, slično je Franjinu divljenju svim stvorenjima. Oba ova stava, koja ujedno mogu biti i podloga nove etike za budućnost,⁴¹ pozivaju čovjeka na odgovornost spram života, što je najveći izazov bioetike, ali i pravi duhovni izazov na prijelazu epoha. To je prepoznala i teologija koja je proživljavala svoje krize, pastoralnu krizu i krizu vjere, i to zbog nedostatka svjedočenja, življenja vjere i uvjerenja. Uočilo se stoga da odgovornost, kao zajednički bioetičko i religijsko-teološki termin, ne bi trebala ostati samo na osjećaju nego da treba težiti konkretizaciji kroz različite projekte.

Još jedna zajednička točka ovih simpozija je način na koji se sudionici skupova ophode s raznim problemima. Ekološka kriza, koja je bila povod franjevačkog simpozija, nije bila predstavljena kao problem pred kojim se očajava nego kao izazov koji potiče na djelovanje, realizaciju, i to znanstvenim, umjetničkim, društvenim i političkim angažmanom. Na sličan su način u Cresu, godinu dana ranije, javnosti predstavljena bioetička pitanja. Nisu prezentirana kao apokaliptički scenariji, već u svjetlu izazova, s optimističkim stavom da nije kasno započeti borbu za opstanak koja počinje prihvaćenjem, etabliranjem, a onda i trajnim razvijanjem bioetike u okviru jedne zemlje, ali i u suradnji s drugima. Osim toga, neka od izlaganja u Baškoj Vodi bavila su se regulacijom medicinsko-etičkih pitanja⁴² kojima se bavio dobar dio izlagača na creskom skupu, dok je posebnost franjevačkog simpozija, u odnosu na creski, u govorima o održivom razvoju i smrtonosnim učincima napretka,⁴³ nadi

⁴⁰ Usp. Anđelko Domazet, »Strahopoštovanje pred životom kod Alberta Schweitzera«, u: *Odgovornost za život*, str. 345–374.

⁴¹ O različitim dimenzijama strahopoštovanja usp. Bože Vuleta, »Strahopoštovanje kao obilježje duhovnosti prirode«, u: *Odgovornost za život*, str. 363–377.

⁴² Usp. Ivan Kešina, »Aktualni izazovi u zaštiti ljudskog života«, u: *Odgovornost za život*, str. 93–123, te Mile Babić, »Odnos prema tijelu kao odnos prema prirodi«, u: *Odgovornost za život*, str. 63–71.

⁴³ Usp. Josip Grbac, »Održivi razvitak – smrtonosni učinci napretka«, u: *Odgovornost za život*, str. 123–131.

u spasenje stvorenja,⁴⁴ zluporabi znanstvenih podataka odnosno znanstvenoj etici,⁴⁵ sakramentalnosti ljudskog postojanja,⁴⁶ govoru o smislu života i čovjekovoj pohlepi prema stvorenom,⁴⁷ a sve to u odnosu na Boga kao stvoritelja i spasitelja.

O ovom posljednjem, sudionik skupa Božo Lujčić kaže da je potrebno naglasiti i

»... razvijati shvaćanje da su život i sloboda i svijet, čovjeku dani kao dar kojeg treba u jednostavnosti i iskrenosti ljubavi prihvatiti, potom ga u tom ozračju razvijati, što zapravo znači dati mu posebni smisao i dalje ga posredovati. U biti života sadržan je zahtjev u obliku unutarnjeg imperativa za neophodnošću daljeg prenošenja života. Život, doista, umire ako se zadržava samo za sebe.«⁴⁸

Mada prevladava teološka interpretacija zbilje i ozbiljnosti onog što tu zbilju ugrožava, što je za očekivati na jednom franjevačkom simpoziju, iznenađujući je bio odmak od antropocentrizma i skretanje pozornosti na ostala stvorenja i njihovo dostojanstvo. Na skupu se u više navrata naglašavalo da čovjek nije više onaj koji samo uživa dobra, nego i onaj koji ih treba poštovati i koji ih treba ostaviti u nasljeđe budućim generacijama (transgeneracijska odgovornost i pravednost).

Zanimljivo je izdvojiti autore koji su se na simpoziju u Baškoj Vodi pozivali na evangeličke teologe, poput Jürgena Moltmanna, koji je vrlo utjecajan u ekumenskom pokretu, ali je i veliki zagovarač čuvanja okoliša,⁴⁹ ili na teologe koji pripadaju teologiji oslobođenja, poput Leonarda Boffa.⁵⁰ Ovi izbori očitovali su spremnost na otvorenost i dijalog s drugima, izlazak iz okvira rimokatoličke teologije u nastojanju da ekologija postane sredstvo dijaloga, mira i zajedničkog rada na ublažavanju nesklada u odnosu čovjek–priroda. Nadalje, ne iznenađuje da je znanstveni simpozij *Odgovornost za život* bio inspiriran svetopisamskim tekstovima o ljubavi po kojoj sve stvoreno nastaje, o brizi za

⁴⁴ Usp. Ivan Dugandžić, »Mukotrno i ustrajno iščekivanje spasenja stvorenja (Egzegetsko-teološka analiza Rim 8, 18–22)«, u: *Odgovornost za život*, str. 199–214.

⁴⁵ Usp. Ivona Marasović, »Znanstvena etika i zluporaba znanstvenih podataka«, u: *Odgovornost za život*, str. 143–145.

⁴⁶ Usp. Ivan Šarčević, »Narativna sakramentalnost zbilje i ljudskog postojanja«, u: *Odgovornost za život*, str. 217–232.

⁴⁷ Usp. B. Lujčić, »Dar života i odgovornost za njega«.

⁴⁸ Isto, str. 171.

⁴⁹ Moltmann se zalagao za povratak čovjeka prirodi jer je dio prirode, a priroda je čovjekovo stanište. Time je napravio jedan značajan preokret u poimanju subjekta stvarnosti. To više nije čovjek nego priroda. Usp. Nikola Dogan, »Prema teologiji stvaranja: otuđenje i oslobođenje. Temeljni elementi teologije stvaranja kod J. Moltmanna«, u: *Odgovornost za život*, str. 257–256.

⁵⁰ Usp. I. Šarčević, »Narativna sakramentalnost zbilje i ljudskog postojanja«.

stvoreno i o mudrosti kojom je sve prožeto. Isto tako, sudionici skupa su, očekivano, isticali duh Asiza (odnosno mira), kojeg štiti najpoznatiji Asižanin, sveti Franjo,⁵¹ te se više puta spominjala njegova *Himna stvorenja*.⁵² Unatoč tome, simpozij je bio otvoren i za druge teme kojima su se posvetili isti oni znanstvenici koji su sudjelovali na creskom skupu godinu dana ranije, a danas ih smatramo pionirima integrativne bioetike u Hrvatskoj. To su Luka Tomašević, koji od samog početka sudjeluje u razvoju integrativne bioetike, posebice razvijajući pristup moralne i pastoralne teologije prema bioetičkim temama, potom Nikola Visković, koji je ekološki problem promatrao kroz pravnu i gospodarsku prizmu,⁵³ te Ivan Cifrić, s temom ekološke edukacije.⁵⁴

U zbornik *Odgovornost za život* uvršteni su i osvrti na crkvene dokumente, crkveno učiteljstvo i ekumenske smjernice koje su doprinijele suočavanju s ekološkim problemima, kao i transkript rasprava koje su se vodile o pojedinim temama ukazujući na njihovu aktualnost i odjek u javnosti. Navedeni sudionici i njihove teme, kao i druge teme koje smo zbog preopširnosti primorani preskočiti, nezaobilazni su svjedoci jedne nove situacije koja je zahtijevala jednu novu etiku koja je nadišla koncept tradicionalne etike, te svijest o odgovornosti koja je prožela različita područja djelovanja. Poput sudionika *Izazova bioetike*, franjevci i njihovi gosti na simpoziju *Odgovornost za život* nagovijestili su jednu novu paradigmu znanja koja se ne temelji na pukoj informiranosti nego na formaciji, odgoju, u potrazi za novom orijentacijom, za dijalogom s različitim znanstvenim disciplinama, religijama, konfesijama, svjetonazorima i kulturama, te rastom, a ne samo hodom prema naprijed. To je znanje koje ne bježi pred duhovnošću, običajima, iskustvom ili osjećajima. Dapače, od njih polazi ili se s njima nužno susreće. Sve navedeno omogućuje nam da simpozij u organizaciji Franjevačkog instituta za kulturu mira iz 1999. godine uvrstimo u red ishodišta važnih za nastanak i razvoj integrativne bioetike u Hrvatskoj, kojoj je izvor creski skup iz 1998. godine.

⁵¹ Poznato je da je sv. Franjo zaštitnik ekologije, ali odnedavno se sveti Franjo proučava i kao mogući preteča bioetike, upravo zbog njegovog slavljenja, čašćenja, poštivanja i ljubavi prema svim stvorenjima, što je, pored poslušnosti i skromnosti, okosnica njegove duhovnosti. Sv. Franjo je svoje suvremenike učio kako se približiti i kako se diviti svakom stvorenju zbog neotuđive vrijednosti svih stvorenja koje on naziva braćom i sestrama, sebi, dakle, ravnopravnima. Sveti Franjo svojim stavom prema prirodi inspirira i suvremeni svijet ukazujući na potrebu mijenjanja stava spram prirode i otkrivanja zaboravljene ljepote koja krasi svako stvorenje.

⁵² O duhovnosti sv. Franje relevantnoj za bioetiku usp. Luka Tomašević, »Pristup prirodi sv. Franje Asiškog«, u: *Odgovornost za život*, str. 313–330; Milan Meštrov, »Himna stvorenja (prirode) Božjoj mudrosti, svemoći, dobroti, ljubavi, ljepoti i slavi«, u: *Odgovornost za život*, str. 277–292, te Nikola Vukoja, »Sveti Franjo Asiški – globalni ekolog. Neki elementi franjevačke karizme u skrbi za sve stvoreno«, u: *Odgovornost za život*, str. 331–344.

⁵³ Nikola Visković, »Ekologija i pravo«, u: *Odgovornost za život*, str. 544–477.

⁵⁴ Ivan Cifrić, »Edukacija za život na Zemlji«, u: *Odgovornost za život*, str. 603–620.

Ostale djelatnosti Instituta kao poticaj za dijalog s bioetičkim institucijama

Franjevački institut za kulturu mira svojim brojnim djelatnostima iskazuje svoj primarni cilj, podizanje svijesti o dostojanstvu svega stvorenog i oštrenju osjećaja poštovanja prema svakom obliku života kroz izgradnju i uređivanje odnosa čovjek–čovjek, čovjek–priroda i čovjek–Bog u franjevačkom duhu i karizmi.

U ostale projekte i djelatnosti Instituta spadaju: brojna znanstvena istraživanja; različiti oblici socijalne zauzetosti;⁵⁵ interdisciplinarni projekti za odgoj i obrazovanje (projekt *Dionici nade*, seminari o praštanju i pomirenju – *Etika u ratnim uvjetima*, *Struktura zla i oprost*, *Mirotvorstvo iz perspektive žrtve*, knjige *Na putu mira* i *Taj divni Božji svijet*, dokument *Mir u pravednosti* i projekt *Slavije nije pucnjava*); opsežni programi zaštite okoliša⁵⁶ (priručnici *Žeđ na izvoru* i *Zrak naš svagdašnji*); dijalog među religijama i kulturama usmjeren na promicanje dostojanstva i prava čovjeka; simpoziji (*Praštanje*,⁵⁷ *Oprost i pomirenje – izazov Crkvi i društvu*,⁵⁸ *Kultura mira*, *Kultura solidarnosti*⁵⁹); suradnja s drugim organizacijama i medijima; te projekt CROPAX.

⁵⁵ Značajan produkt socijalne zauzetosti Instituta je *Dokument o nedjelji* koji je Institut izradio u suradnji s Hrvatskim Caritasom i Centrom za promicanje socijalnog nauka Crkve. Dokument je također interdisciplinarnog karaktera jer govori o vrijednosti (neradne) nedjelje pod antropološkim, vjerskim, kulturnim, socijalnim i gospodarskim vidom.

⁵⁶ Radna tijela, tj. povjerenstva *Vijeća franjevačkih zajednica Hrvatske i Bosne i Hercegovine*, 27. veljače 2005. godine, posvetila su posebnu pozornost problematici pitkih voda. Institut je, između ostalog, izdao knjigu *Žeđ na izvoru* autora Bože Vulete. Vladi Republike Hrvatske upućeno je, u sklopu tog projekta, otvoreno pismo »Zaustavite pokušaj privatizacije Hrvatskih voda i hitno povucite iz saborske procedure izmjene Zakona o vodama«, koje su, uz Institut, potpisali Franjevački svjetovni red i udruga *Zelena akcija* (<http://si ofs.hr/otvoreno-pismo-vladi-republike-hrvatske/>). Osim vodom, u sklopu ekološkog programa Institut se bavio problemima održivog razvoja, gladi, bioraznolikosti, klimatskih promjena, dezertifikacije, zelene ekonomije i hrane.

⁵⁷ U travnju 1995. godine organiziran je simpozij pod nazivom *Praštanje*. Bio je to prvi simpozij na ovu temu na našim prostorima. Tijekom trodnevnog skupa šesnaest je predavača govorilo o različitim vidovima praštanja (filozofski, biblijski, teološki, sociološki, psihološki, literarni, povijesni) te iznosilo svjedočanstva o vlastitim iskustvima praštanja. Objavljen je i zbornik radova: *Praštanje*, ur. Bože Vuleta, *Vijeće za pravdu, mir i skrb za sve* stvoreno Konferencije franjevačkih provincijala, Komisija za pravdu, mir i ekologiju *Vijeća franjevačkih zajednica*, Sinj 1995.

⁵⁸ Ovaj se simpozij odvijao u Zagrebu od 9. do 12. svibnja 2001. godine. Zbog potreba tog simpozija, odnosno njegova organiziranja, nastao je projekt CROPAX.

⁵⁹ Ovaj je simpozij jedan dio trogodišnjeg projekta *Dionici nade 2000*, koji je pokrenuo Franjevački institut za kulturu mira. Simpozij se održavao u Zagrebu od 5. do 7. lipnja 1997. godine. Nastavak je prethodnog simpozija *Praštanje*, koji je Institut organizirao 1995. godine u Splitu. U sklopu istog projekta održani su brojni seminari o praštanju i pomirenju, etici u ratnim uvjetima, strukturi zla, oprost, žrtvi, itd.

Svi navedeni projekti idu u prilog otvorenosti ovog Instituta, koji je preko svojih kulturnih i humanitarnih projekata, a ne samo znanstvenih, blizak ideji integrativne bioetike, te očituje njegovu spremnost na dijalog i društvenu angažiranost, što ga na koncu čini atraktivnim sudionikom rasprave oko postojećih i nadolazećih bioetičkih pitanja.⁶⁰

Zaključak

Svrha kratkog pregleda djelatnosti Franjevačke provincije Presvetog Otkupitelja, točnije fra Jure Radića te djelatnika, suradnika i prijatelja Franjevačkog instituta za kulturu mira bila je da povučemo paralele između nastojanja bioetičara i franjevaca te pronađemo zajednički pokretački duh koji krasi aktivnosti spomenutih hrvatskih znanstvenika i redovnika, duh koji udiše život novoj povijesnoj epohi, duh pomirenja, poštivanja, dijaloga i skrbi.

Oba franjevačka instituta koja smo tek djelomično predstavili u ovom radu možemo smatrati i bioetičkim projektima. Nedvojbeno je da se pomoću njih uspostavio dijalog teologije s prirodnim i društvenim znanostima, odnosno dijalog između znanstvenika koji je rezultirao novim teološkim interesima, ali zasigurno i novim bioetičkim izazovima. Možemo izdvojiti priručnike u izdanju Instituta, *Žeđ na izvoru* iz 2005. i *Zrak naš svagdašnji* iz 2007., ili projekt *Dionici nade* iz 2000., u sklopu kojeg je održan simpozij *Kršćanstvo i pamćenje* – što svjedoči o dugogodišnjem nastojanju Instituta da senzibilizira crkvene i laičke krugove o nekim od najvažnijih pitanja kako bioetike tako i morala.

⁶⁰ Brojni su primjeri koji idu tome u prilog. Jedan od zapaženijih projekata Instituta, *Hrvatska božićna mapa*, ostvaren je 2009. godine, zahvaljujući suradnji s hrvatskim slikarima i kiparima, grafičarima, likovnim kritičarima te medijima. Projekt je tek jedan u nizu interdisciplinarnih, pluriperspektivnih projekata humanitarnog karaktera koji je ujedinio duhovne, intelektualne i umjetničke napore da bi riješio ili ublažio neki socijalni problem. Konkretno, ovim je projektom Institut materijalno pomogao stotinu i jednoj siromašnoj obitelji u Hrvatskoj te Bosni i Hercegovini. Na pozivnici za projekt *Hrvatska božićna mapa* iz 2009. godine stoji: »Brate i sestro! Tebe, zajedno s franjevcima i franjevkama RH i BiH u okviru Franjevačke mreže dobrote, pozivamo da primjereno svom poslanju u Crkvi, obitelji, kulturi, društvu, politici, gospodarstvu, prosvjeti, znanosti, umjetnosti i medijima sudjeluješ: u afirmiranju kulture slavljenja Božića u našem narodu i društvu: Božić bez petarda, bez agresije i neukusa, s ekološkom, bio-etičkom i estetskom odgovornošću prema svakom obliku i svakom stadiju života s dušom koja se dopušta dirnuti nevoljom drugog čovjeka, minimum je susreta s kršćanskom božićnom novosti u vjerničkom i humanističkom afirmiranju božićnoga koncepta slobodna i sretna čovjeka, kao 'čovjeka za drugoga' u kulturi u kojoj već 'dugo nitko ne zna što je čovjek' (B. Brecht); da poput sv. Franje i njegovih prvih božićnih jaslica Grecciu 1223. god. zastanemo s divljenjem pred božićnom afirmacijom čovjeka i svega stvorenja.« Samo iz ove pozivnice može se zaključiti o pluriperspektivnosti te pozivanju na odgovornost i očuvanje dostojanstva ljudske osobe i njenog integriteta, što su ključni predmeti bioetičkog diskursa.

Pitanja rada i nerada, odnosno slavlja, pravedne distribucije dobara, međuljudske komunikacije, nasilja, međureligijskog dijaloga, kulture života, kulture mira, pravde, mobilnosti građana i mnoge druge teme kojima se bavi Institut već jesu, ili svakako mogu biti, nova bioetička problemska područja, predmeti bioetičkog diskursa koji se mogu otvoriti na hrvatskom prostoru u okviru integrativne bioetike i njenih projekata. Osim toga, ove i mnoge druge teme koje će možda tek u budućnosti postati izazov mogu biti prilika za održavanje nužnog dijaloga između znanosti i religije u novoj epohi. Razdvajanje duhovno-religioznog od znanstvenog pristupa proučavanju stvarnosti i traganju za istinom u prethodnim stoljećima dovelo je suvremenog čovjeka u ozračje straha i nesigurnosti. Stoga se Institut, koji se predstavlja prvenstveno kao centar za promicanje kulture mira, a ne kao znanstvena ustanova, može hrvatskim bioetičarima pokazati zanimljivim sugovornikom jer osim mira promiče i mnoge druge (ugrožene) vrijednosti.

Da je Institut dostojan sugovornik u bioetičkim raspravama pokazao je i dvodnevni kolokvijem na temu »Pravda, mir i skrb za sve stvoreno«, otvorenim za javnost, koji se održavao 29. i 30. travnja 2013. u Trogiru u sklopu *Europskog kongresa OFM animatora za PMOS* (Pravda, mir i skrb za sve stvoreno), kada se okupilo preko osamdeset franjevaca iz Hrvatske i drugih europskih zemalja, kojima su se pridružili znanstvenici, laici te brojni prijatelji Vijeća i Instituta. Pokretač rasprava bila je obrana dostojanstva svih stvorenja, čime su franjevci i njihovi gosti pokazali svoju neumornu zauzetost za očuvanje dostojanstva i integriteta stvorenog i »starih« vrijednosti poput solidarnosti, življenja u zajedništvu, promicanja općeg dobra u povijesnom trenutku kada se mnoge svjetske krize svode na krizu vrijednosti, odnosno krizu paradigme modernog svijeta, o čemu je govorio Ivan Cifrić na skupu *Odgovornost za život*.

Doprinosi Franjevačkog instituta za kulturu mira razvoju integrativne bioetike u Hrvatskoj, koje smo pokušali u kratkim crtama predstaviti kroz različite djelatnosti Instituta, s posebnim osvrtom na simpozij *Odgovornost za život*, netko može prihvatiti, a netko zanijekati. Ipak, možemo s pravom konstatirati da je samo pitanje o doprinosu dugo bilo zanemareno. Dodirne točke spomenutog simpozija s onim u Cresu 1998. godine, kojim je započela hrvatska priča o integrativnoj bioetici, očite su i ovdje smo ih iznijeli. Iako su doprinosi ovog Instituta implicirani u razvoju hrvatske bioetike, zalaganja franjevaca, inspiriranih miroljubivošću svetog Franje koji je tek nedavno dobio priznanje u konstituiranju europske bioetike, vrijedno ih je uvrstiti u bioetičke napore oko izgradnje boljeg, odgovornijeg svijeta. Ta zasluga svakako pripada i jednom franjevcu, fra Juri Radiću, kojeg je smrt spriječila u ostvarivanju zamišljene prve Ekološke škole u Hrvatskoj.

Danas su predmetna područja Franjevačkog instituta za kulturu mira: pomirenje, pravednost, mir, dostojanstvo i integritet stvorenja, dijalog i nenasilje, dakle, nezaobilazna predmetna područja integrativne bioetike, odnosno njene interdisciplinarnе i pluriperspektivne rasprave, što ide u prilog hipotezi da aktivnosti Franjevačkog instituta za kulturu mira mogu biti jedno od uporišta za razvoj integrativne bioetike. Ne može se zaniijekati da Institut, istaknutim simpozijem, ali i drugim svojim aktivnostima, istražuje i promiče vrijednosti na kojima se temelje duhovnost i vjera koje su nužni elementi bioetičke integrativne paradigme tumačenja i izgradnje svijeta, što također Institutu daje određeni položaj i ulogu u razvoju hrvatske bioetike. Nadalje, nijedna od navedenih djelatnosti obaju spomenutih franjevačkih instituta nije ostala među zidovima starih samostana ili unutar redovničkih zajednica. Dapače, imali su javnog odjeka, pratili su ih mediji, a time i šira javnost, publicirane su knjige, organizirane humanitarne akcije i simpoziji međunarodnog karaktera, obraćalo se političarima i doprinosilo formiranju novih pravnih i zakonskih odredbi, budila se svijest, interes i savjest mlađih generacija za nova etička pitanja, čime su franjevci znatno doprinijeli i doprinose bioeticizaciji hrvatske javnosti pozivajući je na divljenje i odgovornost spram stvorenog i baštinjenog.

S druge strane, kako projekt integrativne bioetike u Hrvatskoj ne pati od ekskluzivnosti i elitizma – dapače, inzistira na širenju duhovno-intelektualnih horizonata i uključivanju različitih pristupa u rješavanju brojnih tema u duhu retiniteta – pristup svetog Franje Asiškog, koji inspirira djelovanje franjevaca, a onda i Franjevačkog instituta za kulturu mira, a i baština fra Jure Radića, mogu biti samo obogaćenje jednog tako plemenitog projekta u nadi ostvarivanja zajedničkih projekata u budućnosti.

Integrativno mišljenje i njegovi neprijatelji

Sažetak

Polazeći od neurofizioloških osnova integracije (svijesti), autori rada pokušavaju braniti pozicije integrativnog mišljenja kao svjesnog »odabira neodabira« s ciljem odgađanja odabira, onemogućavanja pogreške i umanjivanja agresivnosti diskursa. Ovakvo mišljenje, koje je prihvatljivo hermeneutičkoj filozofijskoj bioetici, ne odgovara, međutim, pragmatičnoj praktičnoj medicinskoj (bio)etici koja traži odlučivanje i razlučivanje, pod cijenu pogreške, baš kao ni analitičkoj filozofiji sklonoj kompetitivnoj eristici. Prema mišljenju autora, upravo u ovoj diskrepanciji u ambiciji (»orijentacija« vs. »rješenje«) i proceduri (nenasilna pluriperspektivnost vs. agresivni determinizam) leži i korijen aktualnog međusobnog nerazumijevanja, pa i sukobljavanja europske (hrvatske) integrativne bioetike, s jedne, i georgetownске »nove medicinske etike«, odnosno analitičke filozofije, s druge strane.

Pri višim oblicima mišljenja, čovjek je po prirodi sklon (re)integraciji, u smislu objedinjavanja razasutih elemenata u cjelinu. Paralelna obrada informacija, naime, jest brža ali nije karakteristična za (sporu i serijski ustrojenu) svijest, pa, prema tome, niti za onaj dio mentalnog života koji nazivamo mišljenjem. Na koji se način integracija u svijest odvija, drugo je (i teže) pitanje. Semir Zeki (1999) teoretizira o povezivanju (*binding*) mikrosvijesti (*micro-consciousness*) različitih perceptivnih modaliteta na višim razinama kortikalne elaboracije, s čime su, manje ili više, sukladni i stavovi mnogih drugih (npr. Allport 1977; Farah 1994; Hobson & Stickgold 1995; Crick & Koch 1990 i dr.). Doduše, ima i onih koji – poput, recimo, Kinsbournea (1988) – integraciju ne tumače kao mjesto u mozgu već kao proces sinhronizacije/kooscilacije neurona. Prema ovom bi shvaćanju integracija, zapravo, značila svojevrsnu harmoniju neuronske aktivnosti, dosegnutu visokom gama-frekvencijom (30–80 Hz) okidanja, karakterističnom za budnost, pažnju, zapamćivanje i druge najzahtjevnije kognitivne funkcije. Suprotno integraciji, disocijacija bi bila asocirana s nižim razinama aktivnosti i funkcija, kao što se vidi u snu ili nekim patologijama poput fuge, podvojene ličnosti, shizofrenije itd.

Prema tome, i integrativno bi se mišljenje, kao i perceptivna integracija, moglo promatrati kao fiziološki proces u koji treba investirati manje napora nego u njegovu suprotnost – razjedinjavanje informacija, zanemari vanje odno-

sno potiskivanje (blokiranje) nekih informacija u korist drugih itd. Međutim, jednako kao što je integracija odlika svijesti, tako je njenim svojstvom i selekcija: već je William James (1890) svijest poistovjetio sa *selecting agency*, a nešto slično, premda temeljitije, elaborirat će stotinjak godina kasnije i Shallice (1988) u modelu »nadgledajućeg sustava pažnje« (SAS). Stoga ne treba čuditi da, djelujući uglavnom pod uplivom iracionalnih motiva i inspiracije, većina ljudi zavidnom upornošću i marom pokušava svakodnevno »razlučivati« stvari i tumačiti ih u tehnici *chiaro-scuro*. Možemo li, u tom, fiziologijskom svjetlu, bolje tumačiti i recentne prijepore oko smislenosti integrativne bioetike?

Podimo od premise da integracija ideja/stavova ne znači njihov amalgam (miješanje, pretapanje), već mehaničku leguru, tj. da integrirane ideje/stavovi ne gube svoju bit već ona biva sačuvanom u rezultirajućem svojevršnom »dinamičnom mozaiku«. (Jezikom marxovske dijalektike, teza + *n* puta /anti/teza = sinteza, ali kao popis teza, a ne kao njihov filtrat.) Takva integracija, lišena elementa odabira, moguća je i logična samo ako su razmatrane ideje/stavovi ravnopravni, odnosno, ako ih smatramo takvima. Za kreiranje takvog »mozaika« ideja nužno je prethodno kompleksno znanje, pa je, očito, mozaik intelektualno barem jednako zahtjevan ako ne i zahtjevniji od pukog odabira. Ovaj mozaik – nazvan »platformom orijentacijskog znanja« u integrativnoj bioetici – mogao bi se, međutim, smatrati i odgađanjem odabira i odgovornosti odabira, dakle, kupovanjem vremena. U terminima prevladavajuće zapadne kulture, međutim, ovakav se »mozaik stavova« nerijetko identificira s relativizacijom, dakle, slabljenjem vlastite pregovaračke i društvene pozicije. (Nije u svim kulturama tako: u nekim amazonskim plemenskim zajednicama, naprimjer, posve je nepoznata tehnika verbalnog nagovaranja koje se čak smatra aktom agresije.)

Možemo li integrativno mišljenje, povezano s pluriperspektivnim sagledavanjem bioetičkih problema, dakle, smatrati slabošću? Možemo li »orijentacijsko znanje« rezultirajuće platforme smatrati paradoksom, jer sugerira točke orijentacije, ali ne vodi dalje prema njima? U neku ruku možemo; međutim, postoji li uopće bolja mogućnost? Bioetika se bavi životom – u svim njegovim vrstama, oblicima i pojavnostima – dakle, skupom tema koje nemaju decidirano uporište u našoj empiriji ili pozitivnoj znanosti. Odabiri u bioetičkim dvojabama i »rješenja« bioetičkih problema su, prema tome, u pravilu neutemeljena, relativna i dvojbena. »Mozaik stavova« je, očito, najveći doseg koji možemo braniti bez rizika zapadanja u (kobnu) pogrešku. »Orijentacijsko znanje«, dakle, nije orijentacijsko u smislu ukazivanja na rješenja, već doista odgađanje odgovora, a time i otklanjanje vjerojatne pogreške. Posljedična »slabost« pozicije integrativnog bioetičara je, dakle, nužnost i strategija prije nego li uzgredna pojava i propust.

Georgetown vs. integrativnost

U medicinskoj praksi, međutim, postoji potreba pragmatičnog i brzog odlučivanja – po cijenu pogreške: zato američka georgetownaska bioetika nije drugo doli sustav delegiranja odgovornosti za potencijalnu pogrešku na kolektivna tijela (etička povjerenstva) koja, doduše, pokušavaju donekle pluriperspektivno razmatrati probleme u svom djelokrugu, ali u konačnici svejedno presuđuju najčešće (statističkim) preglasavanjem. Ova ambicija i »pritisak« u pravcu »rješavanja« dilema kodificiranjem upravo i jest glavnom razlikom između etike i georgetownaske bioetike, odnosno sličnošću te bioetike i (bio)prava. (Već se konfucijanizam opirao zakonima, ističući da kažnjavanjem potiču egoizam, te zagovarao edukaciju koja bi oblikovala ulogu pojedinca u društvu.) Naravno, dok u pravu postoji visok stupanj interkulturalnog i internacionalnog konsenzusa oko pojedinih pitanja (odnos prema ubojstvu, silovanju i slično), duboka utemeljenost bioetike (i etike) u pojedinoj kulturi ili religiji, otegotna je okolnost njihova unificiranja i kodificiranja. Osim toga, dok se pravo zasniva prvenstveno na zaštiti jedinke limitiranjem slobode druge jedinke, okrećući se naknadnom sankcioniranju kršenja kodeksa, bioetika i etika teže zaštiti i unapređenju života preventivnim mjerama. Kako sugerira suvremena deontologija, u pravu se držimo propisanog, ali ne i onoga što nije napisano, dok u etici sve počiva na promišljanju sadržaja i njegova smisla (Davis 1996). Kao što donekle već otkriva i povijesni presjek relacija etike i prava, i bioetika je ponekad nadopuna pravne regulative, dok je u drugim slučajevima alternativa pravu ili čak platforma borbe protiv prava, kao u slučaju potpomognutog samoubojstva (Milano 1997). Bez obzira na pristup kojemu smo skloni, bioetiku se može promatrati kao rijetku iznimku jake i eksplicitne povezanosti etike i prava. Iz rasprava ove vrste može se nametnuti pitanje, nije li bio-zakonodavstvo doista forsirani konsenzus s prividom riješenosti kardinalnih dilema? Je li u bioetici moguće donositi praktične odluke pozivanjem na univerzalne principe ili je nužno baziranje na pojedinim slučajevima? Generalno gledajući, približavanje pravu za bioetiku svakako podrazumijeva prevladavanje moralnog relativizma: međutim, ne podriva li baš to jedan od temelja bioetike (usp. Muzur & Rinčić 2009)?

Integrativna bioetika kao put

Postoji, naravno, i aspekt svjesnog opiranja uvriježenoj agresiji namećanja mišljenja i presude. Taj pristup, koji možemo pratiti kao kontinuiranu misao Isusa, Gandhija, Einsteina i drugih, donekle je revitaliziran već u djelu prvog modernog europskog bioetičara, Fritza Jahra. Jahr se, naime, suprotno prevladavajućoj perspektivnoj isključivosti (dakle, agresivnosti) svog vreme-

na, zalaže za sagledavanje različitih stavova (*Gesinnungseinstellungen*; Jahr 1930) – vjerskih, kulturnih i drugih, te njihovo (mozaičko) uključivanje u proces odgoja, nastave i razvitka svjetonazora. Jahr poznaje budizam i *ahimsu* (vjerojatno zahvaljujući Schopenhaueru), stoji pod znatnim utjecajem Eduarda von Hartmanna, zalaže se za zaštitu životinja, pa nije isključeno da njegova *tolerancija* (pri čemu treba biti svjestan moguće kontroverzije ovog izraza: usp., primjerice, Berčić 1995) mišljenja reflektira odbojnost prema agresiji općenito.

Osim georgetwonskim bioetičarima (tj. »novim medicinskim etičarima«), ovakav »pitomi« pristup jahrovske/europske/integrativne bioetike nije osobito zanimljiv analitičkim filozofima naviklim na eristički pseudodeterminizam. Jedan od njih, tako, nedavno optužuje integrativnu bioetiku za »neučinkovitost« (Bracanović 2012), pritom ne nudeći objašnjenje zašto bi etika ili bioetika uopće trebale biti normativno orijentirane, a ne pedagoški, u pravcu razvijanja ljudskog karaktera i skretanja pozornosti na kompleksnost fenomena života, odgovornost prema njemu itd. Normativnost nameće instant-solucije, jednostrane i stoga nerijetko, gotovo i neumitno pogrešne. Oni koji nameću »praktični« aspekt bioetici zaboravljaju da je bioetika (Jahrova kao i Potterova) rođena upravo kao reakcija na hiperpraktičnu primjenu znanosti (Muzur 2012). Po tim analitičkofilozofskim nazorima, tražena »rješenja« nudi principalizam, dakle, georgetownska »mainstreamska« bioetika: koliko je principalizam upitan sužavatelj i simplifikator kompleksne ljudske individualnosti, svjedoči i sam njegov ideator Robert Veatch, priznajući da su »neke prosudbe od slučaja do slučaja ipak nužne« (Veatch 1981).

Baconska ideja znanosti kao moći zavela je mnoge znanstvenike da znanost poistovjete sa silom. Ovakvo je razmišljanje posljedovalo opasnim inovacijama i ugrozilo planetarnu ravnotežu. Parafrazirajući Pottera, možemo priznati da nam »nedostaje mudrosti za uporabu znanja«. Ova vrsta mudrosti možda leži u odgovornosti, a odgovornost nije skup pravila propisanih za svaku rizičnu situaciju: odgovornost je stanje duha koje potrebuje kontinuirano učenje o složenosti fenomena života. Integrativna bioetika i, u širem smislu, integrativno mišljenje mogli bi svojim »orijentacijskim znanjem« (usporedim s »načelom opreza« u recentnoj europskoj normativnoj praksi) biti baš tim presudnim preokretom trenda misaone, verbalne i djelatne agresije u možda neoriginalan, ali prihvatljiv način ohrabivanja i formiranja izgubljenog ljudskog osjećaja odgovornosti.

Literatura

- Allport DA. 1977. On knowing the meaning of words we are unable to report: The effects of visual masking. U: Domic S, ur, *Attention and Performance VI*. Hillsdale, NJ: L. Earlbaum.
- Berčić B. 1995. *Realizam, relativizam, tolerancija*. Rijeka: HKD.
- Bracanović T. 2012. From integrative bioethics to pseudoscience. *Developing World Bioethics* 12 (3), 148–156.
- Crick F, Koch Ch. 1990. Towards a neurobiological theory of consciousness. *Seminars in the Neurosciences* 2, 263–275.
- Davis NA. 1996. Contemporary deontology. U: Singer P, ur, *A Companion to Ethics*. Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers Ltd, 205–218.
- Farah MJ. 1994. Visual perception and visual awareness after brain damage: a tutorial overview. U: Umiltà C, Moscovitch M, ur, *Attention and Performance XV: Conscious and Nonconscious Information Processing*. Cambridge: MIT Press.
- Hobson JA, Stickgold R. 1995. The conscious state paradigm: A neurocognitive approach to waking, sleeping, and dreaming. U: Gazzaniga MS, ur, *The Cognitive Neurosciences*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Jahr F. 1930. Gesinnungsdiktatur oder Gedankenfreiheit? Gedanken über eine liberale Gestaltung des Gesinnungsunterrichts. *Die neue Erziehung* 12, 200–202.
- Kinsbourne M. 1988. Integrated field theory of consciousness. U: Marcel AJ, Bisiach E, ur, *Consciousness in Contemporary Science*. New York: Oxford University Press.
- Milano G. 1997. *Bioetica dalla A alla Z*. Milano: Giangiacomo Feltrinelli.
- Muzur A. 2012. The nature of bioethics revisited. *Developing World Bioethics* (e-pub: DOI: 10.1111/dewb.12008).
- Muzur A, Rinčić I. 2009. Etika i bioetika: sličnosti i razlike u odnosu prema pravu. U: Sorta-Bilajac I, ur, *Bioetika i medicinsko pravo*. Rijeka: Katedra za društvene znanosti Medicinskog fakulteta u Rijeci, 111–115.
- Shallice T. 1988. *From Neuropsychology to Mental Structure*. New York: Cambridge University Press.
- Veatch RM. 1981. *A Theory of Medical Ethics*. New York: Basic Books.
- Zeki S, Bartels A. 1999. Towards a theory of visual consciousness. *Consciousness and Cognition* 8, 225–259.

ŽELJKO PAVIĆ

Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb

»Pluriperspektivizam« – slučaj jedne natuknice u *Filozofskome leksikonu*

Sažetak

Autor u ovom članku razmatra filozofsku relevantnost i inovacijski potencijal pojma 'pluriperspektivizam' koji tvori idejnu i metodologijsku osnovicu fenomena integrativne bioetike. U prvom koraku autor utvrđuje proširenost i europski karakter integrativne bioetike, dok njen nastanak i duhovnu ulogu tumači kao odgovor na bioetički scijentizam i znanstveni monoperspektivizam. U središnjem dijelu članka autor analizira radove jednog dijela filozofa (P. Barišić, A. Čović, D. Smiljanić, K. W. Zeidler) koji su sudjelovali u projektu razvijanja *integrativne bioetike* te izvodi teorijske implikacije kojima potkrepljuje stav o filozofskoj relevantnosti i inovacijskom potencijalu ideje pluriperspektivizma. Na ovo istraživanje autor je bio ponukan izbacivanjem već priređene natuknice »Pluriperspektivizam« iz *Filozofskog leksikona* (Leksikografski zavod *Miroslav Krleža*, Zagreb 2012.) neposredno prije njegova tiskanja. Natuknica je izbačena pisanim nalogom glavnog urednika Stipe Kutleše, pri čemu autor, u ulozi pomoćnika glavnog urednika, nije uspio dobiti nikakvo objašnjenje tog postupka. Članak završava pozivom glavnog uredniku da filozofskoj javnosti obrazloži svoju odluku o izbacivanju natuknice »Pluriperspektivizam« iz *Filozofskog leksikona*.

Uvod

Godine 2012. Leksikografski zavod *Miroslav Krleža* iz Zagreba dovršio je nesvakidašnji projekt *Filozofskoga leksikona*. On je »nesvakidašnji« prije svega zbog toga što smo do sada u Hrvatskoj imali dva glavna, po izvornoj intenciji sasvim drugačije usmjerena leksikona: *Filozofijski rječnik* u redakciji Vladimira Filipovića (Zagreb 1964.) i *Leksikon filozofa* Danka Grlića (Zagreb 1968.).¹ Već po naslovu razlika je očigledna: dok je Filipoviću bilo stalo do temeljnoga filozofijskoga nazivlja, Grlić se bio ograničio samo na prikaz filozofa i njihova mišljenja. Stoga je ovaj *Filozofski leksikon* Leksikografskoga zavoda sebi postavio zadaću da obradi i filozofijsko nazivlje i filozofe, što je

¹ Ovdje, dakako, valja spomenuti još dva hvale vrijedna filozofijska rječnika: Serafin Hrkać, *Filozofijski rječnik latinsko-hrvatski* (Mostar 1999.) i Anto Mišić, *Rječnik filozofskih pojmova* (Zagreb 2000.). Međutim, u odnosu na gore spomenute, ova su dva rječnika ipak bitno prožeta skolastičko-neoskolastičkom filozofijskom baštinom, što dakako nikako ne umanjuje njihovo značenje, budući da je ta baština ostala gotovo u potpunosti neobrađena u onim leksikonima.

svakako predstavljalo veliki izazov koji je zahtijevao ogroman trud suradnika na projektu.

Ovdje se izričito mora naglasiti da je pokojni Danilo Pejović duhovni i svojim dosmrtnim dijelom tvorni tvorac ovoga *Leksikona*, budući da je dugo vremena ukazivao na potrebu njegove izradbe. To je sasvim logičan nastavak njegove dugogodišnje suradnje s Leksikografskim zavodom, koja je započela »negdje između jeseni 1959. i proljeća 1960. godine«² i trajala sve do njegove smrti 2007. godine. Razmatrajući posebice Pejovićevu zaslugu za pokretanje projekta *Filozofskoga leksikona* Slaven Ravlić, između ostaloga, ističe:

»*Filozofski leksikon* trebao je biti vrhunac njegova [Pejovićeva – op. Ž. P.] leksikografskog rada. To je djelo trebalo biti suvremena sinteza hrvatske filozofske leksikografije (...). Čak i kad bi se mogla zanemariti znatna zastarjelost Filipovićeve i Grlićeve djela, kao i njihov ograničeni domašaj, Pejovićev *Filozofski leksikon* je konceptijski bio zamišljen kao znatno ambicioznije djelo. Trebao je povezati iskustva leksikonske tradicije Leksikografskog zavoda s Pejovićevim specifičnim iskustvom rada na općim enciklopedijama, posebno s njegovim uredničkim iskustvom u *Hrvatskoj enciklopediji*, te uz to pronaći specifična rješenja za neka otvorena pitanja u strukovnoj leksikografiji.«³

I doista, već 2003., u dogovoru s Tomislavom Ladanom, tadašnjim glavnim ravnateljem Leksikografskoga zavoda, dugogodišnjim Pejovićevim prijateljem i unutarzavodskim glavnim »zaslužnikom« za pokretanje toga projekta, formirana je najprije Redakcija koju su sačinjavala četiri vanjska urednika: Hotimir Burger, Josip Oslić, Nenad Smokrović i Stipe Kutleša. Budući da se Hotimir Burger, zbog drugih obveza, ubrzo bio zahvalio na suradnji, umjesto njega uredništva se poduzeo Lino Veljak. Do prvoga sastanka redakcije trebalo je izvršiti harni posao sastavljanja tzv. »Abecedarija« koji sam napravio već tijekom 2002. godine. Onaj tko se nikada nije bavio takvim leksikografskim poslom teško će sebi predočiti sve teškoće i probleme koji se javljaju prilikom te izradbe. Na primjer: ukoliko se nekom filozofu dodijeli 25 redaka, odmah

² Slaven Ravlić, »Pejovićev doprinos enciklopedistici«, u: Lino Veljak (ur.), *Filozofija i suvremenost. Zbornik radova s konferencije povodom 80. obljetnice rođenja Danila Pejovića*, Zagreb 2010., str. 87.

³ Ibid., str. 99–100. Ravlić u nastavku dodaje: »Leksikon je imao i ambiciju ujednačavanja i standardiziranja hrvatske filozofske terminologije i temeljnog filozofskog pojmovlja, koje se razvijalo u različitim vremenima i prilikama, te je bilo izloženo raznim ideološkim utjecajima, pa danas pati od diskontinuiteta u razvoju. Time bi se, smatrao je Pejović, mogla stvoriti osnova za daljnji razvoj, ali i pomoći orijentiranju strukovnjaka u razumijevanju i tumačenju temeljnih filozofskih problema, kao i prevodenju kapitalnih djela filozofske literature. Pejovićeva je zamisao bila da na takvom projektu okupi sve filozofske snage, iz svih centara i svih orijentacija, ali i pojedine filozofe iz susjednih država. Tijekom 2003. Pejovićev prijedlog projekta s osnovnom koncepcijom prihvaćen je na tijelima Leksikografskog zavoda.« (Ibid., str. 100.)

morate naći sve druge filozofe koji su njegova ranga i koji također zaslužuju isti broj redaka, a isto važi i za pojmove.

Nakon što je završen, »Abecedarij« je dan na uvid svim urednicima koji su imali otvorenu mogućnost ubacivanja novih kao i izbacivanja predloženih natuknica, tako da je u konačnici nastao ogroman popis natuknica koji je obuhvaćao više od 250 stranica. Drugo, kao što je već istaknuo Ravlič, Pejovićeva je nakana bila da u projekt uključimo sve postojeće etablirane filozofske pisce iz Hrvatske, ali i iz susjednih država, što smo doista i pokušali učiniti. Vrlo je mali broj hrvatskih filozofskih pisaca kojima (jedino možda omaškom) nije bila ponuđena suradnja, o čemu svjedoči iscrpna prepiska.

Četiri godine nakon početka projekta Pejović iznenada umire, čime je stvoren stanoviti vakuum u koordinaciji posla. Ravnateljstvo je vrlo brzo odlučilo da za glavnoga urednika imenuje Stipu Kutlešu, koji je sa sobom doveo Josipa Talangu i Filipa Grgića koji su se – svjedočim – doista trudili, posebice Grgić, da *Filozofski leksikon* izađe u što reprezentativnijem obliku. Podrazumijeva se da su unijeli i stanovite inovacije, no to ničim nije ugrožavalo temeljnu koncepciju *Filozofskoga leksikona*.

Na kraju 2012. godine *Filozofski leksikon* je ugledao svjetlo dana. Rezultat je bio sljedeći: na njemu je surađivalo 150 suradnika, napisano je preko 3500 članaka, obrađene su sve tradicionalne i suvremene filozofijske discipline u korelaciji sa susjednim prirodnim, društvenim i humanističkim znanostima, uvršteno je mnoštvo filozofa novijih generacija u svijetu te su – gdje god je to bilo moguće – obrađene i tzv. »nacionalne filozofije«.

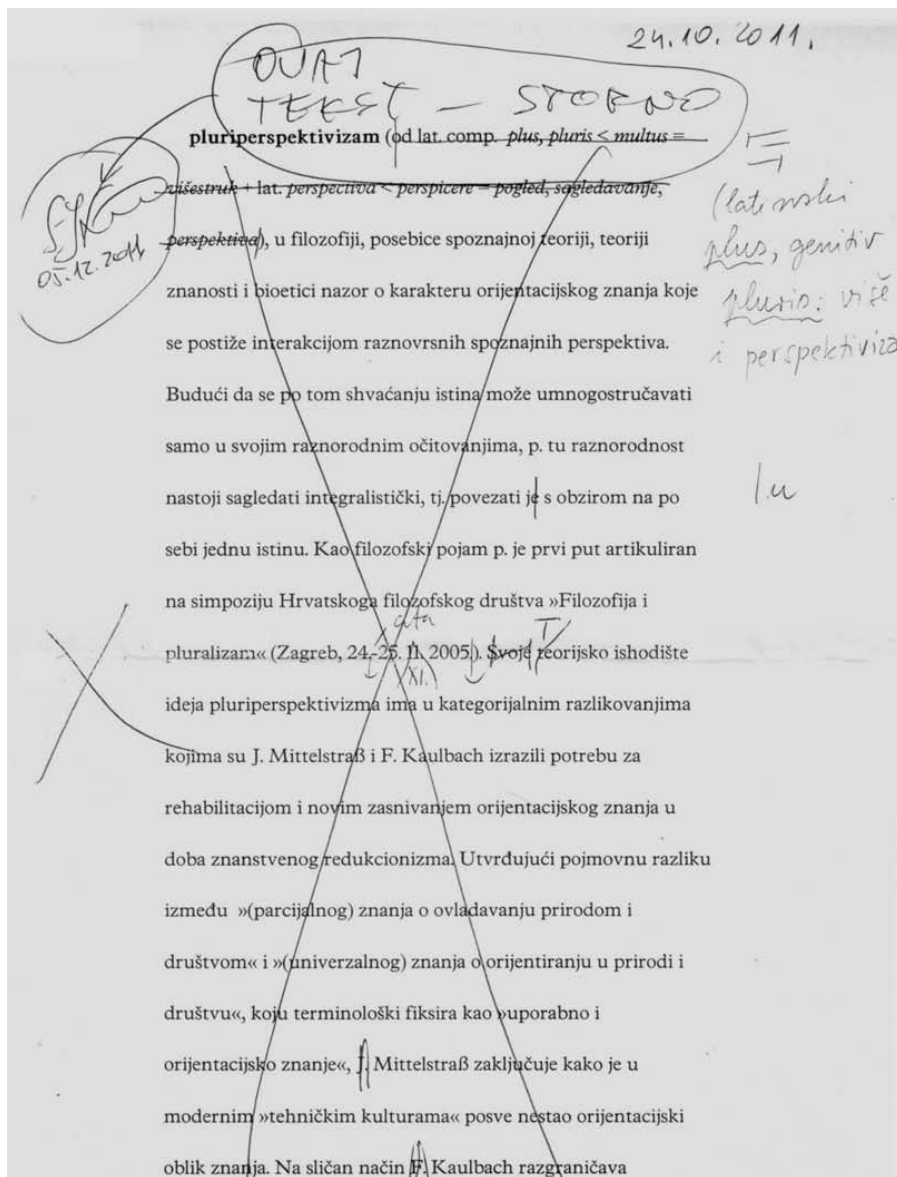
Takav kakav jest, on je svjedočanstvo svojega vremena i izraz mogućnosti ljudi koji su radili na njemu. On može i treba biti predmetom plodne kritike u smislu njegova popravljavanja, dopunjavanja i prevladavanja boljim uvidima. On je *izazov* naprosto, izazov budućim generacijama da ga učine još boljim i kvalitetnijim.

Međutim, upravo u kritičkom pogledu, meni je za oko zapela jedna natuknica i sudbina njezina izbacivanja, o kojoj sada želim javno progovoriti, budući da je ta natuknica navlastito »hrvatski proizvod« koji je u međuvremenu stekao značajan ugled u europskim filozofskim krugovima te je – ne samo zbog toga – zaslužio da bude uvršten u *Filozofski leksikon*.

Sporna natuknica

Riječ je naime o natuknici »Pluriperspektivizam« koju je napisao Hrvoje Jurić. Ono što je začuđujuće glede njezine sudbine jest činjenica da je ta natuknica *kao prihvaćena* prošla sve korekture i lekture (da je bila odbačena, ne bi uopće bila obrađena) te da je tek nakon svega toga, prije odlaska *Filozofskoga*

leksikona u tisk, iz njega izbačena na izravnu (potpisanu) intervenciju kolege Kutleše. Poradi razumljivosti postupka (skeniranu) natuknicu ovdje donosim u cijelosti, skupa s Kutlešnim potpisom kojim se nalaže njezino izbacivanje. Dodatno navodim i čitopis natuknice kako bih je učinio dostupnom za korištenje zainteresiranoj filozofskoj javnosti.



»objektnu i smisaonu istinu« te se zalaže za rehabilitiranje
»spoznaje koja pruža orijentaciju u svijetu«. Nastavljajući tu
liniju mišljenja p. se razvija kao posebno razumijevanje istine i
kao metodološka podloga za postizanje orijentacijskog znanja. Za
razliku od *perspektivizma*, koji se u konačnici ispostavlja kao
spoznajni relativizam, p. ističe zahtjev za općevažećom
spoznajom koja uzima u obzir različite znanstvene uvide
(interdisciplinarnost), ali i one ne-znanstvene koji se u pozitivnoj
formulaciji nazivaju »kulturnim perspektivama«. U bioetičkoj
raspravi, koja se u sklopu posebnog projekta od 2004. vodi u
području jugoistočne i središnje Europe, p. je prihvaćen kao
metodološko određenje u međunarodnim razmjerima
afirmiranog koncepta integrativne bioetike. → PERSPEKTIVIZAM

Lit.:)

- Čović, A.: »Pluralizam i pluriperspektivizam«, *Filozofska istraživanja*, god. 26 (2006), sv. 1, br. 101, str. 7-12, isti (ur.): *Integrative Bioethik und Pluriperspektivismus*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2011, Kaulbach, F.: *Philosophie des Perspektivismus I. Teil: Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche*, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen, 1990. Mittelstraß, J.: *Wissenschaft und Lebensform, Reden über*

philosophische Orientierungen in Wissenschaft und Universität, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1982.

Hrvoje Jurić

pluriperspektivizam (latinski *plus*, genitiv *pluris*: više i perspektivizam), u filozofiji, posebice spoznajnoj teoriji, teoriji znanosti i bioetici nazor o karakteru orijentacijskog znanja koje se postiže interakcijom raznovrsnih spoznajnih perspektiva. Budući da se po tom shvaćanju istina može umnogostručavati samo u svojim raznorodnim očitovanjima, p. tu raznorodnost nastoji sagledati integralistički, tj. povezati ju s obzirom na po sebi jednu istinu. Kao filozofski pojam p. je prvi put filozofski artikuliran na simpoziju Hrvatskoga filozofskog društva »Filozofija i pluralizam« (Zagreb, 24–25. XI. 2005). Teorijsko ishodište ideja pluriperspektivizma ima u kategorijalnim razlikovanjima kojima su J. Mittelstraß i F. Kaulbach izrazili potrebu za rehabilitacijom i novim zasnivanjem orijentacijskog znanja u doba znanstvenog redukcionizma. Utvrđujući pojmovnu razliku između »(parcijalnog) znanja o ovladavanju prirodom i društvom« i »(univerzalnog) znanja o orijentiranju u prirodi i društvu«, koju terminološki fiksira kao »uporabno i orijentacijsko znanje«, Mittelstraß zaključuje kako je u modernim »tehničkim kulturama« posve nestao orijentacijski oblik znanja. Na sličan način Kaulbach razgraničava »objektnu i smisaonu istinu« te se zalaže za rehabilitiranje »spoznaje koja pruža orijentaciju u svijetu«. Nastavljajući tu liniju mišljenja p. se razvija kao posebno razumijevanje istine i kao metodološka podloga za postizanje orijentacijskog znanja. Za razliku od *perspektivizma*, koji se u konačnici ispostavlja kao spoznajni relativizam, p. ističe zahtjev za općevažećom spoznajom koja uzima u obzir različite znanstvene uvide (interdisciplinarnost), ali i one neznanstvene, koji se u pozitivnoj formulaciji nazivaju »kulturnim perspektivama«. U bioetičkoj raspravi, koja se u sklopu posebnog projekta od 2004. vodi u području jugoistočne i središnje Europe, p. je prihvaćen kao metodološko određenje u međunarodnim razmjerima afirmirane koncepcije integrativne bioetike.

Lit.:

A. Čović: »Pluralizam i pluriperspektivizam«, *Filozofska istraživanja* 26 (2006). – A. Čović (ur.): *Integrative Bioethik und Pluriperspektivismus*, 2011. – F. Kaulbach: *Philosophie des Perspektivismus I: Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche*, 1990. – J. Mittelstraß: *Wissenschaft als Lebensform: Reden über philosophische Orientierungen in Wissenschaft und Universität*, 1982.

Onaj tko pažljivo pročita navedenu natuknicu u njoj neće, po mojemu sudu, naći ništa sporno. Upravo je taj uvid kod mene izazvao ogromno čuđenje nakon što se kolega Kutleša odlučio na njezino izbacivanje. Dakako da je redakcijsko izričito pravo da ne uvrsti bilo koju natuknicu za koju nađe da iz bilo kojega razloga ne udovoljava znanstvenim leksikografskim ili drugim

kriterijima. I sâm sam se znao koristiti tim pravom. Ali kao pomoćnik glavnoga urednika doista nisam vidio da je izbačen značajniji broj članaka – obično se radilo npr. o zastarjelim filozofima ili filozofskim školama koje su u međuvremenu izgubile svako filozofijsko značenje. Kada sam kolegu Kutlešu zamolio da još jednom razmisli o svojoj odluci ili mi barem objasni razlog za takav postupak, on je to kategorički odbio. Možda ćemo nakon ovoga mojeg članka dobiti suvislo objašnjenje.

Ranije sam rekao da je »pluriperspektivizam« u međuvremenu doživio svoju vrlo značajnu europsku recepciju i to sada treba dolično obrazložiti. Napominjem da se do sada – osim usputno – nikada nisam ozbiljnije bavio bioetikom niti njezinom problematikom, tako da iz sljedećih redaka neće govoriti nikakav neposredni »interes« niti »pripadnost« nekoj bioetičkoj »školi« u Hrvatskoj, ako takva uopće postoji u tradicionalnom smislu te riječi, budući da sama struktura bioetičkih istraživanja zahtijeva ne samo multidisciplinarnost nego jednako tako i suradnju znanstvenika koji dolaze iz najrazličitijih kulturnih i svjetonazornih sredina. Nakana mi je, dakle, prije svega objasniti ulogu »pluriperspektivizma« u pokušaju etabliranja »integrativne bioetike« kao nove znanosti – i to koliko samome sebi toliko i neupućenim čitateljima koji pročitaju navedenu natuknicu – kako bih u konačnici barem donekle pokušao dokučiti razloge njezina izbacivanja od strane glavnoga urednika. Pritom treba naglasiti da s tim izbacivanjem Leksikografski zavod nema apsolutno nikakve veze.

Integrativna bioetika kao odgovor na bioetički scijentizam

Prvi razlog za isticanje širega europskog značenja pojmova »pluriperspektivizam« i »integrativna bioetika« vidim prije svega u bjelodanoj i neospornoj činjenici njezine odomaćenosti u kontekstu suvremene europske filozofije. Zanimajući ogroman broj domaćih publikacija, autora i već obranjenih doktorskih disertacija,⁴ ovdje je dovoljno ukazati na niz »West-östliche Denkwege« izdavačke kuće Academia Verlag iz Sankt Augustina. Ovdje navodim samo za našu temu najrelevantnije sveske: sv. 8: A. Čović i Th. S. Hoffmann

⁴ U ovoj je svezi dovoljno samo ukazati na brojne radove objavljene u časopisima *Filozofska istraživanja*, *Synthesis philosophica* i *Jahr*, te na knjige objavljene u biblioteci »Bioetika« izdavačke kuće Pergamena. O iznimnom interesu koji je ideja »integrativne bioetike« pobudila u akademskoj zajednici, posebice kod mladih istraživača, zorno svjedoči podatak da je na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu samo u jednom semestru (zimski semestar akademske godine 2010./2011.) obranjeno pet doktorskih disertacija, jedan magistarski rad te niz diplomskih radova u tematskom području integrativne bioetike.

(izd.), *Bioethik und kulturelle Pluralität. Die südosteuropäische Perspektive / Bioethics and Cultural Plurality. The Southeast European Perspective* (2005.); sv. 12: A. Čović i Th. S. Hoffmann (izd.), *Integrative Bioethik. Beiträge des 1. Südosteuropäischen Bioethik-Forums, Mali Lošinj 2005 / Integrative Bioethics. Proceedings of the 1st Southeast European Bioethics Forum, Mali Lošinj 2005* (2007.); sv. 15: Walter Schweidler (izd.), *Wert und Würde der nichtmenschlichen Kreatur / Value and Dignity of the Nonhuman Creature. Proceedings of the 3rd Southeast European Bioethics Forum, Mali Lošinj 2007* (2009.); sv. 17: A. Čović (izd.), *Integrative Bioethik und Pluriperspektivismus / Integrative Bioethics and Pluri-Perspectivism. Proceedings of the 4th Southeast European Bioethics Forum, Opatija 2008* (2011.). U ovoj bih svezi spomenuo i vrlo značajan zbornik: Amir Muzur i Hans-Martin Sass (izd.), *Fritz Jahr and the Foundations of Global Bioethics. The Future of Integrative Bioethics*, Berlin/Münster/Wien/Zürich/London 2012.

Kako bi se udovoljilo »kriteriju izvrsnosti«, o kojemu se danas nekritički zbori do iznemoglosti, a da pritom ponajčešće nisu razvidni nikakvi *razlozi* te izvrsnosti, ovdje abecednim redom navodim samo neka poznatija imena iz filozofije i posebice bioetike, opet zanemarujući naše domaće autore, budući da se njihov prinos osvjetljavaju suvremene bioetičke problematike nastoji minorizirati u sramotnim razmjerima: J. Azariah, H. Baranzke, S. Belardine-lli, Ch. Byk, H. T. Engelhardt, E.-M. Engels, M. Fuchs, H.-B. Gerl-Falkovitz, J.-R. Goldim, M. Häyry, Th. S. Hoffmann, S. Kampowski, R. Kather, P. Koslowski, U. Kruse-Ebeling, P. Kunzmann, F. Lolas, D. Macer, M. Mori, E. Morscher, U. Müller, M. Ono, L. Palazzani, G. Pöltner, P. R. Ritter, H.-M. Sass, P. Schallenberg, H.-B. Wuermeling, W. Schweidler, D. Sturma, M. Ch. Tai, K. W. Zeidler i dr. Ovdje nisam navodio čak ni imena sudionika iz susjednih država, a posve sam izostavio i bogatu recepciju »integrativne bioetike« i »pluriperspektivizma« u regionalnim razmjerima jugoistočne Europe,⁵ kako bi »kriterij izvrsnosti« dobio sasvim nesporan karakter. Povjesničaru i teoretičaru znanosti, kolegi Kutleši, svakako je trebao biti poznat bar dio spomenutih autora, dok je, s obzirom na široku paletu njegovih znanstvenih i filozofijskih zanimanja, svakako morao imati u vidu i spomenute zbornike kada je donosio odluku da izbací inkriminiranu natuknicu, kako se ne bi ogriješio o doprinose i zasluge inozemnih kolega koji su spremno sudjelovali na navedenim znanstvenim skupovima upravo u Hrvatskoj, a ne negdje drugdje. Ako ti zbornici

⁵ Regionalna recepcija ostvaruje se u različitim vidovima, od objavljivanja znanstvenih radova, održavanja znanstvenih skupova, osnivanja bioetičkih društava, obrane doktorskih disertacija i uključivanja u nastavne programe sve do činjenice da se integrativna bioetika od akademske godine 2011./2012. izvodi kao redoviti diplomski (magistarski) studij na Sveučilištu Sv. Klimenta Ohridskog u Sofiji.

i ta imena ne jamče znanstvenu »izvršnost« takova pothvata, onda nam ne preostaje ništa drugo nego pomiriti se s lakrdijom koju je nedavno napravilo Nacionalno vijeće za znanost kada je propisalo kriterije za izbor u znanstvena zvanja u području humanističkih znanosti oslanjajući se na (prepisane) propozicije neke nizozemske visoke poljoprivredne škole.

Činjenica burnoga razvoja bioetičkih istraživanja, posebice od 2004. godine,⁶ doista treba radovati svakoga dobrohotnog znanstvenika i filozofa u Hrvatskoj, jer nikad ranije nije na jednome mjestu okupljen toliki broj znanstvenika, filozofa i teologa najrazličitijih misaonih i svjetonazornih usmjerenja. Povrh toga, vidi se da su ta bioetička istraživanja već u startu prekoračila zamišljeni okvir južne i jugoistočne Europe, da su zahvatila cjelokupni europski kontekst, a da su pritom ipak ostala navlastito »hrvatski proizvod«.

Drugo, neovisno o neporecivim zaslugama hrvatskih bioetičara za okupljanje najistaknutijih znanstvenika i filozofa iz regije i Europe u cjelini – čak do razine Svjetskoga kongresa bioetike koji je održan u Rijeci i Opatiji 2008. godine – ovdje me poglavito zanima odgovor na pitanje: u čemu se doista sastoji prinos hrvatskih bioetičara napretku bioetike uopće, odnosno što njihovo motrište čini sasvim osebnim u pokušaju fundiranja bioetike kao nove, tzv. »treće znanosti«?

Koliko sam uspio uvidjeti na temelju čitanja i analize do sada objavljenih radova, to je upravo ideja »pluriperspektivizma« kao metodologijske podloge integrativne bioetike, pri čemu pod »metodologijskim« – kako sugeriraju sami hrvatski autori – ne podrazumijevam ništa što dolazi iz okrilja novovjekovno shvaćene »metode«. S druge strane, kroz pluriperspektivističko fundiranje sama integrativna bioetika dobiva svoje specifično *europsko* obojenje, tj. više ne podliježe američkom utjecaju biomedicinske etike kao »znanosti«, opet u onom negativnom scijentističkom smislu. Kako bi to razjasnio, Ante Čović, koji je doista samostalno prvi koncipirao ideju pluriperspektivizma, razlikuje tri historijske etape ili razvojne faze bioetike.⁷

⁶ Na tu godinu Ante Čović datira pravi početak intenzivnoga razvoja bioetike na ovim prostorima: »Međunarodna konferencija *Bioetika u južnoj i jugoistočnoj Europi*, koja je kao prvo okupljanje bioetičara iz južne, jugoistočne i središnje Europe održana od 1. do 3. listopada 2004. u Dubrovniku – već je u svom podnaslovu obznanila programsku usmjerenost prema 'integrativnoj etičkoj refleksiji na podlozi intrakulturnih razlika u Europi'«. (Ante Čović, »Integrativna bioetika i pluriperspektivizam«, u: Velimir Valjan /ur./, *Integrativna bioetika i izazovi suvremene civilizacije. Zbornik radova Prvog međunarodnog bioetičkog simpozija u Bosni i Hercegovini /Sarajevo, 31. III. – 1. IV. 2006./*, Sarajevo 2007., str. 65.)

⁷ Usp. Ante Čović, »Vorwort des Herausgebers«, u: Ante Čović (izd.), *Integrative Bioethik und Pluriperspektivismus / Integrative Bioethics and Pluri-Perspectivism*, Sankt Augustin 2011., str. 9 i naredne.

Prva faza obuhvaća nastanak i razvojni tijek »nove medicinske etike« koja je poglavito obuhvaćala *neposrednu moralnu* refleksiju (*principalizam*) o temeljnim zdravstvenim pitanjima kao i o rezultatima biomedicinskih istraživanja. U tom obličju bioetika se bavi normativnim pitanjem o vrijednostima i principima koji se trebaju uzeti kao polazište za prosudbu moralnih dilema u biomedicini i zdravstvu. Zbog takvog predmetnog ograničenja ostaje izolirana od mogućih utjecaja drugih znanosti te se svodi na etičku refleksiju za medicinske potrebe.⁸

Druga je razvojna faza »globalne bioetike«, u kojoj se jednostrana etička refleksija pokušava nadomjestiti »etičkim pluralizmom i znanstvenom interdiciplinarnošću«,⁹ tj. proširiti na sfere čovjekova života u društveno-političkom i globalno-ekološkom kontekstu. Ovdje problematičnim postaje pojam »globalnog«: on podrazumijeva da se etički pluralizam i znanstvena interdiciplinarnost postižu onom vrstom dijalektičkoga »posredovanja« kojemu u temelju leži ideja »sistema«,¹⁰ tj. zahtjev da se svi mogući etički nazori i sve pojedinačne znanosti, koje su *istodobno* u igri prilikom osvjetljavanja i prosuđivanja nekoga fenomena, uredi i rangiraju (sistemiziraju) na niti vodilji *vladajuće* ideje sistema, čime – opet paradoksalno – refleksija o sistemu *mora*, i znanstveno-teorijski i ontologijski, prethoditi konkretnim pitanjima te »globalne bioetike«. Drugim riječima, »globalna bioetika« mogla bi se, s Hegelom, shvatiti kao sistem znanosti o životu koje su vođene idejom života samoga, pri čemu kao ono što je istinito važi samo cjelina.¹¹ Premda se u takvom sistemsko-teorijskom konceptu doista nastoji izvršiti posredovanje najrazličitijih etičkih i znanstvenih perspektiva, one same svoju istinitost dobivaju tek u sklopu toga sistema kao cjeline, a ne u sklopu života samoga: *ideja života postaje mjerilom prosudbe života samoga!* Znanosti i pojedinačni etički nazori opet ostaju međusobno izolirani i važeći jedino unutar svog »predmetnog«

⁸ Usp. o tomu Dieter Sturma, »Natur und Bewusstsein. Grundzüge einer integrativen Bioethik«, u: A. Čović (izd.), *Integrative Bioethik und Pluriperspektivismus / Integrative Bioethics and Pluri-Perspectivism*, str. 125 i naredne; također usp. vrlo iscrpnu studiju Sandre Radenović *Bioetika i medicina. Odnos lekar-pacijent u paradigmi integrativne bioetike*, Novi Sad 2012., posebice str. 20 i naredne.

⁹ A. Čović, »Vorwort des Herausgebers«, str. 10. – Čović se u razmatranju prve dvije razvojne faze oslanja na »etapne definicije bioetike« koje je dao W. Th. Reich u prvom i drugom izdanju *Bioetičke enciklopedije* (usp. *Encyclopedia of Bioethics*, sv. I, New York 21995.).

¹⁰ Usp. Borut Ošljaj, »Integrative Bioethik und Pluriperspektivismus. Zur bioethischen Hinterfragung der Postmoderne«, u: A. Čović (izd.), *Integrative Bioethik und Pluriperspektivismus / Integrative Bioethics and Pluri-Perspectivism*, str. 70 i naredne.

¹¹ Usp. o tomu Pavo Barišić, »Pluriperspektivizam – temeljni uvjet ili zatamnjenje istine?«, u: Velimir Valjan (ur.), *Integrativna bioetika i interkulturalnost. Zbornik radova Drugog međunarodnog bioetičkog simpozija u Bosni i Hercegovini (Sarajevo, od 23. do 24. svibnja 2008.)*, Sarajevo 2009., str. 25 i naredne.

područja. Jedino što ih izvanjski povezuje jest ona vodeća systemska ideja, čime svaka teorija sistema s jedne strane objašnjava sve, a s druge strane ništa, kao što je to za Luhmannovu teoriju sistema svojedobno pokazao Wilhelm Guggenberger.¹² »Pluralizam« i »interdisciplinarnost« predstavljaju puki »transfer« znanja iz jedne znanosti u drugu, gdje to usvojeno znanje uopće ne suodređuje način spoznavanja znanosti koja ga preuzima, već isključivo služi samo za njezine samopostavljene spoznajne i spoznajno-praktične ciljeve. Tu se, dakle, ne događa nikakvo »usvajanje« u smislu Jaspersova »Aneignung«, već puko znanstveno-tehničko »prisvajanje« (*Eignung*). Zbog toga »pluralizam« i »interdisciplinarnost« predstavljaju samo načine da se i stečeno pojedinačno-znanstveno znanje ili neka etička refleksija učine pukim objektom raspolaganja poput svih drugih objekata u svijetu. Oni nisu istiniti »po sebi«, već samo u sklopu sistema i sukladno polivalentnosti, tj. mogućnosti da budu iskorišteni u najvećem mogućem broju znanstvenih istraživanja. No, s druge strane, time se doista maksimalno širi predmetno područje, postaje globalno u svjetskim razmjerima, ali se u biti ništa nije promijenilo u regionalno-ontologijskoj strukturi svih dijelova tog bioetičkog sistema. Ni sama etika nema unutar tog sustava funkciju »pozitivne« prosudbe onih znanstvenih uvida koji doista počivaju na potrebama čovjekova života – naprotiv, ona pozitivno prosuđuje samo one spoznaje koje, kao što sam već naznačio, funkcionalno opravdavaju »ideju« života, ne život sâm.

Budući da se život – čak i u svom »neživom« obliku – događa kao neprestano međusobno prelijevanje, stapanje, razdvajanje, diferenciranje, uzdizanje i padanje, nijedno pojedinačno-znanstveno »predmetno područje« niti bilo koja ideja života ne može nadomjestiti niti objasniti život sâm. Upravo je taj uvid nametnuo nužnost zasnivanja »integrativne bioetike« na sasvim drugačijoj, pluriperspektivističkoj metodologijskoj osnovi koja radikalno mijenja sam novovjekovni i poglavito scijentistički pojam metode, ali i sâm poimanje »istine«. To bi, prema Čoviću, predstavljalo treću razvojnu fazu bioetike koja se, ne samo znanstveno-teorijski nego i ontologijski, potpuno razlikuje od američkoga koncepta bioetike i utire put novom, navlastito *europskom* razumijevanju bioetičke problematike koja se od tada – naime, od prvoga uspostavljanja općega dijaloga između bioetičara jugoistočne, južne i srednje Europe 2004. godine pa sve do danas – razvija potpuno samostalno, i to na vrlo osebujan način koji radikalno nadilazi oba prijašnja koncepta.

U čemu se, dakle, sastoji ta osebujnost? To je, prema Čoviću, prije svega ideja »pluriperspektivizma«:

¹² Usp. Wilhelm Guggenberger, Niklas Luhmanns Systemtheorie. Eine Herausforderung der christlichen Gesellschaftslehre, Innsbruck/Wien 1998.

»U svojoj aktualnoj evolutivnoj etapi noseće metodologijsko obilježje bioetike sastoji se u ideji pluriperspektivizma, dok se predmetno područje produbljuje otkrivanjem povijesno-filozofijske dimenzije. U toj se dimenziji osvjetljavaju karakter znanstveno-tehničkoga doba i uloga moderne znanosti, pri čemu se ocrtavaju i promjene u čovjekovu odnosu prema temeljnim povijesnim danostima i procesi svjetsko-povijesnih epohalnih promjena.«¹³

Budući da će »pluriperspektivizam« biti predmetom razmatranja narednoga odjeljka, ovdje treba razmotriti prije svega taj »povijesno-filozofijski« obrat u bioetici kao i samu pred-povijest pojma »integrativna bioetika«. U oba ranije spomenuta koncepta moment čovjekova povijesnoga iskustva bitka i na njemu zasnovanoga samorazumijevanja potpuno je bio isključen zato što »nova medicinska etika« i »globalna bioetika« za *etičko* opravdanje biomedicinskih istraživanja i spoznaja ne potrebuju nikakav historijski kontekst, budući da ih zanimaju isključivo *granice* dopustivoga zadiranja u život, odnosno u svijet u cjelini, čemu u temelju opet leži ideal novovjekovno shvaćene »objektivne«, potpuno bezsvjetovne i općevažeće spoznaje, čime se bioetika etablira doduše kao »stroga znanost« u Husserlovom smislu, ali time u potpunosti gubi svoju životosvjetovnu ukorijenjenost. *Rehistoriziranje* bioetike u smislu tako razumljene integrativne bioetike značilo bi sada njezino vraćanje u horizont čovjekova životnoga svijeta, odnosno činjenje njezinih uvida odgovornim ne više pred sudištem neke ideje ili nekoga znanstveno-praktičnog interesa, već prije svega pred čovjekovim kontinuiranim povijesnim iskustvom i samoiskustvom u horizontu vlastitoga životnog svijeta koji sada obuhvaća sve »sedimente smisla« (Husserl) onog izvorno ljudskog i humanog. Taj *hermeneutičko-fenomenologijski* obrat u »integrativnoj bioetici« za posljedicu ima *smisaono*, ne više *objektivno* ili objektivističko razumijevanje istine.

S druge strane, »integrativna bioetika« kao suvremeni europski fenomen dobila je otkrićem djela njemačkog protestantskog teologa Fritza Jahra (šire obznanjenim 2007. godine) svoje europsko povijesno utemeljenje. Naime, ispostavilo se da je Fritz Jahr još 1927. godine uveo naziv »bio-etika« i, u sadržajnom pogledu, koncipirao prve obrise moguće »integrativne bioetike«. ¹⁴ Za znanstvenu valorizaciju i popularizaciju djela F. Jahra i njegova prvog bioetičkog koncepta zaslužan je ponajviše Hans-Martin Sass, koji je u svojim radovima osvijetlio ta Jahrova rana postignuća, što je u konačnici posljedovalo i gore navedenim zbornikom *Fritz Jahr and the Foundations of Global Bioethics. The Future of Integrative Bioethics*. U kasnijim produbljenim istraživanjima djela

¹³ A. Čović, »Vorwort des Herausgebers«, str. 10.

¹⁴ Ibid., str. 11.

Fritza Jahra prednjače hrvatski bioetičari Iva Rinčić i Amir Muzur¹⁵ s Katedre za društvene i humanističke znanosti u medicini Medicinskog fakulteta Sveučilišta u Rijeci. U ovoj svezi treba spomenuti da je navedena katedra 2010. godine pokrenula bioetički časopis upravo pod nazivom *Jahr*, čime je snažno naglašeno uvažavanje doprinosa prvog europskog bioetičara u duhovnom horizontu integrativne bioetike.

Razumijemo li »integritas« u izvornom, skolastičkom značenju te riječi – naime, kao »nepovrijeđeno stanje« – tada ćemo lako shvatiti i temeljni smisao »integrativne bioetike«: niti jedan dio cjeline ne smije biti ukinut u cjelini, budući da onda sama ta cjelina funkcionira kao »koncentracijski logor« u Adornovu smislu. Rečeno znanstveno-teorijski, niti jedan dio cjeline ne smije se učiniti pukim »objektom« pojedinačno-znanstvenoga istraživanja, tj. istrgnuti iz svog životno-povijesnog konteksta, iz svoje *životne situacije*, budući da tada postaje pukim predmetom znanstveno-tehničke manipulacije i političko-subjektivnih *interesa*. Naprotiv, dio koji ostaje nepovrijeđen u cjelini jedino može jamčiti istinitost cjeline kao ukupnoga horizonta iskustva bitka ne kao objekta, već kao izvora smisla. I ne naposljetku: takav integrativni pristup zahtijeva uključivanje i preplitanje svih duhovnih, društvenih i prirodnih znanosti, ali ne kao pojedinačnih, već kao onih koje sebe neprestano doživljavaju oslovljenima drugim znanostima, dakle, u potpunoj otvorenosti prema svim znanstvenim i predznanstvenim načinima iskušavanja svijeta u cjelini.

Možda najzorniji primjer, na kojem se oslikava i potvrđuje značenje »integrativne bioetike« za osvjetljavanje bilo kojeg životosvjetovnog fenomena, predstavlja ratno-poratna situacija u Bosni i Hercegovini:

»Problemi suvremene civilizacije kojima se bavi bioetika očituju se u prirodnim, društvenim i kulturnim okvirima BiH, ponekad i na potenciran način. Međutim, pristup tim problemima bio je uglavnom jednostran, jer su oni bili razmatrani u svojim izdvojenim aspektima kao medicinski, biomedicinski, ekološki, teološki, filozofski, pravni itd. U bioetici se, međutim, susreću potpuno različite znanosti, a također i perspektive: one se susreću tako što se zajedno have aspektima onih etičkih pitanja koja se tiču života, štoviše, sve češće također i preživljavanja čovjeka u kontekstu ljudskoga svijeta, ali i žive prirode u cijelosti. O životu se ne može govoriti isključujući, nego mu se može približiti samo sa sviješću da on sam već obuhvaća raznolika gledišta, polazeći od kojih on upada u oči – što je važan dijalektički moment kojeg 'integrativna bioetika' metodički prihvaća.«¹⁶

¹⁵ Upravo su oni (2012. godine) utvrdili da Fritz Jahr prvi put navodi ime i definira pojam bioetike u jednom članku iz 1926. godine, a ne, kako se već bilo uvriježilo, u članku iz 1927. godine; usp. Iva Rinčić i Amir Muzur, *Fritz Jahr i rađanje europske bioetike*, Zagreb 2012.

¹⁶ Velimir Valjan, »Predgovor«, u: V. Valjan (ur.), *Integrativna bioetika i izazovi suvremene civilizacije*, str. 7–8.

Pluriperspektivnost neposrednoga života daleko nadmašuje svaku pojedinačno-znanstvenu perspektivnost, a tako i svaku »globalnu bioetiku« koja ostaje zarobljena vlastitom normativnošću i znanstvenošću. O »novoj medicinskoj etici« da i ne govorimo.

Treće – i u ovoj svezi zaključno: vidimo da je »integrativna bioetika« nastala kao pokušaj da se mnoštvenosti života u svim njegovim konkretno-povijesnim samoočitovanjima odgovori polazeći od života samoga. Zbog toga »metoda« integrativne bioetike ne može biti nikakav prethodno dani znanstveno-teorijski konstrukt; ona svoj pristup životu crpi upravo iz njega samoga, dakle, ne više objektivistički, već *smisaono*. Tek se zahvaljujući tomu »integrativna bioetika« uzdiže iznad razine puke pojedinačne znanstvene discipline te na *smisaono*-razumijevajući način ulazi u sve konkretne probleme čovjekova povijesnog životnog svijeta, ujedinjujući pritom temeljno ontologijsko razumijevanje čovjekova bitka u svijetu s nedodirljivom i nepovredivom (*integritas*) strukturom života koji time prestaje biti puka, bilo duhovnoznanstvena ili prirodoznanstvena »kategorija«, nego se uvijek iznova pojavljuje kao jamstvo valjanosti bilo koje postignute »integracije«, u odnosu na koju u vodu pada svaki zahtjev za objektivnošću i *općim važenjem* (*Allgemeingültigkeit*) bilo koje znanstvene spoznaje.

Pluriperspektivizam kao temeljna »metoda« integrativne bioetike

Moram priznati da mi je riječ »pluriperspektivizam« već od svoje prve pojave zvučala poput »drvenoga željeza«, tj. odveć tautologijski, budući da sâm »perspektivizam« unaprijed sugerira mnoštvo, dakle, pluralnost perspektiva. Upravo zbog toga u oslov treba najprije uzeti njezino izvorno značenje kako bi se onda shvatilo i njezino »metodologijsko« značenje za integrativnu bioetiku.

Premda, leksikografski gledano, natuknica »Pluriperspektivizam« Hrvoja Jurića daje sasvim dostatno etimologijsko objašnjenje toga pojma, ovdje je – poradi boljega razumijevanja u širem povijesnom kontekstu – korisno uputiti se u analizu značenja toga pojma.

Prvi član ove sintagme, »plurizam« ili »pluralizam« sugerira na najopćenitijoj razini ravnopravno naporedno postojanje (jednako važenje) različitih svjetonazora, vjeronazora, osobnih i grupnih mišljenja, političkih uvjerenja i opredjeljenja, kultura, nacija itd. Međutim, »filozofijski pluralizam« podrazumijeva pluralizam

»... filozofskih orijentacija i misaonih pristupa, pri čemu se podrazumijeva njihova formalna ravnopravnost i prihvaća pravo na institucionalno postojanje. To je zapravo

institucionalna razina filozofskoga pluralizma, na kojoj se pluralizam odnosi na institucionalni prostor u kojemu se odvija i ostvaruje (filozofsko) mišljenje, te osigurava otvorenost i neutralnost filozofskih institucija. Institucionalni filozofski pluralizam od velike je važnosti za razvoj filozofske misli i, premda nerijetko biva ugrožen s različitih strana, s načelnog i deklarativnog stanovišta uglavnom nije sporan.«¹⁷

Čović ovdje želi istaknuti kako danas nije sporan sveopći konsenzus o potrebi postizanja maksimalnoga filozofijskog pluralizma, tj. potpune otvorenosti prema svim načinima mišljenja i prema svim drugim mogućim nabačajima svijeta u filozofiji.

No, ma koliko taj institucionalni okvir bio formalan, on ni na koji način ne može biti normativan, budući da bi se taj pluralizam opet onda razvijao na niti vodilji određene ideje ili određene institucionalne potrebe, što bi u konačnici predstavljalo radikalno ukidanje pluralizma u njegovoj potpunoj slobodi. S druge strane, ma koliko bio formalno zajamčen, taj institucionalni okvir najveću kušnju doživljava onda kada svaka pojedinačna filozofska orijentacija izađe sa zahtjevom za istinitošću svojih vlastitih uvida, što je u povijesti filozofije vrlo često posljedom potpunom isključivošću i netrpeljivošću. Opće važenje spoznaja jedne filozofijske orijentacije želi izvan snage staviti sve druge. *Zahtjev za općim važenjem stupa na mjesto zahtjeva za istinitošću!* Štoviše, to važenje sada fungira kao istina sama, no ono s druge strane sugerira vlastito ograničeno trajanje – sve dok ne bude detronizirano od strane nekog drugog načina mišljenja koji argumentativno potpuno razvlašćuje prijašnji vladajući koncept istine, a da se pritom uopće ne mijenja onaj odnos potpunoga potiskivanja svih drugih orijentacija. Zahtjev za ekskluzivnim ili apsolutnim posjedovanjem istine, koji je u konačnici posljedak onoga prijašnjega zahtjeva, predstavlja jednu od temeljnih »vrlina« dosadašnje filozofije, tako da je, prema Čoviću, iluzorno tražiti *toleranciju* među filozofijskim stajalištima.

Toj vladajućoj i neprevladivoj netolerantnosti i nesnošljivosti Čović sada kao minimalni uvjet za očuvanje institucionalnoga okvira filozofijskoga pluralizma suprotstavlja interaktivnost:

»Vrlina snošljivosti pripada institucionalnoj razini filozofskoga pluralizma. Štoviše, snošljivost u supstancijalnom odnosu filozofskih gledišta ne bi uopće više bila vrlina nego prije mana. Najviše što se u tom odnosu može postići jest interaktivnost. Interaktivnost može pak prerasti u integrativnost, a integrativnost može dovesti do zajedničke i cjelovite istine. Samo u vidokrugu takvog poimanja istine može se održati supstancijalni filozofski i spoznajni pluralizam i to samo u posebnom obliku – kao pluriperspektivizam.«¹⁸

¹⁷ A. Čović, »Integrativna bioetika i pluriperspektivizam«, str. 67.

¹⁸ Ibid.

Čović u ovome pogledu nema nikakvih iluzija da »pluralizam«, ma koliko bio institucionalno zajamčen i promican, predstavlja mrtvo slovo na papiru kada na »tržište istina« neoliberalnoga društva stupe svi, do potpune međusobne netolerantnosti i nesnošljivosti razvijeni pojedinačni filozofijski koncepti, budući da se na tom tržištu uopće ne radi o supstancijalno shvaćenoj »istini«, nego isključivo o pravu važenja koje povratno – opet u institucionalnom pogledu – često prijete potpunim potiskivanjem drugih filozofijskih orijentacija. Pratimo li npr. samo ono što se u zadnjih petnaestak godina događa na filozofijskoj sceni u Njemačkoj – naime, radikalni *izgon* tzv. »kontinentalne filozofije« s njemačkih sveučilišta u korist analitičke, odnosno anglosaksonske filozofije uopće, koje je započelo najprije na sjeveru Njemačke, a sada je stiglo sve do Tübingena – lako ćemo shvatiti u kojoj mjeri ta netolerantnost poprima vrlo opasne, egzistencijalne obrise čistoga zatiranja drugog i drugačijeg, zbog čega onda i govor o institucionaliziranom pluralizmu doista ostaje puka fraza. Upravo zbog toga Čović polaže nadu u »interaktivnost«: ona po njemu nije nastojanje da se uključimo u utakmicu borbe za potonji pravorijek na onom tržištu istina, već sposobnost svake pojedinačne filozofijske orijentacije da se otvori prema onom ne-svojemu, što npr. Gadamer shvaća kao sposobnost dopuštanja da nešto važi protiv nas, čak i kad sugovornik nije zbiljski prisutan. Bez te spremnosti bilo koja filozofijska orijentacija, ma koliko deklarativno bila pluralistički nastrojena, postaje puka ideologija zatiranja drugačijega mišljenja, *jednoumlje* naprosto! Spremnost za interakciju znači istodobno spremnost za integraciju, ma koliko svaki pojedinačni filozofijski koncept trpio zbog toga u smislu samoograničavanja vlastitoga zahtjeva za apsolutnim važenjem. S druge strane, bez te spremnosti za interakciju i integraciju ti koncepti ostaju monološki te ne mogu nikada dobiti intersubjektivno važenje u pluralnom kontekstu. To »važenje« ne jamče više vladajući liberalno-neoliberalni koncepti istine, već prije svega »pluriperspektivizam«, u kojemu upravo treba doći do *bespretpostavne* razmjene spoznaja i uvida koji tek u cjelini i istodobno potpunoj raznovrsnosti mogu pretendirati na supstancijalno shvaćenu istinu.

Time smo došli i do drugoga člana ove sintagme koji, oslanjajući se na *Herkunftswörterbuch* i *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, iscrpno prikazuje Pavo Barišić u razlici spram novovjekovno-znanstvenoga monoperspektivizma. Tu, dakako, u središte pozornosti najprije dopijeva pojam »perspektive«:

»Izraz 'perspektiva' dolazi od lat. *per-spicere* što znači *jasno vidjeti, pogledati, pro-gledati, pogledom prodrijeti, providjeti, sagledati, razabirati, promatrati, pouzdano opažati*. Od Boetija se 'perspectiva' koristi u smislu prijevoda za optiku kao oznaka za primijenjeni dio matematike. Antički način uporabe izraza *scientia perspectiva*

polazi od geometriziranja gledanja, opažanja. Pod perspektivom se obuhvaćala geometrijska projekcija. To je značenje do danas zadržano u prijevodu perspektive kao 'kuta gledanja' i dade se raspoznati u onome što se prisposobljuje kao očni privid prikaza prostornih odnosa i predmeta na jednoj ravni.«¹⁹

»Kut gledanja« predstavlja *analitički zor* u Kantovu smislu, tj. on podrazumijeva da zorno možemo biti usmjereni samo na *jedan* aspekt ili jednu stranu stvari, nikad na cjelinu. To nije nikakav »intuitivni zor« koji u izvornom smislu predstavlja mogućnost da se *jednim udarcem zahvati cjelina* (Husserl, Misch, König). Kako kaže Husserl, stvari su nam uvijek dane u »osjenjenjima« ili »osjenčenjima« (*Abschattungen*), dakle, parcijalno. Do cjeline zrijevne stvari dopijeva se tek *transcendentalnom sintezom* tih zamijećenih strana ili aspekata, što nije postignuće zrenja, već transcendentalno-konstituirajuće svijesti. Stoga je »perspektiva« uvijek nužno *jednostrana*, u njoj predmet nikada ne dolazi do »kompletne« samodanosti. Perspektiva stvar prikazuje kakva je »za« oko, a ne onakvom kakva jest. Njezina je druga značajka, kako naglašava Barišić, uspostavljanje takvih površinskih odnosa u svrhu postizanja *privida dubine*, što se doista i činilo u perspektivističkom slikarstvu: tu se putem planski konstruiranoga privida nastoji potaknuti lažni dojam zbiljskih (dubinskih) prostornih odnosa, koji to zapravo nisu. Stoga je za perspektivu također karakteristično lažno transformiranje površine u dubinu, jednodimenzionalnosti u trodimenzionalnost zbiljskih odnosa, čime za neku stvar u svijetu mjerodavnim više nisu zbiljski ti odnosi, već oni površinski, do kojih se dolazi »prema matematički egzaktnim pravilima«. ²⁰ To me, kao treće, izravno podsjeća na Heideggerov uvid da je sve naše dosadašnje mišljenje u svojoj najdubljoj biti »predočavajuće« (*vor-stellendes Denken*) i da kao takvo stoji u izravnoj vezi s postavljaćim tehničko-znanstvenim zahvatom bića kao pukoga predmeta raspolaganja (*Ge-stell*). Ono što se uspostavlja tako predložnom i postavljenom perspektivom jest »horizont« koji ovdje dobiva značenje (znanstveno) konstruiranoga ili jasno određenoga obzora pojavljivanja stvari,

¹⁹ P. Barišić, »Pluriperspektivizam – temeljni uvjet ili zatamnjenje istine?«, str. 27. Pod »perspektivizmom« Damir Smiljanić podrazumijeva u filozofiji »onu poziciju koja tvrdi ovisnost svih teorijskih iskaza o određenom *stajalištu*. To se stajalište može upotrijebiti kao (posljednja) instanca opravdavanja svakoga iskaza. Jednako kao što nema smisla zahtijevati od nekoga promatrača da gleda neku stvar bez perspektive, tako je također besmisleno mišljenje da bi se neovisno o nekom stajalištu moglo doći do spoznaje jednoga određenog predmeta. Gledano transcendentalno-filozofijski, pod 'perspektivom' se pritom treba razumjeti 'uvjet mogućnosti' gledanja, odnosno spoznavanja, duhovno stajalište koje tek oslobađa pogled na svijet.« (Damir Smiljanić, »Wieviel Perspektivismus veträgt Bioethik?«, u: A. Čović (izd.), *Integrative Bioethik und Pluriperspektivismus / Integrative Bioethics and Pluri-Perspectivism*, str. 88.)

²⁰ Usp. P. Barišić, »Pluriperspektivizam – temeljni uvjet ili zatamnjenje istine?«, str. 28. O negativnim aspektima znanstvenoga perspektivizma usp. također D. Smiljanić, »Wieviel Perspektivismus veträgt Bioethik?«, str. 87.

ali na površini, tj. na razini privida kompletne samodanosti stvari u zbiljskim prostornim i vremenskim odnosima. I vrijeme je ovdje površinsko, tj. mjerljivo vrijeme pukoga zornog kretanja. I sâm je reducirano na te površinske prostorne odnose. Kada je Husserl govorio o svijetu kao »horizontu svih horizonata«, on je tada naivno mislio da je time riješio problem jednostranosti prirodnih znanosti kao pukih regionalnih ontologija koje utoliko nikada ne mogu prodrijeti u dubinu zbiljskih odnosa, a time ni do same stvari u njezinoj originarnoj samodanosti, nego uvijek ostaju zarobljene površinom kao pukim prividom cjeline samodanoga.

Za našu potrebu ovdje je sada dostatno ukazati na *perspektivistički* karakter prirodne znanosti, tj. na njezinu isključivu vezanost za jedan kut gledanja ili za jedan mogući način samodanosti neke stvari, pri čemu se onda sâm taj jedan način nastoji – naknadno – prikazati kao cijeli predmet. Rezultat te perspektivističke spoznaje jest »objekt« koji je sveden na tu jednu zamijećenu mogućnost i time ukinut u svom *cjelobitku*. To se, doduše, može tvrditi i za duhovne znanosti koje, slijedeći jednu ideju povijesti ili umnosti, također od cjeline stvari uzimaju samo ono što *odgovara* toj ideji ili povijesnome uzoru, dok se odbacuju ili zanemaruju svi drugi aspekti. To je, kako s Friedrichom Kaulbachom kaže Pavo Barišić, »objektna istina« koja za njega nije ništa drugo nego »primjerenost iskaza ‘stvari’ koju promatra, suda predmetu, mišljenja mišljenomu«,²¹ dakle, puka adekvacija do koje se dolazi čistom *prividnom* konstrukcijom *zbiljske* homogenosti bitka i bivstvujućeg u njihovu oštrom ontologijskom razgraničenju, u kojoj na kraju vladaju još samo površinski predmetni odnosi koji se *podmeću* kao temelj istine, istine koja, kao proistekla iz one adekvacije, nema nikakve zbiljske adekvacije niti dopušta bilo kakvu drugu perspektivu (*perspektivna jednostranost i perspektivni redukcionizam*).²²

To je jedna vrsta tzv. »znanstvenoga« perspektivizma. Druga, s (*reflektivanim*) pluralizmom potpuno kompatibilna vrsta perspektivizma²³ jest ona koju Barišić, Čović, Jurić i Smiljanić nalaze kod Friedricha Kaulbacha čija

²¹ P. Barišić, »Pluriperspektivizam – temeljni uvjet ili zatamnjenje istine?«, str. 28.

²² »Perspektivna jednostranost novovjekovlja sastoji se u svodenju istine na njenu teorijsku stranu, te reduciranje teorijske strane na kontemplaciju činjenica u formi egzaktne znanosti. Amputirana praktička strana istine nadomještena je tehničkom protezom, praktičnom primjenom egzaktno kontempliranih činjenica, da bi u konačnici i sama praktična primjena, tj. tehnika postala područjem znanosti. Time je zatvoren krug novovjekovnog poimanja istine, te uspostavljen znanstveni monoperspektivizam kao duhovno obilježje epohe. Dakako, takvu je definiciju novovjekovlja moguće izraziti samo s obuhvatnije pozicije pluriperspektivnog razumijevanja istine i u vidokrugu pluriperspektivističke filozofije.« (A. Čović, »Integrativna bioetika i pluriperspektivizam«, str. 68.)

²³ Usp. o tomu Hans Jörg Sandkühler, »Pluralismus«, *Dialektik* 3/1996, str. 23. – O tomu usp. A. Čović, »Integrativna bioetika i pluriperspektivizam«, str. 68 i naredne.

»... perspektivistička filozofija polazi od načina kako mišljenje objekte uzima u obzor promatranja. Zasniva je na promišljanju perspektiva tumačenja svijeta i metoda njezine uporabe. Perspektivistički pristup istini težište stavlja na orijentaciju i motivaciju mišljenja i djelovanja u kojemu se oblikuje svijet i izlazi na vidjelo smisao.«²⁴

U odnosu na ustaljeno novovjekovno-znanstveno shvaćanje pluralizma i perspektivizma, ovdje na djelu imamo potpuni prekid s tom tradicijom, gdje se – ma koliko to zvučalo *metafizički* – čini korak natrag u smislu rehabilitiranja onoga, rekao bih, *egzistencijalnog stava* prema svijetu u cjelini, prema bitku i biću, ali sada tako da *moj* »kut gledanja« nije određen nikakvim prethodno konstruiranim metodologijskim okvirom, nego izvire iz neposredne životne »situacije« doživljavanja i iskušavanja, situacije u kojoj je u igri uvijek sve: naše vlastite predrasude, predaja u kojoj stojimo, jezik, bližnji, naša očekivanja, naše bojazni i strepnje, dakle, cjelokupni naš »pred-teorijski« status koji je bitno označen nužnošću neprestanoga odgovaranja na pitanja koja nam se stalno postavljaju u tim situacijama, u situacijama u kojima je zbog njihove neodgodivosti nemoguće uzeti »teorijsko odstojanje« ili pak odgovoriti s već unaprijed pripremljenim sistemom vrednota, dakle, u situacijama koje do kraja relativiziraju istinosno važenje bilo koje konstruirane teorije i imperativnu normativnost bilo koje ljestvice *postavljenih* vrednota. »Kut gledanja« ili »stajalište« ovdje više nije pojedinačno-znanstveni pristup jednom aspektu bića kao predmeta, nego je *jedino* što subjekt »ima« kada se pokušava *snaći* u toj situaciji i dati odgovor na nju. Taj egzistencijalno-ontologijski obrat, kao što ćemo vidjeti, podrazumijeva da se svijet više ne može iskušavati kao horizont predmetnosti, a istina kao puka adekvacija. Naprotiv, tek radikalni raskid s »važenjem« i »normativnošću« oslobađa horizont istinitog i vrijednog, prije svakoga konstruktivnog zadiranja u zbiljnost.

Na tomu upravo i počiva kompatibilnost »perspektivizma« s »pluralizmom«: na djelu nikada nije *jedna* perspektiva, već uvijek mnoštvo – inače imamo »monoperspektivizam« koji nije ništa, budući da jedna perspektiva ne može biti nikakva perspektiva. I upravo je zbog toga uvijek potrebno naglašavati »pluriperspektivističko« značenje integrativne bioetike:

»Tvrdnja o postojanju samo jedne perspektive po svojoj prilici bila nonsens – 'pluriperspektivizam' ima smisao, a ne 'monoperspektivizam'. Izraz 'pluriperspektivi-

²⁴ P. Barišić, »Pluriperspektivizam – temeljni uvjet ili zatamnjene istine?«, str. 28. O tomu sam Kaulbach kaže: »Nekoj perspektivi priznaje se 'istina' za subjekt kada mu uspijeva načiniti svijet u kojemu može spoznati davanje smisla primjereno karakteru svojega položaja prema bitku i svojemu očekivanju smisla.« (Friedrich Kaulbach, *Philosophie des Perspektivismus I*, Tübingen 1990., str. 8.) Usp. također A. Čović, »Integrativna bioetika i pluriperspektivizam«, str. 69–70; Damir Smiljanić, *Philosophische Positionalität im Lichte des Perspektivismus. Ein metaphilosophischer Versuch* (disertacija), Marburg 2005.; D. Smiljanić, »Wieviel Perspektivismus verträgt Bioethik?«, str. 87–88. Usp. i gore navedenu natuknicu H. Jurića.

zam', uzet u osnovi, predstavlja pleonazam, ali se može koristiti unatoč tomu, naime, u smislu izričite sinteze filozofijskih pozicija pluralizma i perspektivizma.«²⁵

Time smo napokon dospjeli do cjelovitoga objašnjenja riječi »pluriperspektivizam«: u oba se slučaja radi o mnoštvu najrazličitijih, često potpuno oprečnih pristupa svijetu, pri čemu ne samo »pluralizam« nego i sam perspektivizam unaprijed sugeriraju nemogućnost neke »nad-perspektive« koja bi, s jedne strane, *presizala* svaku pojedinačnu, a s druge strane, upravo zahvaljujući onome »nad-«, predstavljala teorijsku podlogu njihove (apriorne) sinteze, u kojoj bi se dakako izgubila sama *perspektivnost perspektiva*, tj. njihova vezanost za »stajalište«, te »upućenost« na druga stajališta koja bitno dopunjavaju moje vlastito i time ga na stanovit način čine ovisnim o sebi.²⁶ No, ukoliko ne postoji nikakva takva teorijska nad-instanca, postavlja se pitanje: nisu li sve perspektive potpuno ravnopravne u slučaju osvjetljavanja nekoga fenomena ili pod kojim se uvjetima može izvršiti ograničavanje jedne perspektive u korist druge?

Kako bi odgovorio na to pitanje, Smiljanić poseže za rezultatima istraživanja američkoga filozofa Nicholasa Reschera, kod kojega čak nalazi i izraz »pluriperspektivizam« (*perspectival pluralism*).²⁷ Rescher, a s njim i Smiljanić, razlikuje *tri*²⁸ vrste *filozofijskoga perspektivizma*: *skepticizam* (sve su perspektive neadekvatne, a time i bezvrijedne), *sinkretizam* (svaka je perspektiva na neki način adekvatna svojem predmetu) i *preferencijalizam perspektiva*. U prva se dva slučaja radi o svojevrsnom »egalitarizmu perspektiva«, bilo da se nihilistički potpuno niječe njihova spoznajna vrijednost ili se pak nivelira kao za sve jednaka: u oba ta slučaja potpuno se *ignorira* osebujnost svake od ponuđenih perspektiva. Nasuprot njima, »preferencijalizam« sugerira nužnost donošenja »odluke« za ovu ili onu perspektivu kao najbolji put do spoznaje, što se već krije i u izvorno razumljenom značenju riječi μετά-ὀδός: to je

²⁵ D. Smiljanić, »Wieviel Perspektivismus veträgt Bioethik?«, str. 89.

²⁶ »Ne postoji nikakva 'presizuća' perspektiva perspektivizma, tako da bi se sve konkretne predmetno-odnosne perspektive mogle sintetizirati tek iz motrišta neke 'nadredene' teorije.« (Ibid.)

²⁷ Ibid., str. 89 (usp. Nicholas Rescher, »Philosophical Perspectivism«, u: Nicholas Rescher, *Baffling Phenomena and Other Studies in the Philosophy of Knowledge and Valuation*, Savage 1991., str. 127–141). Ovdje se, poradi kratkoće, ograničavam samo na Smiljanićev prikaz. – Baveći se fenomenologijom i ontologijom živućeg Hedwig Conrad-Martius, sasvim sam slučajno naišao na njezino razmatranje nauka o »pluripotencijama« ili štoviše »totipotencijama«, prema kojemu »svaki dio zametka materije posjeduje manje-više veliku sposobnost da u izmijenjenim uvjetima postigne nešto drugo i više nego u normalnim uvjetima« (Hedwig Conrad-Martius, *Bios und Psyche. Zwei Vortragsfolgen*, Hamburg 1949., str. 8). Neovisno o svojoj izričitoj usmjerenosti na strukturu živoga, i taj bi nauk mogao biti solidan metodologijski prinos razumijevanju biti pluriperspektivizma, što bi se svakako trebalo obraditi u jednom zasebnom istraživanju.

²⁸ Usp. D. Smiljanić, »Wieviel Perspektivismus veträgt Bioethik?«, str. 89–90.

»pred-odluka« da se ide jednim određenim putem kao za mene najboljim, pri jasnoj svijesti da nismo ni u kakvom posjedu *apodiktičnoga* znanja o ishodu toga puta i da, s druge strane, sasvim neovisno o tom ne-znanju moramo unaprijed prihvatiti odgovornost za taj ishod.²⁹ Na toj nužnosti ujedno počiva i subjektivna sloboda izbora: mi ne možemo živjeti a da svakodnevno ne donosimo odluke, da polazeći od našega dosadašnjega ontičkoga i ontologijskoga statusa ne »preferiramo« ovu ili onu perspektivu, ovo ili ono shvaćanje istine, ovo ili ono »predrazumijevanje« bilo kojega unutarsvjetskog fenomena, ali opet na način jasne svijesti o odgovornosti, po čemu se u zbilji ljudi uopće razlikuju kao »subjekti« vlastitoga života i posredno kao subjekti zajedničke povijesti.

Budući da se tu ne radi o nekom unaprijed izgrađenom stavu ili »strategiji« biranja najboljih perspektiva za rješavanje danih pitanja, »preferencijalizmu bi bio bitno bliži onaj postupak kod kojega bi se pokušalo postupati u skladu sa *specifičnošću slučaja*, gdje bi se, dakle, svaki problemski slučaj promatrao s različitih gledišta i međusobno *vagali* potencijalni pokušaji rješavanja«. ³⁰ Ovaj heuristički napatuk ukazuje na nužnost pojedinačnoga pristupa pojedinačnome slučaju, dakle, uz potpuno uvažavanje njegove osebjnosti, u odnosu na koju se tek može procijeniti koji se od mogućih pokušaja rješenja zbilja više približavaju samome problemu od nekih drugih, odnosno koje su perspektive doista vrijedne *preferiranja*. To je, drugim riječima, neposredno *situacijsko* iskustvo, u koje smo već unaprijed uronjeni i koje već samom strukturom dane situacije sugerira i moguće smjerove sagledavanje te situacije, odnosno njezino perspektivističko svladavanje kao problema. U tom je nastojanju uvijek »uspješnija« ona perspektiva koja u sebe može *integrirati* druge perspektive, odnosno drugačije načine iskušavanja istoga problema, budući da time i sama postaje svjesna svojih granica, tj. potrebe dopunjavanja drugim iskustvima. Ta *otvorenost* perspektiva predstavlja *conditio sine qua non* ontologijski razumljenoga perspektivizma, jer inače bi se same te perspektive pretvorile u usamljene monade koje nemaju nikakav »prozor u svijet«, tj. koje ne bi motrile ništa osim onoga što je dano unutar vlastite perspektive koja kao tako *hermetički* strukturirana nije nikakva, što smo jasno uvidjeli u slučaju znanstvenoga monoperspektivizma.

»Nasuprot tomu, integrativni bioetičar zalaže se za onu perspektivu koja prevladava jednostranosti čisto racionalističke i biocentrične perspektive, ali ne tako da je na-prosto isključuje, nego provodi internu raspodjelu važnosti momenata utvrđenih u

²⁹ O izvornom značenju te riječi usp. Željko Pavić, *Philosophia fundamentalis Josipa Stadlera*, Sarajevo 2006., str. 37 i naredne.

³⁰ D. Smiljanić, »Wieviel Perspektivismus verträgt Bioethik?«, str. 91.

tim perspektivama te naposljetku *naknadno konstruira* jednu perspektivu koja omogućava jedan novi pogled na zbiljnost, ali i jedno drugačije zauzimanje stava prema samim problemima.«³¹

Ta pozicija »inkluzije ekskluzije«, u kojoj se ništa ne odbacuje nego samo prevrednuje i situacijski provjerava, postiže se nova kvaliteta iskustva, u kojoj se neprestano prepliću znanstveno i neznanstveno, institucionalno i neinstitucionalno, svakodnevno i izvansvakodnevno, pri čemu je »odlučka« za stanovite perspektive uvijek isključivo određena danim slučajem kao niti vodiljom za sâmno njegovo rješavanje. Upravo po tomu se »integrativna bioetika« razlikuje od hermeneutičke ontologije koja je u potpunosti stavila u zagrade sferu svakodnevlja, onog institucionalnog i političkog kao sfere u kojima se čovjekova »pravost« (*Eigentlichkeit*) degenerira u puku »bezličnost« (*Man*). U tom integrativno-bioetičkom obratu »znanje«, koje nam npr. posreduju znanost i sveučilišta, u značenju »Verfügungswissen« (znanje raspolaganja, instrumentalno-tehničko znanje u svrhu iskorištavanja bića kao predmeta) mora, prema Mittelstraßu, izgubiti prvenstvo pred »orijentacijskim znanjem«, znanjem koje upravo omogućava ono snalaženje u danoj situaciji koje može dati primjeren odgovor na njezina pitanja i izazove. »Znanje« moderne upravo nas ostavlja na cjedilu u tim neposrednim egzistencijalnim situacijama zato što je u vlasti tehnike i globalnih političko-gospodarskih interesa potpunoga iscrpljivanja svih prirodnih i ljudskih resursa. Na prijelomu ove epohe znanost, dakle, mora ponovno na sebe prihvatiti tu staru »odgojnu« zadaću, jer će inače postati svrha samoj sebi, tj. izgubiti svoju humanu svrhu.³²

Ontologija »ne-predmetā« i novo fundiranje subjektivnosti subjekta

Imam dojam da se ovako postavljena »integrativna bioetika« nastoji uspostaviti – rečeno jezikom tradicionalne filozofije – kao »univerzalna on-

³¹ Ibid., str. 93.

³² »Drugim riječima, moderna znanost mora se u ulozi gradivne perspektive uklopiti u paradigmu stvaranja orijentacijskog znanja, koja se bitno razlikuje od njene vlastite paradigme po tome što je obuhvatnija, što se zasniva na pluriperspektivnom razumijevanju istine i što se služi sukladnom, integrativnom metodologijom. To je ujedno put prerastanja znanosti u integrativnu 'treću znanost', put kojim civilizacija znanstveno-tehničkog napretka prelazi u civilizaciju bioetičkog obzira, te put kojim razdoblje novog vijeka prelazi u novu, bioetičku epohu (...). U taj novi obrazac znanja, koji teorijski utemeljuje te – istodobno i podjednako – praktički omogućuje nastupajuću epohu, mora se uklopiti i filozofija u punoj širini svoga institucionalnog pluralizma. Upravo u onoj mjeri u kojoj se, nošena snagom integrativnog mišljenja, upusti u pluriperspektivnu interakciju, filozofija će postati produktivnom u tvorenju smislaone istine i duhovnom zasnivanju nove epohe.« (A. Čović, »Integrativna bioetika i pluriperspektivizam«, str. 71.)

tologija svijeta« koja se od dosadašnjih ontologija razlikuje prije svega po tomu što ne slijedi nikakvu *jednu* ideju kao nit vodilju te stoga i nema neko *nad-motrište* ili *nad-perspektivu* iz koje bi vršila sintezu i prosudbu valjanosti ne samo svake pojedine perspektive, nego i svakog pojedinog bića unutar nje za potrebe toga »sistema«. Budući da se time, fenomenologijski rečeno, radikalno mijenja i čovjekov dosadašnji cjelokupni odnos prema zbiljnosti i unutarsvjetski susretnutim bićima, jasno je da jedna takva ontologija svijeta kao i ostale filozofijske discipline ne mogu više fungirati u dosadašnjem obliku, nego valjanost svojih uvida sada crpe tek iz interakcije s drugim, i filozofijskim i ne-filozofijskim gledištima, orijentacijama i istraživanja, u kojoj ona »inkluzija ekskluzije« važi kao najviše »sveto pravilo« svakoga pokušaja interakcije u horizontu pluriperspektivnosti.

Ranije izvršena destrukcija »predodžbenoga mišljenja«, predmetnoga iskustva i na njemu zasnovane apriorne transcendentale subjektivnosti sada nam pokazuje kako svijetu i njegovim fenomenima više ne možemo pristupiti na postvarujuće-raspolažući način te da, s druge strane, sam konkretni subjekt mora svoju vlastitu subjektivnost uvijek iznova iskušavati i zadobivati u najširem pluriperspektivnom horizontu ne-predmetnoga iskustva svijeta, u horizontu u kojemu više ne vladaju one znanstvene »objektne istine«, već istine koje nas pogađaju kao »smisao«, tj. kao ono što sudbinski suodređuje neposredno izvršenje našega bitka u svijetu.

»Koncept pluriperspektivne bioetike izvire iz zahtjeva za uvažavanjem i integracijom širokoga spektra etičkih i religioznih, društveno-političkih i pravnih, kao i medicinskih i tehničkih problema koji su nabačeni bioetičkim načinom postavljanja pitanja. Pritom na vidjelo izlaze problemi koordinacije, organizacije i sporazumijevanja koji dovode u pitanje kako radno-diobene tehnike rješavanja problema, na kojima počiva naša novovjekovna kultura i tehničko-znanstvena civilizacija, tako i samorazumljivost s kojom prirodu depotenciramo u puki skup predmeta prirodoznanstvenoga istraživanja i tehničke manipulacije te ujedno akceptiramo funkcionalno segmentirane društva i kulture na uvelike autonomno djelujuća parcijalna područja.«³³

Cjelokupna ova kritika novovjekovne znanosti, tehnike i na njima poživajuće kulture dobro je poznata iz ranijih istraživanja, počevši od fenomenologijskih pa sve do onih kritičke teorije društva, no sada je potrebno jasno istaknuti u čemu se – uz već spomenuti zahtjev potpune »inkluzije ekskluzije« – sa stajališta »integrativne bioetike« sastoje izlazne mogućnosti ili strategije za prevladavanje takve, doista *čovječanske* krize? I drugo: iz hermeneutike, fenomenologije i općenito filozofije egzistencije dobro nam je poznat tijekom

³³ Kurt Walter Zeidler, »Ontologischer Pluralismus und perspektivische Bioethik«, u: A. Čović (izd.), *Integrative Bioethik und Pluriperspektivismus / Integrative Bioethics and Pluri-Perspectivism*, str. 79.

konstitucije »smisla«. Stoga je ovdje potrebno jasno izdiferencirati pojam »smisla« unutar integrativne bioetike, jer bi se inače radilo o pukom preuzimanju, odnosno ponavljanju.

Kako bi odgovorio na ta pitanja, Kurt Walter Zeidler sebi postavlja tešku zadaću osvjetljavanja novoga, nepredmetnoga shvaćanja bića i drugačijega razumijevanja tijeka konstitucije subjektivnosti subjekta, budući da u oba slučaja otpadaju sve dosadašnje novovjekovne teorije. Prilikom razmatranja dvije vrste (znanstvenog i integrativno-bioetičkog) perspektivizma vidjeli smo da pojedinačne znanosti zahvaćaju samo jedan »aspekt« bića, jednu stranu njegove cjelovite samodanosti. U odnosu na tu jednu stranu, toj znanstvenoj perspektivi ostaje nedostupnim čitavo bogatstvo drugih mogućnosti samopojavljivanja, čitav splet mogućih i zbiljskih unutarsvjetovnih odnosa, iz kojih se uopće i crpi značajnost nekoga bića – ostaje »preobilje« koje ukazuje na neiscrpno bogatstvo bitka, ali koje, s druge strane, ometa funkcioniranje novovjekovnoga *nominalizma* u njegovim empirističkim, materijalističkim, naturalističkim i fizikalističkim varijantama. Za tako shvaćeni nominalizam ta se bića, koja se znanosti i tehničari mogu staviti na raspolaganje samo jednim svojim, *predmetnim* dijelom, pojavljuju kao »preobilni entiteti« (*überflüssige Entitäten*) koje treba uništiti zato što oni transcendiraju sve predmetne koordinatne sisteme tih nominalističkih varijanti, varijanti koje »preobilnim entitetom« smatraju »sve što nije predmet ili se ne može dokazati kao svojstvo nekoga predmeta ili se ne može svesti na odnose između prostorno-vremenskih entiteta«. ³⁴

To »preobilje« ne može biti *sabijeno* u bilo koju prirodoznanstvenu spoznaju, budući da ona nije crpljena iz iskustva toga preobilja, nego iz vlastite, unaprijed konstruirane perspektive koja je utoliko lišena svega perspektivističkoga. Budući da se već od Aristotela »biće izriče mnogostruko«, odnosno budući da ono svoj pravi bitak ne pokazuje izolirano izvan svoje unutarsvjetske situacije i svoje vlastite značajnosti u tijeku njezina konstituiranja, toj mnogostrukosti egzistencijalnih, ne puko jezičnih očitovanja mora odgovarati ona vrsta *ontologijskoga pluralizma* ³⁵ koji, integrirajući mnoštvo najrazliči-

³⁴ Ibid., str. 82.

³⁵ Pod sintagmama »heterologija« i »heteroontologija« ovu varijantu ontologijskoga pluralizma na ovim je prostorima dugo vremena zagovarao pokojni Milan Damnjanović. Dok »heterologija« osvjetljava načine na koje se stvaralački um oslobada svoga monologičkog i monističkog nasljeđa u svojem pristupu bitku i svijetu u cjelini, »heteroontologija« kao svojevrсна filozofija neidentičnoga iznosi nauk o bitku kao bitku (nedodirljivoga) Drugoga, tj. o modusima njegove samodanosti, na temelju kojega je uopće moguć *stvaralački*, a ne *uništavajući* odnos prema svijetu i svim njegovim fenomenima. Usp. o tomu Željko Pavić, »'Heterologija' i 'heteroontologija'. Filozofija stvaralaštva Milana Damnjanovića«, u: Irina Deretić (prir.), *Istorija srpske filozofije II: Prilozi istraživanju*, Beograd 2012., str. 541 i naredne.

tijih perspektiva (*ne-predmetnoga*) iskustva bića u svijetu, stvara mogućnost *razumijevanja* onoga preobilja u najširem svjetskom horizontu kao podloge za svako moguće smisaono izvršenje egzistencije. To »preobilje« ne može biti predmetom »iscrpljivanja« zato što kao smisao, kao ono što neposredno pogađa i našu vlastitu egzistenciju, ostaje znanosti nedostupna sfera metafizičkoga iskustva kao *iskustva značajnosti*. »Preobilje« se otvara tek tamo gdje prestaje predmetni svijet kao jedna jedina puka mogućnost koja onda nije nikakva mogućnost kao što ni jedna perspektiva nije nikakva perspektiva. Dakle, »preobilnim entitetima« mora odgovarati preobilje perspektiva, ontologijski pluralizam i spoznajno-teorijski perspektivizam, dakako, opet ne u novovjekovno-znanstvenom značenju tih riječi.

Svaki »preobilni entitet« nabacuje svojim *prisućem* (*Anwesen*) mnoštvo pitanja koja su smisljena upravo zato što se izravno tiču naše vlastite egzistencije, odnosno našega samorazumijevanja i razumijevanja Drugoga u svijetu. Pitanje o smislu moje vlastite egzistencije nije dakle nikakvo čisto teorijsko pitanje niti se na njega može odgovoriti obezsvjetovljenom spekulacijom. Naprotiv, budući da je proisteklo iz, rečeno heideggerovski, naše brige za vlastiti bitak, odgovor na njega može uslijediti samo *iz* svijeta, iz susreta s tim preobilnim entitetima kao izvorima smisla: *smisao* nije nešto što ja kao novovjekovni subjekt otkrivam na predmetima; naprotiv i istodobno obratno, *smisao* nije ništa drugo nego ono što nastaje kao rezultat *susretnutosti* od Drugoga,³⁶ susretnutosti koja sa svoje strane »određuje« i način toga susreta i doživljavanja Drugoga, dakle, u polju njegova *samoprisuća* (*παρ-ουσία*), bez ikakvih mojih transcendentalno-subjektivnih »pripisivanja« (*Zuschreibungen*) u smislu Kantovih »predikacija«. I upravo taj način iskušavanja Drugoga na način *susretnutosti* od njega tvori »smisao«. »Smisao«, dakle, nije ništa drugo nego čisto-nepredmetni način iskustva *drugosti Drugoga* »u situaciji« *susretnutosti*, odnosno *pogođenosti* njegovim prisućem. Dok se npr. Hegelov apsolutni duh solicitiranjem sâm otuđuje kroz drugobitak kako bi ponovno kroz njega uspostavio identitet sa samim sobom i time istodobno ukinuo sam taj drugobitak kao do tada egzistirajući »Abfall des Geistes«, u situaciji *susretnutosti* ja više ni na koji način ne raspolazem tom situacijom niti je konstituiram, ja sam u njoj zatečen pitanjima i time istjeran van iz svoje *jednoperspektivne* čahure samoumišljene subjektivnosti – ja sam katapultiran u svijet i sve njegovo odnose, od kojih ne mogu uzeti odstojanje zato što oni ne predstavljaju moje »proizvode«.

³⁶Njemački jezik – za razliku od hrvatskoga – mnogo češće rabi jezičnu formu »bio sam susretnut« (*mich begegnete*) umjesto »susreo sam« (*ich begegnete*), tako da »predmet« radnje nije Drugo, već ja kao subjekt, budući da sada subjektivnost radnje pada na stranu Drugoga koje nas susreće.

U toj susretnosti uspostavlja se ona vrsta »blizine« koja tek omogućuje pravo iskustvo, blizine koja nikoga ne ostavlja ravnodušnim (inače se onda susret nije ni dogodio) i koja se nikada neće moći uspostaviti silnom povećavajućom i približavajućom moći današnjih mikroskopa, dvogleda, periskopa, kamera, teleskopa i drugih pomagala za postizanje umjetne, provalijom smisla uvijek odijeljene blizine. »Pitanje« i »smisao«, kako veli Zeidler, nisu nikakav »slučaj pravila nekoga već određenog predmeta spoznaje«,³⁷ već upravo obratno: pitanje i smisao, koji nastaju iz one situacije susretnosti, upravo ukazuju na ništavnost bilo kojega pravila koje druge promatra kao puke »slučajeve«. U susretnosti je sve ono što nas susreće, bilo živo ili neživo, potencijalni izvor smisla te upravo zbog toga nikakav predmet niti bilo kakva činjenica, već – rekli bismo – »slučaj za sebe« koji u toj svojoj zasebičnosti određuje i nas same. O kakvoj se činjeničnoj znanosti u tom pogledu radi najbolje svjedoči poznata anegdota o Hegelu. Nakon što je dovršio svoju disertaciju *De orbis planetarum* i nakon što su ga prijatelji upozorili na novu »činjenicu« koja bitno narušava njegovu konstrukciju i upućuje na potrebu korigiranja disertacije, Hegel je mrtav-hladan odbacio takvu mogućnost: *Ne – utoliko gore po činjenicu!* Pjesnik i znanstvenik drugačije doživljavaju izlazak sunca, rekao bi Heidegger – prvi po smislu (koji se tiče i njegove vlastite egzistencije), drugi kao prirodnu pojavu koja podliježe fizikalnim zakonima.

U toj pogodenosti onim što nas susreće u vodu pada svaka spoznajna teorija koja unaprijed konstruira uvjete susreta i načine uspostavljanja blizine. Kao što je ranije upozorio Barišić, u toj se (*jednoj*) znanstvenoj perspektivi »površina« podmeće kao zbiljska dubina, privid kao pravi fenomen, tako da cijeli znanstveno prikazani i objašnjeni svijet možemo promatrati kao čistu optičku varku lišenu svake smislenosti i značajnosti za konkretnu ljudsku egzistenciju i za mogućnosti iskušavanja onoga »preobilja« bez kojega skupa sa znanošću i tehnikom nepovratno srljamo u, kantovski rečeno, »samoskrivljeno« samouništenje. Uvid u manjkavost svake konstruktivne spoznajne teorije otvara široki prostor rehabilitiranja iskustva i doživljaja, u kojemu se, prema Zeidleru, tek mogu pojaviti oni »ne-predmeti« kao preobilni entiteti. Unutar znanosti »iskustvo« i »zor« bili su sredstva dovođenja do predmetne danosti tih ne-predmeta, čime su ukinuti u svom izvornom *prisuću* (*Anwesen*), a sâmo iskustvo i zor potpuno ispražnjeni od svakog bitnog (*eidetskog*) sadržaja. Ispražnjen je ujedno i subjekt čija se subjektivnost konstituira na temelju tako dobivenih iskustvenih i zornih podataka: ta »svijest-o-nečemu« jest u stvari čista predmetna svijest koja se nikada ne može uzdići iznad puke kauzalne sheme tumačenja svijeta. To je, kako s pravom naglašava Zeidler,

³⁷ K. W. Zeidler, »Ontologischer Pluralismus und perspektivische Bioethik«, str. 82.

svijest »*nepriistranoga promatrača*«,³⁸ onoga koji se svojim distanciranjem od opažanoga fenomena u svijetu ustvari – nesvjesno – distancirao i od svoje vlastite egzistencije: i ona je za njega »činjenica« poput svake druge činjenice, tako da za tog »nepriistranog promatrača« ne postoji nikakvo egzistencijalno-ontologijsko pitanje. Naprotiv, njega jedino zanima kako mnoštvo različitih slučajeva podvesti pod *jedno* pravilo i time potpuno ukinuti svaku različitost. S druge strane, svijest »nepriistranoga promatrača« uopće nije *nepriistrana*: ona je okovana predmetnim i »smisao« svojega postojanja vidi jedino u proizvođenju predmetnosti u sklopu nadvremenih fizikalnih zakona. Takav je promatrač rob puke predmetnosti. On nikada neće upoznati svijet na način spomenutoga pjesnika, a da ne govorimo o tomu da nikada neće moći misliti na način »bitnoga mislitelja« u Heideggerovu smislu.

Rehabilitiranje iskustva i doživljaja na razini ontologijskoga pluralizma i spoznajno-teorijskoga perspektivizma ne samo da isključuje bilo kakvu mjerodavnost »nepriistranoga promatrača«, nego i ono što izravno proistječe iz takvoga stava: *vrijednosnu neutralnost spoznaje*. To je stav potpune ravnodušnosti prema onome što nas susreće u svijetu ili, točnije rečeno, potpuna isključenost mogućnosti susretnosti i istinske blizine.

»Ne-predmet«, dakle, fenomen u svojoj punoj predznanstvenoj samodanosti (preobilju) jest ono što se može iskusiti samo pod pretpostavkom vlastitoga, ma koliko *pristranog* sudjelovanja u tom događanju. To događanje samodanosti »ne-predmeta«, dakle, »preobilnoga entiteta« kao iskušena i doživljenoga smisla, događa se, prema Zeidleru, uvijek u »okolnosti« (*Umstand*), dakle, u situacijama koje nisu ničim prethodno određene niti iskonstruirane, nego nas zatječu i – obratno – određuju smjer našega iskušavanja i razumijevanja. U okolnostima se potpuno ukida svaka distanca i svaka ravnodušna nepriistranost, jer

»... *iskustva se ne stječu* iz perspektive treće osobe, ona se ne mogu imati iz perspektive nepriistranoga promatrača, nego *iskustva stječemo* iz perspektive prve i druge osobe. Okolnost nije nešto na što bih sa sigurne distance nepriistranoga promatrača mogao usmjeriti svoj pogled. Okolnost je naprotiv nešto čega *postajem svjestan (innewerde)*.«³⁹

³⁸ »Neosporna su ekonomska, tehnička i civilizatorska dostignuća koja zahvaljujemo metodičkoj funkciji 'nepriistranoga promatrača': svijet time postaje poljem spoznaje koje se može planirati i proračunljivim tržištem za racionalno djelujuće subjekte. Da su ti subjekti ne samo 'nepriistrani promatrači' i da se stoga ne bez daljnega sprijateljuju sa svojim napredujućim discipliniranjem, s ekonomiziranjem svih područja života i iskorištavanjem svojega svijeta, to je ipak jedna činjenica koja se, doduše, skriva putem novovjekovne semantike napretka i slobode te potiskuje državnom stegom i ostalim 'terapeutskim' mjerama, ali koja se ne može odstraniti.« (Ibid., str. 83.)

³⁹ Ibid., str. 84.

Međutim, budući da se i »ne-predmet« i ne-predmetno doživljavajuća svijest *zatječu* u okolnostima, one se mogu činiti kao nešto izvanjsko i »objektivno«, nešto što predstavlja okvir, ali istodobno i zadanu granicu mogućega odnosa i međusobnoga odnosa. To, drugim riječima, znači da se taj odnos samo događa u tim okolnostima, ali da one nisu krajnja i nepromjenjiva sudbina toga »odnosa«. Naprotiv, ono što nadilazi svaki okvir dane okolnosti jest upravo jedna nova vrsta korelacije subjekta i objekta, korelacije u kojoj se očituje preobilje pojavnosti objekta zrenja, koji time potpuno gubi objektivni, odnosno predmetni karakter, pri čemu sâm to preobilje u svojem samopojavlivanju samome subjektu kao doživljavajućem istodobno očituje preobilje njegovih vlastitih mogućnosti u najbližoj blizini »ne-predmeta«. Rezultat te korelacije nije, dakle, ta izvanjski nametnuta okolnost, već »stanje« (*Zustand*) u kojemu se do kraja ukidaju predmetnost predmeta, okolnost i nepristranost nepristranoga promatrača:

»*Stanjem* nazivamo ono što se ne spoznaje kao predmet niti iskušava kao neka okolnost. A subjekt, koji još nije promatrač i jednako tako još nije sudionik u posredovanoj neposrednosti, jest onaj koji je neposredno *pogođen*. Pogođeni doživljava stanje neposredno. Mora se upravo reći da pogođeni doživljava stanje neposredno, tako da je ono stanje. Stanje se zbog toga ne može dobiti u pogled iz bilo koje perspektive, pa ni iz perspektive prve osobe: stanje *jest* perspektiva prve osobe, jer ono se doživljava ili, bolje rečeno, ono *živi* prije svakoga razlikovanja na Ovdje i Sada. Stanje je način danosti, u kojemu je Ja prezentno samome sebi i ujedno način danosti u kojemu je Ja neposredno prezentan njegov svijet.«⁴⁰

Čini se da Zeidler – stavljajući u zgrade Plessnerovu i Schelerovu fenomenologiju »okolnosti« – ide još korak natrag u smislu zadobivanja najoriginarnijega iskustva »ne-stvari« (*Unding*) u horizontu »ne-predmetnoga« iskustva svijeta. To je moguće samo pod pretpostavkom temeljnog egzistencijalnoga iskustva »pogođenosti« (*Betroffenheit*). Pogođenost susrećemo kod Martina Heideggera vrlo rano, naime, prilikom njegova utemeljenja *Fenomenologije religioznoga života*, gdje pogođenost upravo nadilazi svaku kontingentnu situaciju svakodnevnoga bitka u svijetu te omogućuje vjerničkoj egzistenciji da smisao svojega bitka iskusi upravo na temelju doživljaja te pogođenosti.⁴¹ No za razliku od Heideggerove hermeneutičke ontologije, koja već na razini *Bitka i vremena* stavlja u zgrade sva glavna pitanja novovjekovne spoznajne teorije, Zeidler opet čini transcendentno-fenomenologijski korak unatrag, i to stoga što na stanoviti način apsolutizira »stanje« kao svojevrsnoga »nad-

⁴⁰ Ibid., str. 86.

⁴¹ Usp. o tomu Martin Heidegger, *Fenomenologija religioznog života*, Zagreb 2004.; o tomu Željko Pavić, *Metafizika i hermeneutika*, Zagreb 1997., str. 41 i naredne.

subjekta« koji prethodi svakoj mogućoj prostorno-vremenskoj (predmetnoj) danosti i koji je apsolutan upravo zbog toga što samoga sebe čini temeljnim načinom na koji prisuće Ja i prisuće svijeta ostaju opet neposrednim prisućem za Ja, ali sada tako da i to Ja potpuno gubi svoj predmetno-postavljajući karakter te svoju jastvenost crpi upravo iz toga prisuća.

Zaključno: slučaj koji se nije smio dogoditi

Ako ovo što sam ovdje pokušao prikazati u najosnovnijim crtama ne predstavlja zbiljski *novum*, odnosno originalan prinos daljnjem razvijanju ontologijske, spoznajno-teorijske ili bilo koje druge filozofijske problematike, onda bismo projekt pluriperspektivistički fundirane integrativne bioetike mogli doista proglasiti projektom koji nije vrijedan promišljanja.

No, već *po samoj intenciji* zahtjev za ontologijskim pluralizmom i spoznajno-teorijskim perspektivizmom, koji je sadržan u govoru o pluriperspektivizmu, predstavlja tako veliki izazov suvremenom mišljenju da ga ono, barem u europskim okvirima, nikako neće moći zaobići ukoliko se doista želi uhvatiti u koštac s gorućim problemima suvremenoga tehničko-znanstvenog svijeta, koji su danas postali sudbinski nepodnošljivi.

Čini se da su prošla vremena kada su slobodna kritika i rasprava bile ne samo dobrodošle i poželjne nego i jedan od glavnih uvjeta napredovanja u spoznaji. Danas, kada netko ozbiljno argumentirajući iznese valjane prigovore nekoj suprotnoj orijentaciji, dotični tabor (»pogon«) nastoji učiniti sve ne samo da obezvrijedi kritiku nego i da samome kritičaru uništi osobnu egzistenciju. Sjećam se Imre Lakatosa i Paula K. Feyerabenda koji su nemilice iznosili argumente jedan protiv drugoga, jedan u korist a drugi protiv metode, a da su pritom do smrti ostali najbolji prijatelji. Njihovi učenici, koji to nisu shvatili, bili su uspostavili nepomirljive egzistencijalno-ugrožavajuće fronte, dok ih nisu upozorili i smirili. Nikada nisam, primjerice, čuo da su Bauer i Šulek gajili privatne animozitete u pogledu međusobne bespoštedne javne rasprave o materijalizmu i religiji. A mi današnji...

Upravo zbog toga doista se ne mogu načuditi kolegi Kutleši zbog njegova postupka izbacivanja spomenute natuknice o pluriperspektivizmu iz *Filozofskoga leksikona*. Tko pročita ovaj pojašnjavajući tekst, lako će uvidjeti da je kolega Jurić u bitnome ocrtao što se podrazumijeva pod »pluriperspektivizmom« u natuknici kojoj se ne može prigovoriti bilo kakvo ideologijsko obojenje, jer bi se to se izravno protivilo samom smislu pluriperspektivističkoga pristupa zbiljnosti. Stoga još jednom moram istaknuti kako su mi sasvim nedokučivi razlozi izbacivanja te potpuno bezazlene natuknice. Ako se pak radi

o nekom osobnom animozitetu, jer drugoga razloga ne vidim, kolega Kutleša morao bi se ispričati cjelokupnoj filozofskoj javnosti. No, onkraj mojih pretpostavki bilo bi najbolje da se očituje sam kolega Kutleša s kojim sam do sada uvijek izvrsno surađivao. Posebice zato što taj njegov čin ne ide u prilog Leksikografskom zavodu.

Za nakladnika
Danica Selak

Tisak
GRAFOMARK, Zagreb

Objavljeni naslovi

1. **Ivan Šegota:** Etika sestinstva (1997)
2. **Jean-Dominique Bauby:** Skafander i leptir (1997)
3. **R. P. Craig, C. L. Middleton, L. J. O'Connell:** Etički komiteti (1998)
4. **Ante Čović (ur.):** Izazovi bioetike (2000)
5. **Ante Čović:** Etika i bioetika (2004)
6. **Nada Gosić:** Bioetička edukacija (2005)
7. **Nada Gosić:** Bioetika in vivo (2005)
8. **Ljiljana Zergollern-Čupak:** Bioetika i biomedicina (2006)
9. **Aleksandra Frković:** Bioetika u kliničkoj praksi (2006)
10. **Iva Rinčić Lerga:** Bioetika i odgovornost u genetici (2007)
11. **Zvonko Bošković:** Medicina i pravo (2007)
12. **Ivan Cifrić:** Bioetička ekumena (2007)
13. **Lidija Gajski:** Lijekovi ili priča o obmani (2009)
14. **A. Čović, N. Gosić, L. Tomašević (ur.):** Od nove medicinske etike do integrativne bioetike (2009)
15. **Aleksandra Frković:** Medicina i bioetika (2010)
16. **Hrvoje Jurić:** Etika odgovornosti Hansa Jonasa (2010)
17. **Valerije Vrček:** GMO između prisile i otpora (2010)
18. **A. Čović, M. Radonić (ur.):** Bioetika i dijete (2011)
19. **Nada Gosić:** Bioetičke perspektive (2011)
20. **Sonja Kalauz:** Sestrinska profesija u svjetlu bioetičkog pluriperspektivizma (2011)
21. **Iva Rinčić:** Europska bioetika: ideje i institucije (2011)
22. **Tomislav Krznar:** Znanje i destrukcija (2011)
23. **Iva Rinčić, Amir Muzur:** Fritz Jahr i rađanje europske bioetike (2012)
24. **Marko Tokić:** Život, zdravlje i liječništvo u Platonovoj filozofiji (2013)
25. **Tomislav Krznar (ur.):** Čovjek i priroda (2013)
26. **Darija Rupčić:** Status ljudskog embrija pod vidom bioetičkog pluriperspektivizma (2013)
27. **Luka Tomašević:** Bioetika iz teološke perspektive (2013)
28. **Vladimir Jelkić:** Bioetički orijentiri za novu epohu (2014)
29. **Ivica Kelam:** Genetički modificirani usjevi kao bioetički problem (2015)
30. **Nada Gosić:** Liječnici - preteče bioetike (2015)
31. **A. Muzur, I. Rinčić:** Van Rensselaer Potter i njegovo mjesto u povijesti bioetike (2015)
32. **Mile Marinčić:** Integrativna gospodarska etika Petera Ulricha i novija etička strujanja (2016)
33. **Igor Eterović:** Kant i bioetika (2017)
34. **A. Muzur, I. Rinčić:** Bioetička Europa našeg doba (2018)
35. **Ivana Zagorac:** Bioetički senzibilitet (2018)
36. **Ivana Greguric:** Kibernetička bića u doba znanstvenog humanizma (2018)
37. **Hrvoje Jurić:** Tekst i kontekst bioetike (2019)
38. **Slavko Amulić:** Perspektivizam i pluralizam (2019)
39. **Orhan Jašić:** Bioetički problemi u publikacijama Islamske zajednice u BiH od 1945. do 2012. (2019)
40. **Ana Jeličić:** Recepcija i preobrazba bioetike u Hrvatskoj (2019)

