Filozofiranje s djecom i mladima u integrativno-bioetičkoj edukaciji

Katinić, Marina

Doctoral thesis / Disertacija

2020

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:131:149723

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-28**

Filozofski fakultet
Sveučilišta u Zagrebu

Repository / Repozitorij:

ODRAZ - open repository of the University of Zagreb
Faculty of Humanities and Social Sciences

dabar
DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI

Sveučilište u Zagrebu

Marina Katinić

Filozofski fakultet

FILOZOFIRANJE S DJECOM I MLADIMA U INTEGRATIVNO-BIOETIČKOJ EDUKACIJI

DOKTORSKI RAD

Zagreb, 2020.

Sveučilište u Zagrebu

Marina Katinić

Filozofski fakultet

FILOZOFIRANJE S DJECOM I MLADIMA U INTEGRATIVNO-BIOETIČKOJ EDUKACIJI

Mentor: izv. prof. dr. sc. Hrvoje Jurić

Zagreb, 2020.

University of Zagreb

Faculty of Humanities and Social Sciences

Marina Katinić

PHILOSOPHIZING WITH CHILDREN AND TEENAGERS IN AN INTEGRATIVE BIOETHICAL EDUCATION

DOCTORAL DISSERTATION

Supervisor:

Prof. assoc. Hrvoje Jurić, PhD

Zagreb, 2020

Podatci o mentoru, izv. prof. dr. sc. Hrvoju Juriću

Rođen je 1975. u Bihaću (Bosna i Hercegovina), gdje je završio osnovnu školu i gimnaziju. Od 1993. do 1998. studirao je filozofiju i komparativni studij hrvatske kulture na Hrvatskim studijima Sveučilišta u Zagrebu. Akademske godine 1998./1999. upisao je poslijediplomski studij filozofije na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu, gdje je doktorirao 2007. godine. Od 2000. je zaposlen na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta, najprije kao znanstveni novak, a potom i kao mlađi asistent, asistent i viši asistent na Katedri za etiku. 2009. je izabran u znanstveno-nastavno zvanje docenta, a 2013. u znanstveno-nastavno zvanje izvanrednog profesora. Kao gostujući predavač sudjelovao je u izvedbi nastave u okviru preddiplomskih, diplomskih i poslijediplomskih studija na nekoliko drugih visokoobrazovnih ustanova u Hrvatskoj i BiH, te u obrazovnim programima nevladinih organizacija. Kao znanstveni novak, suradnik-istraživač i voditelj sudjelovao je u provedbi sedam znanstveno-istraživačkih projekata koje su financirali Ministarstvo znanosti, obrazovanja i sporta Republike Hrvatske i Sveučilište u Zagrebu, kao i u provedbi četiri međunarodna projekta koje su financirali DAAD, Volkswagen-Stiftung, UNESCO i Europska komisija. Od 2013. je tajnik Centra za integrativnu bioetiku Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, a od 2014. glavni tajnik Znanstvenog centra izvrsnosti za integrativnu bioetiku. Sudjelovao je s izlaganjima na više od stotinu domaćih i međunarodnih znanstvenih skupova, a na dvadesetak drugih domaćih i međunarodnih znanstvenih i stručnih skupova sudjelovao je kao slušač i diskutant. Osim toga, održao je u Hrvatskoj i inozemstvu sedamdesetak javnih predavanja o filozofijskim, znanstvenim i društveno-političkim temama, te sudjelovao kao izlagač na brojnim javnim tribinama i promocijama knjiga. Zamjenik je glavnog urednika časopisa *Filozofska istraživanja* i *Synthesis philosophica* te biblioteke "Filozofska istraživanja" pri Hrvatskom filozofskom društvu. Također je član uredništva znanstvenih časopisa *Jahr, The Holistic Approach to Environment* i *In medias res* te član savjeta *Časopisa za primijenjene zdravstvene znanosti*. Uredio je više od trideset programskih publikacija za domaće i međunarodne znanstvene skupove, kao i nekoliko drugih publikacija. Bio je koordinator međunarodne konferencije *Bioetički forum za jugoistočnu Europu*, te član, potpredsjednik i predsjednik organizacijskih i programskih odbora nekoliko drugih skupova, uključujući *IX. Svjetski kongres bioetike* (Opatija/Rijeka, 2008.) i *XVIII. Svjetski kongres medicinskog prava* (Zagreb, 2010.). Od 2007. je član, a od 2013. predsjednik Državnog povjerenstva za provedbu natjecanja iz logike i filozofije učenika/ica srednjih škola pri Agenciji za odgoj i obrazovanje. Obavljao je ili još uvijek obavlja funkcije u određenim tijelima pri akademskim i državnim ustanovama, te

surađuje s različitim znanstvenim, kulturnim i socijalnim organizacijama, inicijativama i projektima.

Zahvaljujem mentoru, izv. prof. dr. sc. Hrvoju Juriću, na nesebičnom i pedantnom mentorskom vodstvu pri izradi rada, kao i na prijateljskoj podršci i otvorenosti, mnogim ukazanim prilikama i vjerovanju u mogućnost ozbiljenja mojih nastojanja.

Zahvaljujem i prof. dr. sc. Anti Čoviću (Zagreb) i prof. dr. sc. Danieli Camhy (Graz) na prvim informacijama o bioetici uopće i integrativnoj bioetici te filozofiji za djecu, kao i na velikom žaru s kojim su okupljali suradnike u misaona putovanja i, kroz njih, *zahvaćanje svijeta* u smislu koji je tom izrazu pridao W. von Humboldt.

Zahvaljujem i izv. prof. dr. sc. Tomislavu Krznaru, prof. dr. sc. Daliboru Reniću, *SI* i dr. sc. Marini Ivani Pavli Novini, *OP* na dragocjenim savjetima i informacijama koje su mi bile od velike pomoći pri izradi rada.

Zahvaljujem na nesebičnoj podršci, ohrabrenjima i pomoći kolegama dr. sc. Iris Nikolini Filipović, mag. phil. Klari Gruber, mag. phil. Luki Janešu, prof. Krešimiru Gracinu, prof. Ivanu Tomaševiću, mag. phil. Matiji Hlebaru, mag. phil. Hrvoju Vargiću i doc. dr. sc. Bruni Ćurku. Mnogo ste mi pomogli.

Hvala svim dragim prijateljima, kolegama i učenicima XV. gimnazije u Zagrebu bez čijeg poticaja teško da bih uspjela dovršiti rad.

Hvala mojoj obitelji na podršci, osobito suprugu Krešimiru Pleiću na pomoći oko lekture prijevoda te velikoj potpori u završnoj fazi rada na rukopisu.

SAŽETAK

Iako filozofija Zapada već barem dva stoljeća duhovno stanje svoga vremena razumije kao krizu, svijest o krizi na poseban način kulminira u postmoderni. Ona je obilježena krizom znanstveno-tehničke civilizacije, epistemološkom krizom zaborava pojmova istine i znanja, te krizom odgoja i obrazovanja kao odsutnošću njegove svrhe odnosno norme i sadržaja. Ovi su simptomi u skladu s još jednim fenomenom; u postmoderni svjedočimo pokušaju (samo)ukidanja filozofije. Filozofija je danas etablirana akademska disciplina, no čini se da je u pravu Richard Rorty kada kaže da što je više nastojala postati „znanstvenom“, to se više udaljavala od drugih dijelova kulture. Kao odgovor na njezinu udaljenost od svijeta života, 90-ih se godina razvija pokret *filozofske prakse* koje je dio i filozofija s djecom. S druge strane, kao odgovor na kriznu rascjepkanost i znanosti i obrazovanja, koja se očituje kao kriza orijentacije, pojavljuju se različiti pokušaji integrativnog mišljenja koje bi ponudilo rješenja složenih, međupovezanih problema današnjice. Pritom bioetički problemi svojom dalekosežnošću i hitnoćom zauzimaju posebno važno mjesto te bi se moglo reći da su ključni problemi suvremenoga doba. Svi ovi pokušaji *odgovora* na krizu pripadaju istom tipu mišljenja i istoj paradigmi znanja, stoga zaključujemo da je moguće dokumentirati određenu fenomenologiju integrativnog mišljenja. Ovaj rad želi biti doprinos tomu. Tragajući za sinergijom bioetike i filozofije za djecu, pokušat će se ponuditi jedna integrativna vizija racionalnosti koja uzima u obzir multidimenzionalnost autentičnoga mišljenja – kritičkoga, kreativnoga, skrbnoga i kolaborativnoga. Integrativni je moment u bioetici upravo filozofska perspektiva. Za moralnu je i etičku refleksiju u bioetičkom kontekstu posebno važno skrbno mišljenje; budući da u bioetičkoj edukaciji nije potrebno njegovati tek pojmovno i proceduralno mišljenje, nego šire od toga – bioetički senzibilitet, poseban je naglasak na skrbnom mišljenju. Budući da su u dosadašnjih hrvatskim radovima promišljani doprinosi pretežno anglosaksonskih autora, među kojima je projekt kritičkoga mišljenja i nastao i razvio se, usredotočit ćemo se na europske – njemačke, austrijske i ponekog španjolskog autora. Također, tematiziraju se i hrvatski autori koji su dali vrijedne priloge na ovome području. Dok su se i bioetika i filozofija za djecu kao discipline artikulirale na angloameričkome prostoru, njihovi su idejni korijeni u europskoj tradiciji. U tom smislu, ovaj rad želi biti doprinos europeizaciji bioetike i istraživanju europskih doprinosa filozofiji odgoja, što je misao vodilja projekta integrativne bioetike osmišljenog suradnjom hrvatskih i njemačkih filozofa. Proučit će se i raščlaniti dosad istražena europska uporišta za integrativnu bioetiku, kao što će se i elaborirati njihove praktične implikacije.

I fenomen filozofije s djecom možemo iščitati kao odgovor na krizu, svojevsrnu transformaciju kojom se filozofija nastoji vratiti u javnost, na *agoru* gdje joj je mjesto. Osim filozofije za djecu, postoji još nekoliko oblika filozofske prakse koje ćemo uzgred spomenuti u radu. Zaključujemo da se dva određenja filozofije – kao akademske discipline i kao *temeljne kulturne tehnike* (E. Martens) koju mogu vježbati svi misleći građani – ne isključuju, nego se plodno nadopunjuju. U tom je smislu ovaj rad pokušaj filozofskog osmišljavanja jedne integrativne vizije obrazovanja koja će metodološki graditi na zasadama integrativne bioetike i filozofije s/za djecu. Pri tome filozofija iznutra mora iznova artikulirati i pitanje i odgovor o svojoj vlastitoj mogućnosti.

Philosophy with Children and Teenagers in an Integrative Bioethical Education

summary

The (post)modernity has been characterized by a manifold crisis which got its philosophical articulation in numerous thinkers. Although awareness of a crisis, linked to the idea of a past „golden age“, has been an unviersal topos of history, which emerges in every shift of the paradigm of thought (Kuhn: 2013), from the ninteen-sixties, crisis has been experienced quite intensely, as a turning point, an occurence of rapid changes.

Given that crisis is inherent to dialectics of history, just as to the very logic of thought, in evaluative terms we don't consider crisis to be something necessarily negative[1], but a moment of transformation, an emergence of deep changes which have their causal and logical ground in events, movements and ideas, that calls for a *discernment*, *definition* and *disctinction* of phenomena. Contemporary philosophers of science, in kuhnian terms, have recognized the crisis as a rise of anomalies in a so far dominant epistemological-scientific paradigm which signals a radical paradigm shift towards plurality or even relativity of epistemological discourses (Dupré: 1996, Feyerabend: 2006), while at the other hand, some of them point out that there must be firm scientific criteria, namely that falsifiability of a theory is a core criterium of scientificity (Popper: 2002, Novina: 2019) or that a new, integrative vision towards the unity of sciences is needed (Wilson: 2010).

At the other hand, in the age of a rapidly growing technoscientific development, a question arises whether philosophical truth is still possible or needed (Rorty: 1990, Rosenberg: 2005, Ellis: 2016), as well as if it is still possible to ask a question on *telos*, i.e. purpose as an ontic truth of any being or activity (Komar: 2011).Thus contemporary crisis manifests itself essentially as a crisis of truth, knowledge and purpose of both technoscientific development and the corresponding educational system, which implies a general crisis of ethical orientation. The central purpose of this work is to reflect on the crisis through its three corelative aspects – technoscientific, epistemological and educational – and to try and respond appropriately with a paradigm of integrative thinking. If philosophy is, according to Hegel, „its own time appprehended in thoughts“ (Hegel: 1979), then the essential role of philosophical thinking is to address the crisis, and to engage in a dialogue with it.

Due to the limited extent of this work, it has not been possible to analyse all the sources of the crisis, but it has been neccessary to define its important aspects and their theoretical genesis,

[1] Ancient Greek for crisis, *krisis*, stands for “judgement, argument, distinction”. V. Stjepan Senc, *Grčko-hrvatski rječnik*, Naprijed, Zagreb, 1991., p. 538.

with emphasis put on its three aspects: the crisis of technoscientific civilization, the epistemological crisis and the crisis of education. A basic intuitive thesis we begin with suggests that these are the three aspects of the one and same crisis, that these are interconnected and that they mutually produce each other. They need to be understood and analysed in order to give foundation to our central thesis – namely, that integrative thinking is an appropriate response to the crisis, in every aspect. We have tried to implement the response into practice, permeating education with philosophy as a *basic cultural method* (Martens: 2007), inspired by recent philosophical contributions, not in order to provide an ultimate solution (which would be too ambitious), but an apropriate reaction to the crisis.

The main trait of the crisis is a radical disintegration and fragmentation of the objectified nature, knowledge and the thinking subject. This tendency has been accompanied with (self)abolishing philosophy through disintegration of mind, destruction of metaphysics and abandoning the notion of truth. Hereby, instrumental reason and principle of utility hold primacy over all areas of life, including those *where they are not appropriate, and where something very different is called for* - other than the terms of efficiency and cost-benefit analysis – in areas such as medicine, social work, education and dealing with non human living beings and the whole of the ecosphere (Taylor: 2009).Thus the hegemony of instrumental rationality sets a vitious circle of purposeless technocratic operation in motion, the one that is driven by reductionism. Just as (post)modern epistemology is hostile towards the notion of truth, so is contemporary biology towards the notion of *telos*, just as the postmodern philosophy of education is, and so is most of contemporary bioethics self-understood as an „applied ethics“ (Matulić: 2012, Čović: 2004). However, perspectives of thought that reason in terms of truth and purposefulness continue to be present and active – and these are perspectives that bring about integrative thinking. The other inportant thesis we rely on is that a relatively new concept of integrative bioethics, which proves to be a key pluriperspective field of study at the turning point of the epochs, methodologically coincides with reflective model of education that is grounded in multidimensionality of thinking, leading to integrative knowledge.

Following that, we have found philosophy for children to be appropriate as a kind of general didactics. (Lipman: 2003). In conclusion, we have pointed out that bioethical topics should be sistematically embedded in a curriculum, in a philosophical i.e. critical manner, as bioethics in *science of survival* (Potter: 2007). Although in Croatia bioethical issues are thaught in secondary level of education and some university courses, students' acquaintance with bioethics is still insufficient (Krznar et al.: 2018).

The aim of this work is twofold: a theoretical foundation of integrative thinking in philosophical discourse and process of education, and practical guidelines derived from the foundation, that are methods to its actualization.

As a response to epistemological crisis we envisage integrative thinking, as a response to crisis of the technoscientific civilization there is integrative bioethics with its methodological model of pluriperspectivism, and as a response to the crisis of education we have recognized an integrative model of education – concretely, permeating curriculum with bioethical issues which are to be addressed by the method of philosophy for children. Philosophy for/with children (P4C), nowadays an international educational movement, was established in the context of a wider critical thinking movement which appeared in the USA in the nineteen-seventies. In the last few decades, its European variants have been developed, and we are offering a variant of our own. The core idea of the philosophy for children, which has been trying to address the educational crisis, is the concept of education as a large *laboratory of rationality* (Lipman: 2007). Although the movement owes a lot to the tradition of pragmatism (Dewey: 1997, Peirce: 1994), which beside its illuminating contributions tends to reduce and instrumentalize the purpose of education and the idea of knowledge, it is possible to grasp its central ideas and implement them in an integrative manner, in the tradition of classical European philosophical thought on education, in German thinkers in particular (Hegel, Kant, Nietzsche, Humboldt, Nohl, Nelson, Martens). Our understanding of philosophy of children defines it not as an educational approach driven by instrumental rationality, but a paradigm of multidimensional thinking which leads to *orientational knowledge*.

We have especially pondered upon the notion of philosophy for children and its foundation studying its elaboration by the German philosopher and scholar of didactics Ekkehardt Martens. During our inquiry, we came accross a particularly inspirational philosophizing of the Croatian philosopher of education Zvonimir Komar on the notion of purpose in pedagogy; his ideas have also been feeding our thinking.

Matthew Lipman, the founder of philosophy for children as a discipline, envisaged education as a great laboratory of rationality, and building on Ch. S. Peirce's idea of the *community of inquiry,* has worked to transform a class into a „philosophical community of inquiry“. This project is surely worthwhile and desirable, however, in order to offer a more appropriate integrative view, it is neccessary to subject the very notion of rationality to critical thinking. Rationality peculiar to the technoscientific civilization is reduced to reason as *ratio* (*Ver-stand*) which stands for analytical thinking that is dis-integrative, usurping space to reason as *intellectus* (*Vernunft)* which is synthetic, unifying thinking. Such a rationality has gradually

become more and more functional up to the level of an overwhelming instrumental rationality which, as it is dealing only with means and functions, has turned reason into mere means so it cannot determine a normative direction – but subjects everything to *utility* or *excellence* which is a conceptually empty principle (Liessmann: 2008, Readings: 2016, Komar: 2011). Utility understood in a performative manner, in an exclusively materialistic-technicistic way, as a limitless growth of technical power linked to economic growth and improvement of the standard of living, eventually brings about the autodestruction of the subject. Utility understood as effectiveness is a legitimate principle in many disciplinary domains, but becomes problematic when it is set as the only or a supreme (bio)ethical principle. In this context we are reflecting on the third issue: is philosophy dead or does it have a relevant say in essential issues nowadays? A symptom of relevance of this question was a discussion launched by a group of physicists and philosophers in 2010/2011 when some of the participants asserted that philosophy was dead, meaning that all the relevant problems, including issues that have been traditionally addressed as „philosophical", are nowadays (more ore less successfully) addressed by natural sciences (Novina: 2019). Our thesis suggests that this in not the case and we have tried to prove it with arguments.

Searching for a sinergy between integrative bioethics and philosophy for children, we have offered an integrative vision of rationality that takes into consideration multidimensionality of authentic thinking – orchestrating its critical, creative, caring and collaborative component. The integrative moment in bioethics is the philosophical perspective, with its founding and bridging role in orchestrating different scientific and nonscientific perspectives – biological, medical, economical, sociological, societal, theological, aesthetic etc., thus helping an integrative, orientational knowledge to be created as integrative solutions to complex problems are found. As regards the moral and ethical reflection, in the contemporary bioethical context *caring thinking* is of particular importance, as in bioethical education not just the improvement of conceptual and procedural thinking is called for, but also *bioethical sensibility*, so we have put a special emphasis on caring thinking. Doing that, we have been building on the pioneering work in Croatia by Bruno Ćurko who has analyzed in detail critical thinking in teaching philosophy, logic and ethics (Ćurko: 2017). As Ćurko's work reflected mostly on contributions made by English speaking authors, among whom the crtical thinking movement appeared and got developed, we have focused of European authors – German, Austrian and a Spanish author. We have also studied Croatian authors who have given contributions of value in this field.

While both bioethics and philosophy for children got their articulation as new disciplines in the Anglo-American space, their conceptual roots lie in the European tradition. Given that, this

work has tried to give a contribution to „europeisation of bioethics“ and philosophy of education, according to the guiding thought of the project of integrative bioethics developed by a colaboration of Croatian and German scholars (Čović, Hoffmann: 2004). We have studied and analysed the main European foundations to integrative bioethics, just as their practical implications.

At the beginning of the abstract the fenomenon of (self)abolishing philosophy in late modernity was mentioned. As a matter of fact, philosophy today is an established academic discipline, but it seems that R. Rorty was right stating that the more philosophy was aiming to becoming „scientific“, the more it was detaching itself from other parts of culture (Rorty: 1979). In order to respond to this detachment of philosophy from the life world, from the nineteen-nineties on, the movement of *philsophical practice* has been developed. This phenomenon can also be understood as a response to the crisis, a transformation of sorts where philosophy tries to get back to the public sphere, to the *agora* where her genuine place is. Apart from philosophy for children, there is several other forms of philosophical practice which have been mentioned. This brings us to the conclusion that the two definitions of philosophy – as an academic discipline and as *a basic cultural technique* (E. Martens) that can be practised by all the thinking citizens – are not mutually exclusive but complementary in a fruitful way.So in this work we have presented an understanding of philosophy not only as a theory, but as a method.

Having the investigation done, we can state that all three theses have been confirmed. Philosophers are acting as analysts and commentators of social processes (J. F. Lyotard, P. K. Liessmann), and reformer of the educational policies (M. Lipman, E. Morin). A philosopher is the one to warn the society of seriousness of certain trends, the one to take the role of a contemporary prophet which is interpreter of the present and designer of a future-directed ethics of responsibility (H. Jonas, V. Hösle). The role of philosophy in a society and lives of individuals does not belong to the past; philosophy is a critical method to approach the reality; insofar it is driven by criteria of rationality, it is rational but not neccessarily rationalistic, as it respects multidimensionality of thought. Given certain educational evidence, we have concluded that it is appropriate to cultivate a dialogical climate which can develop philosophical thinking in children by letting it happen, encouraging and training it. Philosophical potential is already inherent to children's ablity to wonder and admire the world, which is the very source of philosophy (Aristotle: 2001), but conditions to its growth must be provided.

A basic methodological challenge we have faced is a (post)modern plurality of philosophical conceptions and normative theories among which some discard the concept of truth, purpose and an essential link between being and normativity, which is indispensable to a firm foundation

of any thinking project (Jonas: 1989, Čović: 2009). However, in an integrative approach theoretical plurality can become an enriching advantage. Therefore it was necessary to pose a question: is it possible to found and actualize any ethical programme in an educational system without metaphysics and a truth-oriented epistemology? We have come to the conclusion that it is not. If not, which foundation is it and how it can be defined in the framework of local and global pluralism, which is often understood as relativism? One of the possible thinking paths was lit by Jacques Maritain, based on his experience of taking part in drafting the Universal Declaration of Human Rights at UN in 1948; we are coming from different traditions of thought and cannot argee on theoretical assumptions, but we can agree on practical solutions (Maritain: 1948). Following that, we have opted for a *methodological eclecticism*; following the key principle of integrative bioethics, we have drawn valuable insights from thinkers of different (and sometimes opposing) traditions. We have been looking for points of synergy among those – intersections of philosophical perspectives – considering them to be particularly valuable insights, when thinkers of different historical contexts and traditions have, independently from one another, come to the very same or similar conclusions. Hereby we have tried to practise a peculiar kind of *integrativity*. Eventually, we have come to the conclusion that a true (bio)etichs requires a foundation of a philosophical biology; its true expressions are to be found in classical European thinking, especially of the (or inspired by) German classical idealism.

As a closing remark, methodological guidlines for a curriculum of bioethics for primary schools are offered, with a philosophical methodical-didactic approach being implemented.

Ključne riječi: trostruka kriza u postmoderni, instrumentalna racionalnost, integrativno mišljenje, integrativna bioetika, istina, pluriperspektivizam, filozofija za djecu, multidimenzionalno mišljenje, skrbno mišljenje, bioetički senzibilitet, bioetički kurikul
Key words: triple crisis of postmodernity, instrumental rationality, inegrative thinking, integrative bioethics, truth, plurisperspectivism, philosophy for children, multidimensional thinking, caring thinking, bioethical sensibility, bioethical curriculum

SADRŽAJ

UVOD…….1
I. KRIZA ZNANSTVENO-TEHNIČKE CIVILIZACIJE ……..7
I.1 Trostrana prizma: uzroci i simptomi krize……7
I.2. Konstituiranje novovjekovnog subjektiviteta: opredmećenje prirode ……..9
I.3 Instrumentalna racionalnost – korijen problema.....14
I.4 Čovjek, priroda i tehnika.....19
I.5 Paradigmatski nova situacija: etički problem……21
I.6 Prema odgovornosti: rehabilitacija metafizike i nova filozofija prirode……...23
I.7 Konstituiranje modernoga subjektiviteta: opredmećenje subjekta……..28
I.8 Konstituiranje modernoga subjektiviteta: samooproizvođenje…….29
I.9 Subjekt kao rastjelovljeni um……..31
I.10 (Samokritika moderne)……33
I. 11Moderni subjektivitet i tehnološki mit……34
I.12 Tehnika i tehnologija: sekularna eshatologija……37
I.13 Tehnika i vrijeme: iz moderne u postmodernu……41
I.14 Moralni subjektivitet modernoga čovjeka……..43
I.15 Prema solidarnoj racionalnosti? ……49
I.16 Prema prevladavanju instrumentalnoga razuma…….54
I.17 Problem scijentizma i redukcionizma…….56
I.18 Kriza odnosa prema živom: problem svrhe……59
1.19 Zaključak: nužnost metafizike u filozofiji prirode i integrativna racionalnost……...65
II. EPISTEMOLOŠKA KRIZA POSTMODERNE: ZNANJE I STATUS ISTINE……..67
II.1 Raspad subjekta: rubna singularnost……...67
II.2 Problem istine: pluralnost perspektiva……68
II.3 Koji perspektivizam?.....73
II.4 Tehnika i znanje u postmoderni: telegrafirani i kibernetički čovjek……75
II.5 Postmoderno stanje: znanje kao smrt uma……...78
II.6 Dva razumijevanja postmoderne…….80
II.7 Nietzsche i kritika uma……...82
II. 8 Odbacivanje i/ ili preodijevanje metafizike……...84
II.9 J. F. Lyotard: sukob znanstvenog i narativnog znanja…….86
II.10 Problem fundiranja i legitimacije……..90

II.11 Iz epistemologije u etiku i politiku……91
II.12 Moderna kao nedovršen projekt……94
II.13 Onkraj istine? Postmetafizička zamjena mišljenja narativom……...96
II.14 Odricanje od istine kao prisutnog značenja……...99
II.15 "Slaba ontologija" i posthistoričnost……..102
II.16 Onkraj realnost: kaleidoskop simulakra……106
II.17 Jedinstvo, razjedinjenost ili komplementarnost znanosti?.....108
II.18 Zaključak: "pomak od supstancije k funkciji" i uloga filozofije……116
III. KRIZA ODGOJNO-OBRAZOVNOG SUSTAVA……..124
III.1 Kriza normativnosti – kriza mišljenja u obrazovanju……124
III.2 *Bildung*; obrazovanost, neobrazovanost i poluobrazovanost……..126
III.3 Merkantilizacija znanja……...132
III.4 Misliti dokolicu……...137
III.5 Informiranje, obrazovanje i sloboda……...140
III.6 Kriza osnovnoga i srednjeg obrazovanja……143
III.7 Misliti perpetuirajuću reformu……144
III. 8 Što je znanje? Mit o činjenicama i kritičkome mišljenju……146
III.9 Misliti "STEM-revoluciju"……..148
III.10 Misliti digitalizaciju obrazovanja……..151
III.11 Kriza sveučilišta……154
III.12 Dijalog u obrazovanju: odnos poučavatelja i poučavanog……162
III.13 Pojam svrhe u obrazovanju……...165
III.14 Napetost: vrijednosno neutralno ili vrijednosno obojeno obrazovanje?.....166
III.15 Zaključak: potreba integrativnog obrazovanja……...168
IV. KORELACIJA TRIJU VIDOVA KRIZE……169
V. ODGOVOR NA KRIZU: INTEGRATIVNO MIŠLJENJE……170
V.1 Integrativno mišljenje u različitim teorijskim i/ili praktičnim kontekstima……...171
V.2 Konceptualna upućenost bioetike na integrativno mišljenje……174
V.3 Integrativna etika Hansa Krämera……179
VI. INTEGRATIVNO MIŠLJENJE U BIOETICI……..181
VI.1 Bioetike i integrativna bioetika: pojam života kao izvor normativnosti i integrativnosti.181
VI.2 Pluriperspektivizam – okosnica integrativnosti ili kamen spoticanja?.....190
VI.3 Europski korijeni i (ne)europske manifestacije bioetike……..193

VI.4 Doprinos različitih perspektiva……194
VI.5 Zaključna razmatranja: integrativna bioetika kao edukacijska disciplina……200
VII. FILOZOFIJA S DJECOM I INTEGRATIVNO OBRAZOVANJE…….205
VII.1 Nastanak – Matthew Lipman u novoj društvenoj klimi i globalni utjecaj inovacije…..205
VII.2 1960-e godine godine i dalje: pobijanje Piagetove postavke i pokret kritičkog mišljenja……..207
VII.3 Odgojnofilozofska misao Johna Deweyja kao tlo pokreta ……212
VII.4 Matthew Lipman: filozofija na svim obrazovnim stupnjevima kao autentnično stanište mišljenja……..219
VII.5 Međunarodna recepcija discipline……..220
VII.6 Teorijska pozadina i temeljni pojmovi filozofije s djecom; demokracija i multidimenzionalnost mišljenja……..221
VII.7 Multidimenzionalnost mišljenja i sokratovski dijalog……222
VII.8 Refleksivan edukacijski model i refleksivno mišljenje…….. 224
VII.9 Odnos mišljenja prema sadržaju poučavanja……..225
VII.10 Njemački mislioci na tragu filozofije za djecu……..226
VII.11 Kritičko mišljenje…… 228
VII.12 Dobra prosudba (*Good Judgement*)…….231
VII.13 Elementi kritičkog mišljenja……233
VII.14 Dokaz u kritičkom mišljenju: epistemološke nedoumice ……...236
VII.15 Primjena kriterija: procedura kritičkoga mišljenja ……237
VII.16 Može li projekt kritičkog mišljenja uspjeti?.....239
VII. 17 Kreativno mišljenje ……241
VII.18 Skrbno mišljenje (*Caring Thinking*) – kompatibilno kritičkom i kreativnom?.....244
VII.19 Filozofija za djecu u misli Ekkehardta Martensa: filozofiranje kao elementarna kulturna tehnika……246
VII.20 Unutrašnje i vanjske kritike filozofije za/s djecom – poziv na samoartikulaciju……...247
VII.21 Bioetika i filozofija s djecom: nasljeđe Fritza Jahra……..251
VII.22 Integrativna bioetika i pluriperspektivizam u obrazovanju……...256

VII.23 Suradničko mišljenje (*Collaborative Thinking*): dijalog……..258
VII.24 Pretpostavke istraživačke zajednice……258
VII.25 Ciljevi i metodologija filozofije s djecom i mladima……...263
VII.26 Analogija i suodnos: filozofija s djecom i dramska pedagogija……266
VII.27 Kako djeca i mladi reagiraju na filozofiranje? …….268
VII. 28 Konflikt Sokrata i demokracije: hoće li filozofija odgojiti dobre građane?.....270
VII. 29 Misaoni pokusi „pustolovina u glavi“ i bioetika……..276
VII.30 Odnos filozofije s djecom prema povijesti filozofije i „akademskoj filozofiji“; kakva izobrazba facilitatorima?.....281
VII. 31 Filozofska priča – primjer stimula za bioetički dijalog……282
VII.32 Prijedlog bioetičkog kurikula za 6. razred osnovne škole…….284
ZAKLJUČAK…….299
LITERATURA……301
ŽIVOTOPIS……312

UVOD

Razdoblje (post)moderne obilježeno je višestrukom krizom koja se osvještava u podužem nizu misaonih artikulacija. Iako je svijesti o krizi, povezanoj s minulim „zlatnim dobom“, univerzalan topos povijesti, koji nastupa kad god se mijenjala paradigma mišljenja (Kuhn), od 60-ih godina 20. stoljeća ona se intenzivno javlja kao iskustvo rapidnih promjena. Kriza pripada kako dijalektici povijesti, tako i logici mišljenja. Krizu u vrijednosnom smislu pritom ne mislimo kao nešto nužno negativno[1], nego trenutak transformacije, pojavu dubokih promjena koje imaju svoje uzročno i logičko uporište u događajima, pokretima i idejama, koja ujedno poziva na mišljenje kao *lučenje*, *određivanje* i *odlučivanje*. Suvremeni filozofi znanosti prepoznaju krizu kao pojavu anomalija u dotad predvladavajućoj paradigmi znanstvenoga mišljenja te iziskivanje promjene paradigme (Kuhn)[2], te ističu da je upravo opovrgljivost teorije kriterij znanstvenosti (Popper). S druge strane, u doba intenzivnog bujanja i razvitka tehnoznanosti, postavlja se pitanje je li filozofska istina uopće još moguća ili potrebna (Rorty, Rosenberg, Ellis) te je li moguće postaviti pitanje o svrsi (Komar). Doba današnje krize stoga se pokazuje bitno kao kriza istine, znanja i svrhe kako tehnoznanstvenoga-ekonomskoga razvoja, tako i njemu zrcalnoga obrazovnog sustava, što implicira krizu etičke orijentacije. Središnja je svrha ovoga rada misliti krizu u njezinim trima korelacijskim vidovima – tehnoznanstveno-civilizacijskom, epistemološkom i odgojno-obrazovnom – te pokušati primjereno odgovoriti paradigmom integrativnoga mišljenja. Ako je filozofija prema Hegelu „njezino vrijeme u mislima obuhvaćeno“[3], onda je bitna uloga filozofijskoga mišljenja misliti krizu i voditi dijalog s njom.

U radu nije moguće analizirati sva uporišta krize jer to premašuje njegov doseg, ali nužno je odrediti bitne momente i njihovu misaonu genezu, i to s naglaskom na tri vida: krizu znanstveno-tehničke civilizacije, epistemološku krizu i krizu odgoja i obrazovanja. Temeljna je intuirana pretpostavka da se radi o trima vidovima iste krize, međusobno povezanima na način da se međusobno uvjetuju i proizvode. Potrebno je spoznati ih i raščlaniti da bi se izgradilo utemeljenje teze – da je integrativno mišljenje primjeren odgovor na krizu. Pokušat ćemo uobličiti taj odgovor prožimajući odgoj i

---

[1] Grč. κρίσις = *lučenje, odluka, raspra, rasuđivanje*. V. Stjepan Senc, *Grčko-hrvatski rječnik*, Naprijed, Zagreb 1991, str. 538.

[2] Usp. Thomas Kuhn, *Struktura znanstvenih revolucija*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2013; Edmund Husserl, *Kriza europskih znanosti i trenscendentalna analiza*, Globus, Zagreb 1990; Ante Čović, “Znanje i povijest”, u: Ante Čović, Hrvoje Jurić, *Integrativno mišljenje i nova paradigma znanja*, Pergamena, Zagreb 2019, str. 11-49; Tonči Matulić, *Metamorfoze kulture*; *teološko prepoznavanje znakova vremena u ozračju znanstveno-tehničke civilizacije,* Glas Koncila, Zagreb 2009.

[3] Usp. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke. Band 7*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979, str. 26.

obrazovanje filozofijom kao *temeljnom kulturnom tehnikom* (Martens), nadahnuti suvremenim filozofskim pokušajima, ne kao krajnje rješenje (što bi bilo previše preuzetno), nego kao krizi primjerenu reakciju.

Glavno je obilježje krize radikalna dezintegracija i fragmentarizacija opredmećene prirode, znanja i mislećega subjekta – čovjeka. Ta je tendencija popraćena (samo)ukidanjem filozofije kroz rastvaranje uma, destrukciju metafizike i napuštanje pojma istine. Pritom instrumentalni razum i načelo utilitarnosti prevladavaju u svim područjima, pa i onima u kojima nisu primjereni – uključujući postupanje s čovjekom, ostalim živim bićima i cjelinom ekosfere te u suvremenom odgojno-obrazovnom diskurzu[4]. Hegemonijom istrumentalne racionalnosti pokreće se svojevrstan poročni krug vođen redukcionizmom. Kao što se (post)moderna epistemologija neprijateljski odnosi prema pojmu istine, tako se suvremena biologija neprijateljski odnosi prema pojmu svrhe, kao i postmoderna filozofija odgoja i obrazovanja, a suvremena bioetika sebe razumije uglavnom kao primijenjena etika. Ipak, perspektive koje misle pojmovima istine i svrhovitosti i dalje su prisutne i djelatne; upravo su to perspektive koje udjelovljuju integrativno mišljenje. Druga je važna pretpostavka: relativno nov koncept integrativne bioetike, koja je ključno pluriperspektivno područje na razmeđi epoha, metodološki se poklapa s refleksivnim modelom obrazovanja koji se temelji na multidimenzionalnosti mišljenja te dovodi do integrativnog znanja. Pritom primjerenom smatramo upravo didaktiku filozofije za djecu i mlade (Lipman) koja predstavlja *pristup* i *metodu* kojom se mogu zahvatiti bilo koji sadržaji. Zaključujemo i da u odgojno-obrazovnome kurikulu na filozofsko-kritički način treba posredovati upravo bioetičke teme kao teme *znanosti opstanka* (Potter).

Dva su cilja rada; teorijsko utemeljenje integrativnoga mišljenja u filozofskom diskursu i u odgojno-obrazovnom procesu te iz njega izvedene praktične smjernice, metode, kako ga odjelotvoriti.

Kao odgovor na epistemološku krizu ponudit će se integrativno mišljenje, na krizu znanstveno-tehničke civilizacije integrativna bioetika s medološkim modelom pluriperspektivizma[5], a na odgojno-obrazovnu krizu integrativni odgoj i obrazovanje, prožimanje kurikula bioetičkim temama, i to metodikom filozofije s djecom/ za djecu. Filozofija za djecu, danas međunarodni pokret, proizlašla je iz širega pokreta kritičkoga mišljenja koji nastaje u SAD-u 70-ih godina 20. stoljeća, a doživjela je i svoja europska uposebljenja od kojih jedno i mi nudimo. Ona nastoji odgovoriti na odgojno-obrazovnu krizu idejom obrazovanja kao *velikog laboratorija racionalnosti* (Lipman). Iako je prigodno proizašla iz nasljeđa pragmatizma (Dewey, Peirce), koji pored vrijednih doprinosa reducira i instrumentalizira obrazovanje i ideju znanja, moguće ga je sagledati i odjelotvoriti i u

[4] V. Charles Taylor, *Etika autentičnosti*, Verbum, Split, 2009, str. 11-12.

[5] Usp. Ante Čović, *Etika i bioetika*, Pergamena Zagreb, 2004., str. 117-122.; A. Čović, "Integrativna bioetika i problem istine", *Arhe* 6 (12/2009), str. 185-193.

integrativnom ključu, u tradiciji klasičnog europskog filozofskog mišljenje, poglavito njemačkih autora 18., 19. i 20. stoljeća koji mu daju uporište (Hegel, Kant, Nietzsche, Humboldt, Liebman, Nelson, Martens). Filozofiju za djecu razumijemo, dakle, ne kao obrazovni pristup vođen instrumentalnom racionalnošću nego paradigmom *multidimenzionalnog mišljenja* koje vodi do *orijentacijskoga znanja*. U radu posebno promišljamo filozofiju za djecu kako ju poima i razrađuje njemački filozof i didaktičar Ekkehardt Martens. Tijekom rada susreli smo se i s osobito nadahnjujućim filozofiranjem hrvatskoga filozofa odgoja Zvonimira Komara o pojmu svrhe u predagogiji[6] čije su ideje također hranile promišljanje.

Matthew Lipman, osnivač filozofije za djecu kao discipline, vidi obrazovanje kao velik laboratorij racionalnosti; nastavljajući na Peirceovu ideju „istraživačke zajednice“ želi pretvoriti razred u „filozofsku istraživačku zajednicu“[7]. To je vrijedno i poželjno, no kako bi se ponudio potpuniji i stvari primjereniji vidik, potrebno je i sam pojam racionalnosti podvrgnuti kritičkomu mišljenju. Racionalnost svojstvena znanstveno-tehničkoj civilizaciji svedena je na razum (*Ver-stand, ratio*) kao analitičko pa prema tome i dezinegracijsko mišljenje, a uskraćuje prostor umu (*Vernunft, intellectus*) kao sintetičkom, objedinjujućem mišljenju. Takva se racionalnost s vremenom funkcionalizira do instrumentalne racionalnosti koja, budući da se bavi samo sredstvima i funkcijama, i od uma čini sredstvo pa ne može odrediti normativno usmjerenje – nego sve podvrgava *korisnosti* ili *izvrsnosti* kao pojmovno praznom načelu (Readings, Liessmann, Komar). Korisnost shvaćena performativno, materijalističko-tehnicistički, kao bezgraničan autonoman rast tehničke moći u sprezi s ekonomskim rastom i poboljšanjem životnoga standarda, u konačnici dovodi do autodestrukcije subjekta.[8] Korisnost u smislu učinkovitosti legitimno je regulativno načelo u brojnim disciplinama, no problem nastaje kada postane jedino ili vrhovno (bio)etičko načelo. U tom kontekstu postavljamo treće pitanje: Je li filozofija mrtva odnosno ima li ona danas što relevantno reći o bitnim pitanjima? Simptom važnosti toga pitanja rasprava je povedena 2010./ 2011. godine u skupini fizičara i filozofa, gdje je dio sudionika ustvrdilo da je filozofija mrtva u smislu da važne, pa i tradicionalno „filozofske“ probleme, danas (više ili manje uspješno) rješavaju prirodne znanosti[9]. Naša je pretpostavka da tomu nije tako te ćemo to nastojati i dokazati.

Tragajući za sinergijom bioetike i filozofije s djecom, pokušat će se ponuditi jedna integrativna vizija racionalnosti koja uzima u obzir multidimenzionalnost autentičnoga mišljenja – kritičkoga,

---

[6] V. Zvonimir Komar, *Teorija pedagogije s obzirom na pojam svrhe*, doktorski rad, Filozofski fakultet, Zagreb 2011.
[7] Usp. Matthew Lipman, *Thinking in Education*, University Press, Cambridge 2003.
[8] Usp. Tonči Matulić, *Metamorfoze kulture*, Školska knjiga, Zagreb 2009, str. 468-507.
[9] V. Jan Faye, „The Role of Philosophy in a Naturalized World“, u: *European Journal of Analytic Philosophy* 8, (1/2012), str. 70-76.; Marina Novina, *Suvremena kozmologija i filozofija: Treba li suvremena kozmologija filozofiju?*, Naklada Breza, Zagreb, 2019, str. 140-149.

kreativnoga, skrbnoga i kolaborativnoga[10]. Integrativni je moment u bioetici upravo filozofska perspektiva; sam pojam života pokazuje se normativnim u svojoj biti (Hoffmann). Za moralnu je i etičku refleksiju u bioetičkom suvremenomu kontekstu posebno važno skrbno mišljenje, budući da u bioetičkoj edukaciji nije potrebno njegovati tek pojmovno i proceduralno mišljenje, nego šire od toga – bioetički senzibilitet[11], stoga ćemo poseban naglasak staviti na skrbno mišljenje. U tom smislu nastavljamo na pionirski rad na hrvatskom govornom području, koji detaljno raščlanjuje kritičko mišljenje u nastavi predmeta Filozofija, Logika i Etika, koji je napravio B. Ćurko[12]. Budući da u u tome radu promišljani doprinosi pretežno anglosaksonskih autora, među kojima je projekt kritičkoga mišljenja i nastao i razvio se, usredotočit ćemo se na europske – njemačke, austrijske i ponekog španjolskog autora. Također, tematiziraju se i hrvatski autori koji su dali vrijedne priloge na ovome području.

Dok su se i bioetika i filozofija za djecu kao discipline artikulirale na angloameričkom prostoru, njihovi su idejni korijeni u europskoj tradiciji. U tom smislu, ovaj rad želi biti doprinos europeizaciji bioetike i istraživanju europskih doprinosa filozofiji odgoja, što je misao vodilja projekta integrativne bioetike osmišljenog suradnjom hrvatskih i njemačkih filozofa[13]. Proučit će se i raščlaniti dosad istražena europska uporišta za integrativnu bioetiku, kao što će se i elaborirati njihove praktične implikacije.

U prvome dijelu uvoda smomenuli smo fenomen (samo)ukidanja filozofije u kasnoj moderni odnosno postmoderni. Činjenično, filozofija je danas etablirana akademska disciplina, no čini se da je u pravu Richard Rorty kada kaže da što je više nastojala postati „znanstvenom“, to se više udaljavala od drugih dijelova kulture[14]. Kao odgovor na njezinu udaljenost od svijeta života, 90-ih se godina razvija pokret *filozofske prakse*. I taj fenomen možemo iščitati kao odgovor na krizu, svojevsrnu transformaciju kojom se filozofija nastoji vratiti u javnost, na *agoru* gdje joj je mjesto. Osim filozofije za djecu, postoji još nekoliko oblika filozofske prakse koje ćemo uzgred spomenuti u radu. Zaključujemo da se dva određenja filozofije – kao akademske discipline i kao *temeljne kulturne tehnike* (Martens) koju mogu vježbati svi misleći građani – ne isključuju, nego se plodno nadopunjuju.[15] Tako se i u ovome radu filozofija shvaća ne tek kao teorija, nego kao metoda, kao *temeljna kulturna tehnika*.

---

[10] M. Lipman, *Thinking in Education*, University Press, Cambridge 2003.

[11] Ivana Zagorac, *Bioetički senzibilitet*, Pergamena, Zagreb 2018, str. 199-203.

[12] Bruno Ćurko, *Kritičko mišljenje u nastavi filozofije, logike i etike*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2017.

[13] Ante Čović, Thomas Sören Hoffmann (ur.), *Bioethik und Süd- und Südosteuropa: Chancen einer integativen etischen Reflexion vor dem Hintergrund interkulturellen Differenzen in Europa: Programheft*, Inter-University Centre, Dubrovnik 2004, str.148-165.

[14] Richard Rorty, *Filozofija i ogledalo prirode*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1979.

[15] Filozofska praksa oživljuje helenističko pimanje filozofije kao praktične životne mudrosti, stila života. Iako je filozofija općenito, a posebno u hrvatskoj sredini, marginalizirana kao suviše neodređena i neučinkovita disciplina, ima primjera

Na kraju istraživanja, možemo reći da su sve tri teze potvrđene. Filozofi se pojavljuju u ulozi komentatora društvenih zbivanja (P. K. Liessmann) i reformatora obrazovnih politika (M. Lipman, E. Morin). Filozof upozorava društvo, preuzima ulogu suvremenoga proroka koji je tumač sadašnjosti i osmišljavač etike budućnosti kao etike odgovornosti (H. Jonas, V. Hösle). Dakle, uloga filozofije u društvu i životu pojedinca ne pripada prošlosti. Ona je kritička metoda pristupa stvarnosti, utoliko što je prvenstveno *vođena kriterijima racionalnosti*, ali ne puko racionalistička, jer uvažava multidimenzionalnost mišljenja. Na temelju iskustva i dokaza, primjereno je izgrađivati klimu koja će razvijati filozofsko mišljenje u djece tako da ga dopušta, potiče i uvježbava. Ono već postoji kao njihova izvorna sposobnost za čuđenje i divljenje koje je korijen filozofije[16], no treba stvoriti pogodnu klimu u kojoj se može razvijati.

Temeljna metodologijska poteškoća rada jest (post)moderni pluralizam u filozofskim koncepcijama i normativnim teorijama od kojih mnoge šute o istini, svrsi te bitnoj vezi između bitka i trebanja, što je nužno za čvrsto utemeljenje ma kojeg misaonog pothvata[17]. Zato je na početku rada nužno postaviti pitanje: je li moguće ikakav etički program utemeljiti i odjelotvoriti ga u odgojno-obrazovnom sustavu bez metafizike i istinosne epistemologije? Zaključujemo da nije. Ako nije, koji bi to onda temelj bio i kako ga odrediti u stvarnosti lokalnoga i globalnoga misaonog pluralizma? Jedan mogući put osvjetljava Jacques Maritain na temelju svoga iskustva sudjelovanja u izradbi Opće deklaracije o ljudskim pravima UN-a; dolazimo iz različitih misaonih tradicija i ne možemo se složiti oko teorijskih postavki, ali možemo oko praktičnih rješenja[18]. U tom smislu, odlučujemo se za svojevrstan metodološki eklekticizam; uvažavajući pluriperpektivno načelo integrativne bioetike, vrijedne uvide crpili smo od mislilaca iz različitih (ponekad suprotstavljenih) tradicija. Tražili smo točke sinergije – sjecišta filozofskih perspektiva – smatrajući da su upravo takvi uvidi posebno vrijedni, do kojih usporedno dolaze mislioci različitih tradicija i kronotopā. Time smo iskušali još jednu vrstu *integrativnosti*.[19] Zaključujemo da je istinskoj (bio)etici kao utemeljenje nužna filozofska biologija,

---

da filozofi kao mudraci još uvijek bivaju pitani postaviti duhovnu dijagnozu zbilje i ponuditi smjernice za budućnost. To su primjerice J.F. Lyotard (kojeg je kanadska vlada tražila da napiše izvještaj o znjanju), i E. Morin (kojeg UNESCO traži da napiše *Odgoj za budućnost*) te bioetičari koje EU pita za smjernice.

[16] Aristotel, *Metafizika*, prev. Tomislav Ladan, Signum, Medicinska naklada, Zagreb 2001, str. 8.

[17] Neobično je, ali istinito, u postmoderni naizgled suprotne misaone tradicije tvore jedinstveni sustav, međusobno se potpomažu i hrane (instrumentalna znanost, postmodernizam i logika kapitala). Usp. Zvonimir Komar, *Teorija pedagogije s obzirom na pojam svrhe*, doktorski rad, Filozofski fakultet, Zagreb 2011, str. 62.

[18] Jacques Maritain, "Introduction", u: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, *Human Rights: Comments and Interpretations*, Paris 1948, str. 1-8. UNESCO Digital Library, https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000155042, pristup: 2. rujna 2019.

[19] Ne smatramo da postoji u apsolutnom smislu ispravna ili pogrešna filozofska tradicija, nego da u raznim tradicijama postoje važni uvidi koji konvergiraju u nekim važnim prijelomnim točkama. Pronalaženje začuđujuće podudarnosti između različitih autora glede duhovne situacije vremena i primjerenog odgovora na nj vidljivo je i u jednoga od autora koncepta integrativne bioetike, Ante Čovića. Usp. Ante Čović, „Znanje i povijest", u: Ante Čović, Hrvoje Jurić, *Integrativno mišljenje i nova paradigma znanja*, Pergamena, Zagreb 2019, str. 11.

čije istinske izričaje pronalazimo u klasičnom europskom mišljenju, osobito nadahnutom njemačkim idealizmom.

Na kraju rada nudimo vlastiti primjer filozofskog narativa za rad s djecom te metodološke smjernice za oblikovanje školskog kurikula uključivanjem bioetičke problematike, s filozofijskim metodsko-didaktičkim pristupom.

I. KRIZA ZNANSTVENO-TEHNIČKE CIVILIZACIJE

I. 1 Trostrana prizma: uzroci i simptomi krize

Obrisi znanstveno-tehničke civilizacije pojavljuju se početkom novoga vijeka. Iako je nošena idejom napretka, postupno, znatnije u 19. st. i snažno u 20. st., sazrijeva svijest o njezinoj *kriznosti*, i to u različitim vidovima; krizi uma[20], krizi znanosti[21], ekološkoj krizi[22], krizi vrijednosti[23], krizi obrazovanja[24], krizi politike i zajedništva općenito[25], krizi obitelji itd. Nagovješta se kraj kao *dovršenje* filozofije[26], kraj povijesti[27], kraj čovjeka[28], s najradikalnojom prognozom kraja cijele zapadne uljudbe.[29] Dok se razvoj zanosti i tehnologije s jedne strane poima kao trijumf slobode ljudskoga duha, u 20. st. mnogi mislioci utvrđuju i analiziraju krizu znanstveno-tehničke civilizacije[30] i s njom povezane ekološke ugroze – bilo kao zrenje propasti bilo kao prijelomni trenutak promjene – tako da se može reći da (post)industrijsko doba samo sebe razumije kao doba krize[31]. Za filozofijsko tematiziranje krize i mogući odgovor na nju potrebno ju je razumjeti, a za to je potrebno utvrditi njezine uzroke i simptome. Kao što smo napomenuli u uvodu, antropološka je tendencija svake generacije razumjeti svoje doba kao krizu, a prošla vremena kao *zlatno doba* sklada, morala i

---

[20] Max Horkheimer, *Kritika instrumentalnoga uma: iz predavanja i zabilježaka nakon svršetka rata*, Globus, Zagreb, 1988.

[21] Edmund Husserl, *Kriza europskih znanosti i transcedentalna analiza*, Globus, Zagreb 1990.

[22] Vittorio Hösle: *Filozofija ekološke krize. Cifrić i Poljak, Turning point, Zbornik Integrativno mišljenje, str. 281.-282.*

[23] Clive Staples Lewis, „The Man without Chests“, u: *The Abolition of Man*, or *Reflections on Education with Special Reference to the Teaching of English in the Upper Forms of Schools*, HarperOne, New York, 2001;Gilles Lipovetsky, *Doba praznine: ogledi o savremenom individualizmu*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad 1987.

[24] Iskustvo kraja klasičnog europskog obrazovanja Konrad Paul Liessmann sažeto ovako izražava: “Europa je bila kontinent velikih priča, a nakon završetka tih priča i sama se Europa pretvorila u u posljednji među takvim narativima.” Konrad Paul Liessmann, *Obrazovanje kao izazov*, Školska knjiga, Zagreb 2019, str. 21. V. također: Edgar Morin, *Odgoj za budućnost*, Educa, Zagreb 2003, str. 93.

[25] Charles Taylor, *The Malaise of Modernity*, House of Anansi Press, Toronto 1991.

[26] Više značajnih filozofa govori o kraju filozofije: istaknimo Heideggerovu misao o razrješenju filozofije u pojedinačnim znanostima i Marxovu misao o ukidanju filozofije pošto je ozbiljena. Usp. Martin Heidegger, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Naprijed, Zagreb 1996.

[27] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filozofija povijesti*, Naprijed, Zagreb 1996; Francis Fukuyama, *Kraj povijesti i posljednji čovjek*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1994; Jean Francois Lyotard, *Postmoderno stanje. Izvještaj o znanju*, Ibis Grafika, Zagreb 2005;

[28]Francis Fukuyama, *Kraj čovjeka? Naša poslijeljudska budućnost: posljedice biotehnološke revolucije*, Izvori, Zagreb 2003.

[29] Oswald Spengler, *Propast Zapada: Obrisi jedne morfologije svjetske povijesti*, Demetra, Zagreb 1998-2000. Jacques Derrida o toposu *kraja* reći će pomalo ironično: “Nisu li sve te razmirice uzele obličje nekog nadmetanja u eshatološkoj elokvenciji (…) - to nije samo kraj ovoga nego ponajprije onoga, kraj povijesti, kraj klasne borbe, kraj filozofije, smrt Boga, kraj religija, kraj kršćanstva i kraj morala (…), kraj subjekta, kraj čovjeka, kraj Zapada,(…), kraj sveučilišta, kraj falocentrizma i falogocentrizma, i što ja znam još? (…) I kad Heidegger misli *Überwindung* [pregorijevanje, prebolijevanje] metafizike ili onto-teologije kao i eshatologije koja je od nje neodvojiva, to je tada u ime neke druge eshatologije.” V. Jacques Derrida, *O apokaliptičnom tonu usvojenom u novije vrijeme u filozofiji*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb 2009, str. 40.

[30] Usp. Martin Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, u: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, Band 7*, Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000, str. 7-36.

[31] Tako Tonči Matulić u enciklopedijskoj analizi krize kao duhovne transformacije ustanovljuje: “Nešto je u cjelokupnom razvoju i napretku društva i civilizacije pošlo krivim putom, što je razvidno iz apsolutne vladavine tehnike (proizvodnje) nad etikom (moralnom praksom).” Usp. Tonči Matulić, *Metamorfoze kulture*, str. 502.

blagostanja. Na mit o zlatnom dobu nisu imuni ni filozofi ni znanstvenici; pa ipak, iako je svako doba kao doba krize samim time doba promjene, ta se promjena očituje u uvijek različitim povijesnim oblicima. Pretpostavimo da je kriza višestrana; svi se vidovi kriznosti međusobno uvjetuju. Mogli bismo ju razumjeti pomoću trostrane prizme; krize znanstveno-tehničke civilizacije, krize koncepta istine odnosno epistemološke krize i krize odgojno-obrazovnoga sustava. Različiti vidovi krize, strane prizme, čine jedan jedini lik duha. Pritom se kriza ne razumije kao *stanje nestašice*[32], manjka nekog resursa, nego kao *odsutnost orijentacije* odnosno *svrhā*.[33] Također, kriza se ne razumije kao nužno negativan fenomen, kako svjedoči i etimologija same riječi; grč. *κρίσις* označava *lučenje, odlučivanje, suđenje*.[34] Kriza je tipično obilježje smjene dviju znanstvenih paradigmi[35] što se može primijeniti na cjelokupnu povijesnu dijalektiku mišljenja. Kriza je također i prilika za promišljanje, razvoj i iznalaženje novih rješenja. Kriza je, dakle, preobražaj te utoliko ima i pozitivnu dimenziju[36]. Cilj raščlambe nije ponuditi jednoznačno rješenje krize, jer svako rješenje u sebi nosi nove probleme, nego primjereno odgovoriti na nju, filozofijski se primjereno postaviti u njoj i prema njoj, a to znači odgovorno. Kao primjeren odgovor ponudit će se integrativno mišljenje; u fokusu će biti integrativna bioetika koja se formira na prijelomu tisućljeća kao plod suradnje njemačkih i hrvatskih bioetičara, a kasnije i drugih iz središnje, južne i jugoistočne Europe. Također, u fokusu će biti integrativni model obrazovanja.

[32] Ivan Ilich (1926. – 2002.) kritizira industrijska društva argumentom da svojom diferencijacijom i institucionalizacijom umjetno stvorenih potreba proizvode oskudicu; s nestankom malih zajednica čovjek se našao lišen temeljnih dobara i znanja koja su mu prirodno dostupna upravo kao članu (međuovisne) zajednice. Ilicheve stavove uzete u cijelosti smatramo pretjeranima, ali ispravno uviđa moment *privida* oskudice u društvu obilja. Usp. Ivan Ilić, *Pravo na zajedništvo*, Rad, Beograd, 1985.; Ivan Illich, *Medicinska Nemeza: eksproprijacija zdravlja*, Litteris, Zagreb, 2010.

[33]Jean Francois Lyotard, *Postmoderno stanje. Izvještaj o znanju*, Ibis-grafika, Zagreb, 2005; K. P. Liessmann: *Teorija neobrazovanosti: Zablude društva znanja*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2009.

[34] Stjepan Senc, *Grčki rječnik*, Naprijed, Zagreb 1991, str. 538.

[35] Thomas S. Kuhn, *Struktura znanstvenih revolucija*, Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb, 2013, str. 80-91.

[36] Tonči Matulić, *Metamorfoze kulture*, Glas Koncila, Zagreb, 2009, str. 107-112.

I.2 Konstituiranje novovjekovnoga subjektiviteta: opredmećenje prirode

Dok je u antičkoj epistemologiji najvrjednijom smatrana spoznaja koja nema pretenzije na praktičnu primjenu, nego je radi sebe same[37] (grč. *θεωρία = bogozor, misaono promatranje*), početkom novoga vijeka mijenja se odnos spoznajnoga subjekta prema svijetu. U antičkome sokratovsko-platonovskom obzoru znanje je vrlina; teorijski i praktični ciljevi čine jedinstvo. Priroda **(***φῡ́σῐς***)** u grčkom je obzoru uređen svijet (*κόσμος*) s objektivnim umnim poretkom (*λόγος*). Narav je vječna i obilježena cikličko-ritmičkim događanjem, po sebi božanska (*θεῖον*) i cjelovita (*ὅλον*). To da je kozmos biće složeno s mjerom i umnim redom, i da u njemu vlada sklad, jamči da je kozmos *lijep* i *svet*, što se najbolje ogleda u znamenitom završetku Platonova *Timeja*:

> "Kažimo dakle da je naš govor o svemiru sad već došao do konca. Jer uzimajući u sebe smrtna i besmrtna živa bića i ispunivši se njima, ovaj svijet ovdje tako je vidljivo živo biće, koje obuhvaća vidljiva živa bića, postao slikom onog umnog [*τοῦ νόητου*], bog osjetilni, najveći, nabolji, najljepši i najsavršeniji, koji je jedno nebo, ovo ovdje jednorođeno."[38]

U tom vidokrugu, tehnika je proizvođenje kao oponašanje različitih prirodnih procesa; teorija ima primat nad praksom, a praksa nad tehničkom proizvodnjom jer svrhe i pravila dolaze od onog prvobitnog. Spekulacija (lat. *speculari* = ogledati se[39]) stoga je shvaćena kao najuzvišenija aktivnost jer ima vrijednost u sebi samoj i povlastica je slobodnih ljudi, koji mogu uživati u dokolici (*sholē*) kao što je razloženo u Aristotelovoj Metafizici.[40] U antici se doduše kvantificirajuće metode primjenjuju na prirodu radi tehničke primjene, ali uzgred. Glavni je novum grčke znanosti deduktivna metoda i dokazivanje, ali nema sustavne teorije eksperimenta. Aristotel biologiju razumije teleologijski i time, kako interpretiraju suvremeni biolozi, "zaustavlja" napredovanje prema modernoj

---

[37] Prema Aristotelu, najvrjednije je znanje poznavati uzroke i počela, a ne praktično riješiti neki problem (*Metafizika* 981 a). Theoria ("misaono promatranje") tiče se onog najbjelodanijeg, što je teško zapaziti (A II, 46). "Stoga je ispravno nazvati filozofiju znanošću o istini. Jer znanosti misaonog promatranja svrha je istina, dok je činidbi svrha djelo" (993 b). "Ako su se dakle bavili mudrošću kako bi izbjegli neznanje, jasno je da su išli za razumijećem poradi znanja, a ne radi kakve koristi. To posvjedočuje i tijek događaja; jer tek kad su pribavljene gotovo sve životne potrepštine i one za lagodu i razonodu, počela se tražiti takva razboritost. Bjelodano je dakle kako nju ne tražimo ni zbog kakve druge potrebe, nego kao što kažemo da je slobodan onaj čovjek koji opstoji poradi sebe, a ne radi koga drugoga, tako i za njom težimo kao za jedinom slobodnom među znanostima; jer jedina je ona radi sebe same." (982 b 20-30) Usp. Aristotel, *Metafizika*, str. 8; 46.

[38] Damir Barbarić, *Skladba svijeta; Platonov Timej*, Matica hrvatska, Zagreb 2017, str. 245.
[39] Mirko Divković, *Latinsko-hrvatski rječnik*, Naprijed, Zagreb 1997, str. 999.
[40] Aristotel, *Metafizika* 982 b 20-30, str. 8. Max Horkheimer ovako komentira pojam civilizacijskoga napretka: "Spekulativna je misao, s gospodarskog gledišta, bila bez dvojbe raskoš koju je, u jednom društvu zasnovanu na skupnoj vladavini, mogao sebi priuštiti samo stalež ljudi oslobođenih od teškoga rada. (…) Dakle, meditaciju, koja je imala u vidu vječnost, zamjenjuje pragmatička inteligencija, koja ima u vidu sljedeći trenutak. Mjesto da izgubi svoj značaj kao povlastica, spekulativna misao se posve ukida – a to se teško može nazvati napretkom. V. Max Horkheimer, *Kritika instrumentalnoga uma: iz predavanja i zabilježaka nakon svršetka rata*, Globus, Zagreb 1988, str. 74.

znanosti. Zapravo, cijeloj je antičkoj znanosti strana ideja konstrukcije; matematika i prirodne zanosti otkrivaju i promatraju preegzistentno biće, ali ne zahvaćaju u nj.[41] Martin Heidegger će 1969., pišući *post factum* analizu tehnologizacije svijeta, upozoriti da je bît novovjekovne znanosti u njezinoj matematizirajućoj metodi koja podrazumijeva eksperiment, što u antičko doba nije bilo mislivo.[42]

Judeokršćanska interpretacija prirode[43] unosi novosti u helensko razumijevanje: i priroda i čovjek imaju status stvorenja. Priroda, *tjelesno stvorenje*, po svojoj je naravi *dobro*, posebno i ograničeno dobro. Svako prirodno biće ima ustrojstvo koje odgovara njegovoj ontičkoj svrsi – formi, bîti, istini bića. Tako Toma Akvinski daje proturagument manihejcima koji smatraju da su pojedina stvorenja poput zmija i žege sunca zla, jer da ih ne procjenjuju po njihovoj naravi nego po vlastitoj koristi, a korist ovisi o perspektivi pojedinog bića[44]. Osim toga, priroda je normativna. Sve što je protuprirodno, grijeh je. Priroda zrcali ljepotu, dobrotu i mudrost Boga Stvoritelja. U horizontu Tomine teleologije, dakle, cjelokupna je priroda osvrhovljena iz uma Boga "umjetnika" (*artifex*). *Ordo creationis*, poredak stvorene prirode, zrcali se u *scala naturae*, hijerarhiji bića. Međutim, jedino je čovjek *imago Dei* – imenovatelj, gospodar, raspolagatelj i uređivač, onološki nadređen neljudskim bićima.[45] Neki suvremeni mislioci smatraju da s judeokršćanski pogledom priroda postaje *raz-duhovljena* stvar (Hans Jonas), što je tek djelomično točno; intelektualna duša i promišljeno djelovanje karakterizira jedino čovjeka, ali u okrilju *scalae naturae* – uređenoga, objektivnog poretka svrha svih bića. U semitsko-biblijskome pogledu povijest se razumije linearno, što otvara ideju napretka, s čovjekovom ulogom kao gospodarstvenom, a ne vlasničkom, što će kao glasnik novovjekovnoga mišljenja (pozvavši se na Bibliju) proklamirati i Francis Bacon.[46] Ipak, čovjek se ontološki jasno distancira od neljudske prirode koja postaje "kraljevstvo čovjeka"; utoliko je judeokršćansko idejno tlo bitna pretpostavka na kojoj će se razviti novovjeka prirodna znanost i tehnika čiji će razvoj, u sprezi s instrumentalnom racionalnošću i razvojem tehnologije, dovesti do uspostave znanstveno-tehničke civilizacije. Razvojem filozofije i teologije, priroda prestaje biti nastanjena božanstvima i prožeta

[41] Vittorio Hösle, *Filozofija ekološke krize*, Matica hrvatska, Zagreb 1996, str. 41-43.
[42] "Novovjeka fizika može biti eksperimentalna samo zato, jer je u bitnome matematička. No sada, budući da ni srednjovjekovna doktrina niti grčka episteme (pisano alfabetom) nisu znanosti u smislu istraživanja, ne dolazi stoga tamo do eksperimenta." Martin Heidegger, *Doba slike svijeta*, str. 12.

[43] Prema V. Hösleu, Nikola Kuzanski s idejom da samo beskonačni svemir može biti principijat beskonačlnog Boga kritizira aristotelovsku kozmologiju srednjeg vijeka i priprema teren za modernu znanost, za Galilea. Usp. Vittorio Hösle, *Filozofija ekološke krize*, str. 43
[44] Toma Akvinski, *Izabrano djelo*, Nakladni zavod Globus, Zagreb 2005, str. 393-393; 423.
[45] Gaudium et spes, 24, 3. Toma Akvinski, *Izabrano djelo*, str. 431-433.
[46] Ipak, Bacon u prvom u nizu aforizama *Prve knjige* naziva čovjeka "slugom i tumačem prirode", koji je u stanju zablude zbog istočnog grijeha. V. Francis Bacon, *Novi organon*, Naprijed, Zagreb, 1986, str. 11-12; 37.

patinom *svetog* te postaje podobnom za istraživanje i uporabu.[47] S vremenom će se novovjeka prirodna znanosti i tehnika odvojiti od antičko-judeokršćanskoga poimanja svijeta iz kojega su nikle. Kozmos se u novome vrijeku počinje promatrati ne više kao oduševljeni tj. osvrhovljeni panorganizam, nego kao mehanizam. Već Johannes Kepler mehanicistički predočuje kozmos te, zamljenjujući pojam *anima* (duša) pojmom *vis* (sila), uvodi glasovitu metaforu sata:

> "Moj je cilj pokazati da nebeski stroj nije neko uzvišeno živo biće, već neka vrsta sata koji radi (a onaj koji vjeruje da sat ima dušu pridaje tvorčevu slavu djelu); uglavnom sva su mnogovrsna gibanja uzrokovana najjednostavnijom, magnetskom i materijalnom silom, baš kao što su sva gibanja sata uzrokovana jednostavnom težinom. I pokazujem, isto tako, kako te fizikalne uzroke izraziti numerički i geometrijski."[48]

Time je organsko svedeno na fizikalno, i to matematički izrazivo; redukcija je, razumljivo, provedena u znanstveno-metodičke svrhe. Osim Keplera i Galileja koji utiru put eksperimentalnoj i matematičko-geometrijskoj metodi u istraživanju prirode, važan je međaš u poimanju prirode, znanja i moći misao Francisa Bacona (1561. – 1626.), začetnika britanskoga empirizma, filozofa znanosti koji promišlja u kontekstu gospodarskoga uspona britanskog društva, za koji je bio nužan tehnički napredak. Kritizira skolastičku metodu spoznaje (*brbljavu, retorsku mudrost*[49]) te znanosti postavlja nov cilj i novu metodu. Cilj je poboljšanje uvjeta ljudskoga života, i to ovladavanjem prirodom. "Prirodu se pak pobjeđuje tako da joj se pokorava[50]", i to novom, induktivnom metodom koja se temelji na postupnom poopćavanju sustavno sakupljenih i klasificiranih empirijskih podataka. Budući da se stara zanost pokazala neučinkovitom, Bacon želi provesti *obnovu znanosti* (1620.) Za nj je krunska ona filozofija koja počiva na strogom znanstvenom istraživanju, "philosophia secunda sive scientia activa" – *druga filozofija ili aktivno znanje*. Pritom "prima philosophia" nije više ontologija kao kod Aristotela, nego univerzalna znanost koja istražuje opće pretpostavke svih znanosti odnosno epistemologija. Iz današnje perspektive, već je ovdje vidljiv korijen razvoja teorije znanosti prema redukcionizmu znanja na egzaktne, verifikabilne prirodne znanosti i razvlašćenju duhovnih znanosti – Lyotardovim riječima, razvod znanstvenoga i narativnog znanja. Ako je, dakle, cilj nove znanosti,

---

[47] V. Vittorio Hösle, *Filozofija ekološke krize*, str. 41-46; Marina Katinić, „Sveto i profano u kontekstu bioetičke problematike: poremećaj ravnoteže ekosustava djelovanjem ekotoksikologije moći", *Socijalna ekologija: časopis za ekologijsku misao i sociologijska istraživanja okoline* 22, (1/2013), str. 47-64.

[48]Citirano u: Marina Novina, *Suvremena kozmologija i filozofija. Treba li suvremena kozmologija filozofiju?*, Naklada Breza, Zagreb 2019, str. 46.

[49] U svojoj kritici ispraznosti grčke filozofije Bacon piše: "… nije se loše narugao Dionizije Platonu, [doktrine Grka] *većinom su bile riječi besposlenih staraca neiskusnim mladićima*." (emfaza M.K.) Francis Bacon, *Novi organon*, Naprijed, Zagreb 1986, str. 68.

[50] *Isto*, str. 37-38.

što Bacon više puta ponavlja u različitim inačicama, "služiti ljudskoj blagodati" tj. "da se ljudski život opskrbi novim pronalascima i dobrima", onda je *znanje* poistovjećeno s *moći*, što Bacon izrijekom i kaže: "Ljudsko znanje i moć poklapaju se u tome, što nepoznavanje uzroka onemogućuje uspjeh."[51] Pritom je bitno istaknuti da Bacon naglašava kako čovjek ima *pravo* na prirodu, koje mu pripada po *Božjoj namjeni*:

> "Stanje znanosti nije sretno i nije mnogo uznapredovalo; ljudskom se razumu mora otvoriti put posve drukčiji negoli je bio poznat do sada i moraju se pribaviti druga pomoćna sredstva, kako bi um mogao najbolje iskoristiti svoje pravo na prirodu."[52]

Zastoj u znanosti, prema Baconu, sastoji se u tome da je "mudrost koju smo uglavnom primili od Grka, djetinjska znanost [koja]… čovjeka čini okretnim za brbljanje, ali je nesposobna … za stvaranje[53]. Znanje koje kronično nedostaje izumiteljsko je umijeće. Značajno je što u poimanju prirode, od četiriju uzroka, preuzetih iz skolastike, Bacon isključuje *svrhu*; osim kod predmeta koje je stvorio čovjek, *svrhe nisu uzroci* prirodnih fenomena[54]. To je značajna promjena budući da, ako prirodnine nemaju sebi inherentnu, objektivnim ontološkim poretkom zadanu svrhu, te ako svrhe postavlja jedino čovjek, on može po volji upisivati svrhe u prirodu odnosno činiti ju sredstvom za vlastite svrhe. Time je otvoren put k instrumentalnoj racionalnosti, o čemu ćemo detaljnije promišljati u idućim potpoglavljima. Treba se još nakratko vratiti k etičkom ovjerovljenju Baconova novovjekovnog projekta. Bacon ga smješta u biblijsku Knjigu postanka u kojoj Bog upućuje čovjeka da podloži sebi zemlju te bude gospodar životinjama i biljkama. Tu uputu Bacon intepretira ističući upravo ulogu čovjeka kao *gospodara svijeta*.[55] Štoviše, gospodstvo nad prirodom vrsta je plemenita častoljublja te spada na bît čovjekova određenja. Njegova se vrijednost stupnjuje prema općosti:

---

[51] *Isto*, str. 37 i 77.
[52] *Isto*, str. 3 i 118.
[53] *Isto*, str. 4.
[54] "Pravo kažu: Istinsko znanje je znanje na osnovu uzroka. Također ne loše ustanovljuju četiri uzroka: materiju, formu, djelatni uzrok i svrhu. Ali od ovih uzroka svrha ne samo što ne koristi, nego čak i kvari znanje, ako se ne radi o čovjekovim postupcima." Francis Bacon, *Instauratio magna*, u: Gajo Petrović, *Engleska empiristička filozofija i odabrani tekstovi filozofa*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb1982, str. 152.
[55]Ante Čović upućuje kritiku Baconovu generičkom utilitarizmu koji nije etički ograničen, nego tek neodređenim instancijama kao što su "ispravni razum i zdrava religija" te "ljubav" koja je prema Čoviću "neobvezujuće mjerilo". Slijedi interpretacija Knjige postanka koja bi ispravila Baconovu interpetaciju prema kojoj čovjek ima bogomdano pravo gospodariti prirodom u svoju korist, oponašajući Božje stvoriteljsko djelovanje; simbolika zmijina obećanja da će ljudi biti poput bogova ostvaruje se u suvremenoj biotehnološkoj moći koja može zahvatiti u samu strukturu živoga svijeta. Čović Božju zabranu tumači kao zabranu *kon-kreacije* za što je kazna *generička samosmrt*; u ljudskom iskorištavanju prirode postoje granice koje su stvoriteljski zadane. Dovršenje znanstveno-tehničke civilizacije tako je moguće shvatiti dvojako – kao nužnu posljedicu čovjekova sukoba s prirodom i kao kaznu čovjekova protivljenja Stvoritelju. U filozofskoj rehabilitacije ideje stvaranja Richarda Wissera, na koju Čović upućuje, ideja stvaranja ima regulativno važenje u ograničavanju tehnoznanstvene moći nad prirodom. Interpretacije su utemeljene i instruktivne. Usp. Ante Čović, *Etika i bioetika*, Pergamena, Zagreb 2004, str. 44-62.

> "…razlikuju se tri vrste ili tobože stupnja častoljublja kod ljudi. Kod prve vrste žele ljudi da povećaju svoju vlastitu moć u domovini, ta je vrsta obična i neplemenita. Druga su vrsta oni koji se trude da moć i gospodstvo domovine prošire na ljudski rod. Ta vrsta ima veću vrijednost. Ali ako tko hoće da moć i gospodstvo ljudsko obnovi i proširi *čak na prirodu* (emfaza M.K.), onda je ta vrsta častoljublja…zdravija i uzvišenija nego sve druge."[56]

Prema Baconu, čovjek je iskonskim grijehom izgubio dostojanstvo gospodara nad ostalim stvorenjima te ga je pozvan povratiti, što je već za zemaljskog života donekle moguće "prvo uspomoć religije i vjerovanja, drugo s pomoću umjetnosti i znanosti"[57]. Međutim, Bacon se ipak ogradio od kasnijih puko utilitarističkih interpretacija svoga filozofskog projekta rekavši da "djela treba činiti više kao zalog istine, nego radi udobna života" te da je "kontemplacija stvari kakve jesu, bez praznovjerja ili prevare, bez zabluda ili zbrke, vrednija sama po sebi nego svi plodovi pronalazaka."[58] Također, u Baconovu obzoru, subjekt ovladavanja i iskorištavanja prirode u svrhu vlastite blagodati nije pojedina interesna skupina, nego ljudski rod, čovjek kao kolektivitet. Čovječanstvo je subjekt, a priroda – uključujući živa bića – objekt. Bacon, je doduše, postavio ograničenje: smatrao je da će "pravu upotrebu" pri gospodarenju odrediti "ispravan razum i zdrava religija"[59]. Kasniji analitici i kritičari (Horkheimer, Adorno, Heidegger, Jonas, Hösle, Taylor i drugi) uočit će upravo pervertiranu uporabu razuma i otklon od metafizike kao glavne krivce za zastranjenje u prakticiranju moći nad prirodom. Danas je jasno da je baconovska paradigma vodila k neodrživu razvoju i ekološkoj krizi, ali može se zaključiti da Bacon nije mogao predvidjeti razmjere iskorištavanja prirode koji će dovesti do nestanka mnogih vrsta i staništa te uništavanja bioraznolikosti, novih oblika segregacije i siromaštva. Nezamisliv biotehnološki razvoj omogućio je zadiranje u biološke mehanizme kakvo je misliocima ranijih vremena bilo nepredočivo; biosustav se činio čvrstim i nepromjenjivim.

---

[56] Francis Bacon, *Novi organon*, str. 118.
[57] *Isto*, str. 271. – 271.
[58] *Isto*, str. 5.
[59] "Neka ljudski rod samo opet stekne svoje 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." *Isto*, str. 118.

I. 3 Instrumentalna racionalnost – korijen problema

Zanimljivo je što nekoliko relevantnih suvremenih mislilaca iz vrlo različitih tradicija mišljenja – Max Horkheimer i Theodor W. Adorno odnosno Vittorio Hösle i Charles Taylor – jednoglasno govore o instrumentalnom razumu i dolaze do sličnih zaključaka. Instrumentalni razum, to je fomalizirani *ratio*, um u subjektivističkoj uporabi, funkcionalni je um odnosno *raz-um*. Prema Horkheimeru, svim je predmodernim koncepcijama u osnovi ležalo uvjerenje "da priroda bića nije udaljena od vrijednosnoga, onoga što pokazuje smjer. Što dublje prodiremo u ono sto je istinito, utoliko pouzdanije znademo također što treba činiti"[60]. Nasuprot tomu, instrumentalni razum reducira sebe sama na sredstvo i načelno ukida promišljanje o svrsi. Taj obrat ukorijenjen je u epistemološko-metafizičkoj tektonici; ako u prirodi nema umnih svrha po sebi, nego samo svrha za nas, onda se um bavi jedino sredstvima. Pritom je jedina "svrha" neki funkcionalni cilj[61], redukcionistički shvaćena korisnost:

> "Prevladavajuća jezična upotreba znade za um, u prvom redu u potonjem smislu, kao instrument. Ona sve više teži da pod umnim shvati nešto čija se korisnost dade dokazati. Uman čovjek je onaj koji je u stanju spoznati što mu koristi."[62]

Charles Taylor (uz druge mislioce[63]) upućuje na isto kada dominantnu paradigmu novovjekovne znanosti naziva *rastjelovljenim razumom* odnosno *instrumentalnom racionalnošću*. Njezin početak pronalazi u Descartesovoj filozofiji; subjekt i objekt bivaju radikalno odvojeni, pri čemu se priroda svodi na puku objektivnost koju hegemonija razuma podvrgava kontroli i upravljanju.[64] Svrhe se odvajaju od sredstava, a sredstva – tehnika kao produkt primjene prirodnih znanosti – osamostaljuju se i nutarnjom logikom rasta stvaraju sve moćnija sredstva iskorištavanja prirode. Promišljanje o svrhama postupno pada u zaborav, a iznalaženje sredstava – kalkulirajući razum koji nastoji pronaći najučinkovitija *cost-benefit* rješenja – preuzima primat u mentalitetu zapadne civilizacije. Važni su

---

[60]Max Horkheimer, *Kritika instrumentalnoga uma: iz predavanja i zabilježaka nakon svršetka rata*, Globus, Zagreb 1988, str. 285.

[61] Svrha i cilj ne mogu se poistovjetiti. Svrha je imanentna biću. Ona je njegova istina bića kao bit koja se kroz misaono kretanje samoozbiljuje, dok je cilj izvanjski ishod prema kojem je usmjereno konkretno djelovanje. Usp. Zvonimir Komar, *Teorija pedagogije s obzirom na pojam svhe*, str. 317.

[62] Max Horkheimer, *Kritika instrumentalnoga uma*, str. 283.

[63] Uz već navođenoga Horkheimera možemo istaknuti: Vittorio Hösle, *Filozofija ekološke krize*, Matica hrvatska, Zagreb 1996, str. 45-46; Martin Heidegger, *Doba slike svijeta*, Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 1969, str. 18.

[64]Charles Taylor, *Izvori sebstva: razvoj modernog identiteta*, Naklada Breza, Zagreb 2011. Tonči Matulić ističe da teolog Jürgen Moltmann u začetku instrumentalne racionalnosti prepoznaje odbljesak renesansne teološke misli; u novom je vijeku najistaknutijim Božjim atributom smatrana svemoć, a ne sveznanje. Bog je pojmljen kao apsolutno određujući subjekt, a svijet kao pasivni objekt njegove vrhovne vlasti. Na Zapadu je "Bog sve više potiskivan u transcedentnu sferu, dok se svijet shvaćao u puko imanentnom i svjetovnom smislu". Usp. Tonči Matulić, *Metamorfoze kulture: teološko prepoznavanje znakova vremena u ozračju znanstveno-tehničke civilizacije*, Glas Koncila, str. 508. U poglavlju *Teološka kritika instrumentalne racionalnosti* istoga djela detaljno je raščlanjen instrumentalni razum i njegove manifestacije.

čimbenici toga procesa diferenciranje društvenih sustava i podsustava te sekularizacija, uz koju je vezano i *raščaravanje svijeta (Entzauberung der Welt)*[65], ali i oslobađanje subjekta; svijet gubi status svrhovitoga organskog sklada, prožetog svetim kozmičkim principom, te se razumije podložnim istraživanju i iskorištavanju. [66]

Problematičnost isntrumentalnoga razuma, kako točno uviđa Taylor, u tome je što donosi tehnološka rješenja ondje gdje su drukčija rješenja primjerena – gdje god je u pitanju briga za čovjeka, biosferu i okoliš – u biomedicini, zdravstvenoj skrbi, odnosu prema pokojnicima, socijalnom radu, odgoju i obrazovanju. S vremenom, performativno-ekonomska logika biva prenesena na sva područja svijeta života, pri čemu nestaje osjetljivosti za neekonomske, nekvantifikabilne vrijednosti. Naposljetku, nestaje moralne osjetljivosti koja je ustupila mjesto ravnodušnosti stroja;

> "Ima mnogo stvari koje se mogu istaknuti, a koje čine bit ove zabrinutosti: primjerice, načini na koje se služi ekonomskim rastom kako bi se opravdale vrlo nejednake raspodjele bogatstva i prihoda, ili način na koji nas ti isti zahtjevi čine neosjetljivima na potrebe okoliša, čak do točke koja vodi u moguću katastrofu."[67]

Treba se još nakratko vratiti (kancero)genezi[68] instrumentalne racionalnosti. Tlo njezina pojavljivanja bilo je novovjeki antropocentrizam, mnogo radikalniji od antičkoga, ne smo zbog metafizičkih pretpostavki nego i zbog nesrazmjerno rastuće tehničke moći. Koliko se ona doista korijeni u Descartesovu mišljenju? Kao i Bacon, Descartes kao drugi rodonačelnik novovjekovne znanosti kritizira skolastičku metodu, koja se pokazala neučinkovitom, ali s racionalističkog stajališta. Postulira novu, deduktivno utemeljenu znanstvenu metodu. Posebno kritizira skolastičku antropomorfizirajuću fiziku koja – pokušavajući prilagoditi Aristotelove uvide njima neprimjerenim

---

[65]Glasoviti termin "raščaravanje svijeta" Max Weber uvodi u predavanju "Znanost kao poziv" koje je održao 1919. godine studentima sveučilišta u Münchenu. Usp. Max Weber, *Metodologija društvenih nauka*, Globus, Zagreb 1989, str. 264.

[66] Usp. Mircea Eliade, *Sveto i profano*, AGM, Zagreb 2002. Međutim, Jürgen Habermas, interpretirajući Horkheimerovu i Adornovu *Dijalektiku prosvjetiteljstva*, utvrđuje da je "moderni, potpuno racionalizirani svijet tek prividno raščaran." Prosvjetiteljstvo se vraća u mitologiju iracionalnosti jer se umsko oslobođenje nije dogodilo. U kasnoj romantici, i Schelling i Wagner i Nietzsche okreću se mitologiji kao rješenju krize – a nova bi mitologija morala biti umjetnost, koja treba zamijeniti filozofiju. "Prinuda na racionalno prevladavanje prirodnih snaga koje prodiru izvana postavila je subjekte na kolosijek jednog procesa oblikovanja koji zbog pukog samoodržanja povećava proizvodne snage u neizmjernost, ali i pušta da zakržljaju snage pomirenja, snage koje transcendiraju poko samoodržanje. Vladavina uma nad objektiviranom vanjskom i reprimiranom unutarnjom prirodom stalan je signum prosvjetiteljstva." Jürgen Habermas, "Ispreplitanje mita i prosvjetiteljstva: Horkheimer i Adorno", u: *Filozofski diskurs moderne: dvanaest predavanja*, Globus, Zagreb 1988, str. 107.

[67] Charles Taylor, *Etika autentičnosti*, Verbum, Split 2009, str. 11.

[68]Termin *kancerogeneza instrumentalne racionalnosti* skovao je Tonči Matulić kako bi opisao njezino širenje, hegemoniju i opasnost koju predstavlja. Usp. Tonči Matulić, *Metamorfoze kulture*, str. 508-511.

predmetima[69] – nije postigla napredak u vidu *iskoristivosti* radi poboljšanja medicine i ljudskoga života općenito:

> "Ali čim sam u fizici stekao nekoliko općih pojmova i čim sam, pošto sam ih počeo provjeravati kod različitih pojedinačnih pitanja, primijetio dokle oni mogu dovesti i koliko se razlikuju od načela kojima se fizika dosad služila, smatrao sam da ih ne mogu držati sakrivene, a da se uvelike ne ogriješim o zakon koji nas obvezuje da se brinemo koliko je u našoj moći za opće dobro svih ljudi. To me je naime dovelo do uvida da je moguće doći do spoznaja koje su za život veoma korisne i da se umjesto ove spekulativne filozofije koja se studira prema skolastičkoj tradiciji, može naći jedna praktičnija, pomoću koje bismo tako točno spoznali silu i djelovanje vatre, vode, zraka, zvijezda, nebeskog svoda i svih drugih tijela koja nas okružuju, kao što također razlučeno spoznajemo različite stručne vještine naših obrtnika, i mogli bi ih na isti način upotrebljavati za sve svrhe za koje su prikladna, te tako postati gospodarima i vlasnicima prirode. Ovo nije poželjno samo radi pronalaska velikoga mnoštva vještina koje bi omogućile da se bez truda uživaju plodovi zemlje i sve ugodnosti koje se tu pružaju, već poglavito i radi očuvanja zdravlja koje je bez sumnje prvo dobro i temelj svih drugih dobara u ovom životu. "[70]

Kartezijanski dualizam – načelno odvajanje misaone supstancije (*res cogitans*) od tjelesne, protežne (*res extensa*) koji dovodi do mehanicističkoga pogleda na prirodu – prema Tayloru je ključan moment u povijesti odnosa čovjek-priroda jer opredmećuje prirodu te ona biva lišena misaonog, duhovnog atributa[71]. Taylor na temelju navedenoga ulomka Descartesove *Rasprave o metodi* (1637.) zaključuje da je presudan pomak raščaravanja svijeta upravo demistificiranje kao *neutraliziranje* kozmosa koji "se više ne shvaća kao utjelovljenje smislena poretka koji može definirati dobro za nas". To se dogodilo jer se svijet počeo shvaćati kao mehanizam, što nužno vodi do pogleda na svijet kao domenu funkcionalnih sredstava a ne svrha – tj. kao sredstvo instrumentalne kontrole."[72] Vittorio Hösle dat

---

[69] Metodološki promašaj nekih skolastičkih znanstvenih nastojanja Descartes vidi u sljedećem: "… uvjeren sam da bi se najsvestraniji današnji pristalice Aristotela smatrali sretnim kada bi ovladali takvim spoznavanjem prirode kao on, pa makar i po cijenu da ono nikad ne će biti veće. Oni se naime ne zadovoljavaju da znaju što je u njihovu autoru razumno objašnjeno, već bi osim toga htjeli u njemu pronaći rješenje mnogih pitanja o kojima on i ne govori i na koja možda nikad nije ni mislio". Rene Descartes, *Rasprava o metodi: pravilnog upravljanja umom i traženja istine u znanostima*, KruZak, Zagreb 2014, str. 100.

[70] *Isto*, str. 100-101; 111.

[71] "No ja priznajem samo dvije najviše vrste stvari: jedno su duhovne ili misaone, tj. one koje pripadaju duhu ili misaonoj supstanciji, a drugo su materijalne ili one, koje pripadaju protežnoj supstanciji tj. tijelu. Spoznavanje i htijenje i sve vrste koliko spoznavanja toliko htijenja pripadaju misaonoj supstanciji. (...) Naime sve drugo, što se može pripisati tijelu, ima kao pretpostavku protežnost, pa je samo neko stanje protežne stvari, kao što sve ono, što nalazimo u duhu, predstavlja samo različita stanja mišljenja." R. Descartes, *Osnovi filozofije*, u: Milan Kangrga, *Racionalistička filozofija i odabrani tekstovi filozofa*, Matica hrvatska, Zagreb1957, str. 176-177. Doduše, Descartes priznaje da postoje i pojave koje pripadaju i duhu i tijelu, zahvaljući njihovoj povezanosti, kao npr. osjećaj gladi ili žeđi.

[72] Charles Taylor, *Izvori sebstva*, str. 159-160.

će još radikalniju kritiku Descartesove filozofije kao ključnog utiranja puta suvremenom pustošenju prirode. Smatra da je dualistička misao potrla važenje ne samo Boga i svijeta, nego i intersubjektivnosti tj. društvenih odnosa u kojima pojedinac razumije sebe uvijek u odnosu s drugima:

> "Zahvaljujući Descartesu subjektivitet se uspijeva apsolutizirati na način jedinstven u ljudskoj povijesti. To što subjektivitet postaje arhimedovskom točkom svijeta ima za nužnu posljedicu snižavanje vrijednosti ostalih triju sfera: Boga, prirode, intersubjektivnog svijeta. Najbrutalnije je potiskivanje drugoga Ja: Descartesov svijet, kao i svijet većine novovjekovnih filozofa, bio bi savršen kada bi se sastojao samo od Boga, od Ja i od prirode; Drugi je nevažan i metodološki i ontološki."[73]

S druge strane, Hösle primjećuje da je dijalektički logično što se razvijeni subjektivitet "diže" protiv prirode koja mu je rodno tlo i koje je i dalje dio, što dovodi do ekološke krize:

> "Što je subjektivitet dublji, snažnije se suprotstavlja prirodi koja ga okružuje – to je zakon same prirode; i stoga Kartezijev nauk o opoziciji *res cogitans* i *res extensa* možemo s pravom shvatiti kao završnu točku jednoga razvoja utemeljenog u dijalektičkoj biti prirode, koja stvara sve složenija bića koja se nužno bune protiv svoje podloge."[74]

Možemo zaključiti da je odnos čovjeka i prirode u sebi antitetičan. Obilježen je trajnom napetošću i predstavlja velik teorijski i još veći praktični izazov. Kako se suočiti s tim problemom i je li moguća sinteza kao odgovor i pokušaj rješenja, o tome će biti riječi u idućim poglavljima. Treba ipak naznačiti misaoni put kojim možemo krenuti. Dobro se podsjetiti da je već Bacon, prije Descartesa, bio pisao da "najbolje napreduje istraživanje prirode kad se ono fizički završava u matematičkome."[75] Budući da se *res extensa* može kvantificirati, fizika postaje paradigmatskom prirodnom znanošću. Berkeley i Kant nastavit će razvijati pojam prirode kao *subjektivne predodžbe*, a priroda će se najradikalnije de-teleologizirati i de-ontologizirati kod Fichtea. Međutim, Leibnitz, Schelling i Hegel posegnut će za antičkom fizikom i Aristotelovom teleologijom te dati kritiku ispražnjenosti prirode od subjektiviteta i, kako će se kasnije pokazati, kritiku moderne. Prirodi će u Hegela pripasti dostojanstvo, ona se poima kao principat apsoluta i kao "nešto što čovjek treba poštivati i voljeti kao odslik apsoluta – ne kao svoju vlasitu konstrukciju"[76]. Hösle smatra upravo klasični idealizam duhovnim tlom za poželjan smjer razvoja u filozofiji prirode. Čini se da ova tradicija ključan

---

[73]Vittorio Hösle, *Filozofija ekološke krize*, str. 45.-49. U daljnjem obrazloženju Hösle navodi: "Što se tiče Boga, on nije potreban da bi se obrazložila samoizvjesnost Ja, koja bi ostala *fundamentum inconcussum* filozofije i kada Boga ne bi bilo; doduše, jedino Bog može jamčiti egzistenciju objektivnoga izvanjskog svijeta. Stoga on ostaje ontološkim načelom, on gubi svoj položaj kao metodološko načelo filozofije." *Isto*, str. 45.
[74] Vittorio Hösle, *Filozofija ekološke krize*, str. 64.
[75] Francis Bacon, *Novi organon*, str. 130.
[76] Vittorio Hösle, *Filozofija ekološke krize*, str. 47-48.

filozofski moment u temelju suvremenih promišljanja o filozofiji života kao filozofskoj dimenziji integrativne bioetike. Slažemo se da je upravo ta tradicija, koja osim što promišlja dijalektički, fenomenu života pristupa i teleologijski, uz intenzivan dijalog sa suvremenom biologijom, stvari primjereno mišljenje na putu prema integrativnoj filozofiji života. Taj ćemo zaključak nastojati dalje razraditi.[77]

Možemo zaključiti; točno je da je Descartes stavio radikalan naglasak na nesvodivost duha i tvari te zaoštrio distancu koju um zauzima spram protežne materije, kako bi postigao izvjesnu i sigurnu spoznaju. Time priroda gubi patinu uzvišenoga, moćnoga i svetoga[78]. Također, kao i Bacon, Descartes izričito zahtijeva praktičnu korist od znanosti (*connoissances fort utiles*) – spoznaje o prirodi koje bi omogućile da ljudi postanu "gospodari i vlasnici prirode" (*maistres & possesseurs de la nature*), ali time ne negira metafizičku pretpostavku da priroda ima racionalan poredak, *sukladan* strukturi jasne i izvjesne spoznaje. Dapače, Božja opstojnost, što je Descartesu ključan argument za izvjesnost spoznaje, jamči racionalnu korespondenciju prirode i ljudskoga uma.[79] K tome, može se utvrditi da dualizam duša-tijelo kod Descartesa nije potpuno dosljedan,[80] stoga je Horkheimer u pravu kada kaže da je u Descartesa instrumentalni razum ublažen katolicizmom. Također, iako Descartes jasno razlikuje moralne istine od "mislidbenih", u njega je još uvijek znanost povezana s etikom; u uvjetnom smislu, znanje je vrlina.[81]

---

[77] Usp. Thomas Sören Hoffman, „The Philosophical Concept of Life and Its Role in the Foundation of an Integrative Bioethics", *Synthesis Philosophica* 59 (1/ 2015), str. 5-15.

[78] Usp. Marina Katinić, "Sveto i profano u kontekstu bioetičke problematike: poremećaj ravnoteže ekosustava djelovanjem ekotoksikologije moći", *Socijalna ekologija: časopis za ekologijsku misao i sociologijska istraživanja okoline* 22, (1/2013), str. 47-64.

[79] Descares nije shvaćao prirodu kao lišenu svrha u suvremenom smislu, niti je artikulirao instrumentalnu racionalnost proglasivši svu metafiziku izlišnom i beskorisnom, ali je odvojio prirodne znanosti od metafizike i u tom smislu utro put učinkovitoj prirodnoj znanosti. Nije mogao zamisliti niti predvidjeti prekomjerno iskorištavanje prirodnih resursa sve do uništenja, niti (bio)tehnološko modificiranje čovjeka i drugih živih organizama u svrhu poboljšanja/unaprjeđenja u mjeri u kojoj to danas mogu činiti reprodukcijske, terapijske i biotehnologije. Kod Descartesa još nema u punom smislu riječi onoga što Gadamer naziva *historijskom sviješću*, tj. stajališta da nema pouzdane spoznaje izvan matematizirajućih prirodnih znanosti (Usp. Hans-Georg Gadamer, *Das Erbe Europas*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Mein 1989, str. 25). Štoviše, gospodarenje nad prirodom ima jednu etičku dimenziju, kao služenje općem dobru. Njegova je etika općenito slična stoičkoj, temelji se na fizici. Jedina Descartesova teza koja ide u prilog tezi o postvarenju prirode i svega materijalnoga ona je o medicinskom poboljšanju čovjeka u smjeru boljih sposobnosti i dugovječnosti.

[80]Poznata je teza o epifizi kao žlijezdi koja prevodi živčane impulse u tjelesne kretnje (usp. Rene Dekart, *Strasti duše*, Moderna, Beograd 1989), a bioetički je zanimljivo što Descartes navodi u *Raspravi o metodi*: "Jer čak i duh ovisi u tolikoj mjeri o temperamentu i o rasporedu tjelesnih organa, tako 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." Rene Descartes, *Rasprava o metodi*, str. 99-101.

[81]"I najzad, ne bih mogao ni ograničiti svoje želje niti biti zadovoljan da nisam išao putem za koji sam držao da ću na njemu postići i sve spoznaje za koje budem sposoban i sva dobra koja ikad budu u mojoj moći. Budući da naša volja za nečim teži ili nešto izbjegava samo ukoliko joj naš um to predočuje kao dobro ili kao zlo, dovoljno je dobro rasuđivati da se dobro čini i rasuđivati što je najbolje moguće da se učini što je najbolje moguće, tj. da se postignu sve vrline i ujedno

U tom smislu, čini se da su Taylorova i Hösleova interpretacija njegove misli pomalo pretjerane. Ipak, u bitnome je otkrivena geneza instrumentalne racionalnosti; ona će se u novome vijeku dalje radikalizirati sve do, primjerice, Holbachova naturalizma koji će ustvrditi da u prirodi nema normi.[82] Dok kod Bacona i Descartesa vladavina nad prirodom još uvijek ima svrhu u ljudskoj dobrobiti, i to *cijeloga* čovječanstva, ona se s vremenom počinje manifestirati poput svake moći; osamostaljuje se i postaje *sama sebi svrhom*.[83] U tome se oblikuje problem: prirodna znanost unutar sebe *ne može* postaviti pitanje jesu li sve (bio)tehničke inovacije dobre za čovjeka, druga živa bića i ekosustav u cjelini, nego tehnički napredak uglavnom slijepo slijedi svoj credo: *Novo je dobro jer je novo*.[84]

I.4 Čovjek, priroda i tehnika

Kako smo ukratko naznačili, Bacon i Descartes mogu se smatrati ključnim idejnim začetnicima opredmećenja prirode – distanciranju čovječjeg subjekta od prirode kao raspoložive materije. Jedan korak dalje u istom smjeru učinile su Galilejeva matematizirajuća znanost i Newtonova mehanika[85]. Postupno, čovjek se otuđuje od prirode kao od Drugog[86], što će s ekspanzijom industrijske proizvodnje dovesti do destrukcije[87] neslućenih razmjera. U tom smislu, *kriza* se pokazuje kao golem rascijep sredstava od svrha, subjekta od objekta, znanja od vjerovanja, moći od odgovornosti. Dijalektika odnosa opasno se zaoštrava na točki koja postaje očita u drugoj polovini 20. st.; priroda

---

sva ostala dobra koja se mogu postići. A kada je čovjek siguran da je to tako, onda mora biti zadovoljan." Rene Descartes, *Rasprava o metodi*, str. 49.

[82]"Ali priroda baš ništa ne kazuje, jednako kao ni nedavno nastojanje bitka što se navodno očituje kroz usta profesorā." Max Horkheimer, *Kritika instrumentalnoga uma*, str. 176.

[83] Usp. *isto*, str.71.

[84] Gianni Vattimo, *Kraj moderne*, Matica hrvatska, Zagreb 2000, str. 155-156; Konrad Paul Liessmann, *Obrazovanje kao izazov*, Školska knjiga, Zagreb 2019, str. 78-79.

[85]Newton ostaje u okvirima katoličke teologije – agens koji izaziva silu težu kod njega je po svoj prilici Bog. Kuhnovski gledano, u novome vijeku nastupa smjena paradigme znanja, znanstvena revolucija, promjena znanstvenoga vokabulara, no o tome će biti više riječi u idućim poglavljima. Napredujući prema novome vijeku, egzaktna provjerljiva prirodoznanstvena metoda, ujedno primjenjiva, nametnut će se kao jedino važeća. Filozofija će se prilagoditi tome trendu u čemu značajnu ulogu imaju pojava historijske svijesti odnosno kritika teleologijske metafizike (Nietzsche, Heidegger), njezin slom (Carnap, u određenom smislu) i jedno preodijevanje metafizike u epistemologiju odnosno filozofiju jezika (logički pozitivizam, strukturalizam i poststrukturalizam). I dok se teorijska spoznaja odvaja od praktično primjenjive koja postaje krajnji cilj, moralna se istina odvaja od teorijske kao nespoznatljiva i od nje posve različita. Usp. Thomas S. Kuhn, *Struktura znanstvenih revolucija*, str. 44-45, 119, 184-185; Marina Novina, *Suvremena kozmologija i filozofija: treba li kozmologija filozofiju?*, Naklada Breza, Zagreb 2019, str. 47-56.

[86]Horkheimer precizno opisuje završni oblik novovjekovnog razvoja odnosa čovjek-priroda: "Kao krajnji ishod toga procesa imamo – na jednoj strani – sopstvo, apstraktni ego lišen svake supstancije osim svog pokušaja da preoblikuje sve na nebu i na zemlji u sredstvo za svoj opstanak, i – na drugoj strani – praznu prirodu degradiranu na obično gradivo, puku tvar koju treba svladati, bez ikakve druge svrhe osim same tê vladavine." Max Horkheimer: *Kritika instrumentalnoga uma*, str. 71.

[87]Usp. Romano Guardini, *Konac novoga vijeka*, Verbum, Split 2002.

se "osvećuje", unutar i oko čovjeka njemu samom, a to se ne može nazvati napretkom.[88] Istovremeno, kako smo naznačili, događa se suprotan trend, misaona antiteza: nakon Descartesa u filozofiji se *ego* pokušava ponovo ujediniti s prirodom. U Fichtea sinteza subjekta i objekta dosiže vrhunac, ali na način da ego tiranizira prirodu beskrajno potvrđujući svoje sebstvo pa "cijeli svemir postaje oruđe ega."[89] Obje tendencije nastavljaju se do u kasno 20. stoljeće.

Srž problema otkriva pronicljiva analiza Martina Heideggera (1938.); budući da je bit novovjekovne znanosti opredmećenje svijeta (i prirode i povijesti, cjeline bića),[90] čovjek po prvi put postaje subjektom (*sub-jectum*), u temelju svega ležećim. Svijet na taj način postaje ljudska slika. Problematičnost *slike svijeta* (*Weltbild*) koju Heidegger uviđa sastoji se u svođenju prirode na *sliku* kao na istraživački preparat koji postaje izračun. To znači da sve biće koje nije predstavljivo na taj način ostaje u tami odsutnosti:

> "Gdje dolazi do slike svijeta, zbiva se bitna odluka o biću u cjelini. Bitak se bića traži i nalazi u predstavnosti bića. No gdje se god biće ne izlaže u ovom smislu, ne može ni svijet doprijeti u sliku… (…) Istraživanje raspolaže bićima, kad ih ono može bilo proračunati u njihovu budućem toku bilo izračunati ih naknadno kao prošlost. U računanju unaprijed postavlja se tako reći priroda, u računanju natrag povijest. (…) Ovo se opredmećivanje bića vrši u predstavljanju, koje cilja na to, da biće pred sebe dobavi tako, da čovjek računar može postati siguran a to znači izvjestan bića."[91]

Heideggerova je prešutna pretpostavka da načelno postoji neki alternativni pogled, koji izmiče subjektivizmu znanstveno-tehničke civilizacije, u kojem svijet nije slika, nego to što jest. Ovdje, naprotiv, čovjek "prevodi biće sebi u sliku". Time je utrt put do *svijeta kao volje i predodžbe* (A. Schopenhauer, 1819.), a onda i kao *volje za moć* (F. Nietzsche, 1901.). Tu moć možemo razumjeti kao gigantsku moć suvremene tehnike kojoj je svojstveno da stvara *privid proračunljivosti*. Tu se događa paradoks tehnike: navodna proračunljivost svojim golemim razmjerom proizvodi ono "neproračunljivo" koje čovjek doživljava kao nešto golemo i nadmoćno što njime upravlja kao neminovno i ne može se kontrolirati, kako precizno iznosi Heidegger.

> "Gigantsko je štoviše ono, po čemu kvantitativno postaje vlastitom kvalitetom a time istaknutom vrstom velikoga. (…) No čim ono gigantsko u planiranju i proračunavanju i ustanovljavanju i

[88]Horkheimerova sumnja u napredak sažima se u sljedećem: "Mjesto da izgubi svoj značaj kao povlastica, spekulativna misao se posve ukida – a to se teško može nazvati napretkom. Istina da je u tome procesu priroda izgubila svoju sposobnost da ulije strahopočitanje, svoje qualitates occultae, ali, posve lišena prigode da govori kroz duše ljudi čak i iskrivljenim jezikom tih povlaštenih skupina, priroda čini se da se sveti." Max Horkheimer, *Kritika instrumentalnoga uma*, str. 74-75.

[89] Usp. *isto*, str. 78.

[91] Martin Heidegger, *Doba slike svijeta*, str. 18; 21.

osiguravanju preskače iz kvantitativnog u vlastitu kvalitetu, gigantsko i ono što se prividno dade do kraja i u svako vrijeme proračunati postaje upravo time neproračunljivo. Ovo postaje nevidljivom sjenom, koja posvuda pada preko svih stvari otkad je čovjek postao subjektom a svijet slikom."[92]

Možemo zaključiti: novovjekovna znanost cilja na poboljšanje ljudskoga stanja u čemu su joj posredni ciljevi predvidivost prirode i kontrola nad njom. S porastom moći, međutim, događa se tragična antiteza: golema moć suvremene tehnike pokazuje se nepredvidivom i izmiče kontroli te čovjek biva uhvaćen u njezinu logiku kao sudbinu. Pokušat ćemo podrobnije razraditi vidove toga fenomena da bismo ukazali na potrebu za integrativnom paradigmom mišljenja i orijentacijskoga znanja.

I.5 Paradigmatski nova situacija: etički problem

U jeku rasta znanstveno-tehničke civilizacije odnos čovjeka i prirode postaje paradigmatski nov. To je najbolje rasvijetlio Hans Jonas u ključnom djelu *Princip odgovornost. Pokušaj jedne etike za tehnološku civilizaciju* (1979). Jonas tvrđuje da su sva etička promišljanja prije rapidnoga razvoja tehnologije u 20. st. bila bitno neprimjerena suvremenoj situaciji. Etička situacija konsitutivno je *nova* jer novi su modaliteti moći. Logika inherentna tehničkoj moći povratna je sprega – promjenom prirodnoga okoliša u umjetni, ukidanjem razlike između grada i prirode, čovjek je prisiljen činiti daljnje tehničke prilagodbe tehniziranog okoliša. S razvitkom novih tehnoloških mogućnosti, moć eksponencijalno raste te zahvaća cijeli ekosustav i buduće naraštaje, a neki mogući zahvati imaju *ireverzibilan* karakter (prvenstveno suvremenoga genetskog inženjerstva i biotehnologije);

"Tome što čovjek danas može da učini, a onda, u neodoljivom vršenju toga što može, biva prisiljen da to i dalje čini, tome nema ničeg sličnog u prošlom iskustvu."[93]

Bit je ljudskog djelovanja, dakle, izmijenjena. Zbog nečuvenog dosega na cjelinu života, nova etika, koju situacija zahtijeva, neće moći biti antropocentrička kao niti odgraničena na usko *ovdje i sada*. Budući da su ljudske zajednice i biosustavi budućnosti zahvaćeni *sadašnjim* tehnološkim djelovanjem, etička promišljanja moraju uzeti u razmatranje i živi svijet budućnosti, buduće generacije. Jonas zato zaziva jednu *heuristiku straha* koja će dovesti do nove *etike straha, etike budućnosti, etike odgovornosti*. Nova vrsta tehnoznanstvenoga kauzaliteta koji dohvaća budućnost i novo tehnološko znanje, koje ima sve veću moć, proporcionalno impliciraju veću odgovornost. Štoviše, *predviđajuće* znanje zaostaje za suvremenim znanstveno-tehnološko znanjem. Znanje stoga

[92] *Isto*, str. 13.
[93] Hans Jonas, "Predgovor", u: *Princip odgovornost: pokušaj jedne etike za tehnološku civilizaciju*, Veselin Masleša, Sarajevo 1990, str. 7.

dobiva ključnu ulogu u etici, ne samo kao znanje o prirodi, nego i kao *znanje neznanja*: treba priznati neznanje o budućnosti[94]. Jonas dovodi misao do krajnjih implikacija te zaključuje da treba predvidjeti mogućnost nepovratnoga razaranja čovjeka; ta mogućnost doziva i omogućuje novu etiku. Budući da moć suvremene tehnologije ima kolektivni i kumulativni karakter, subjekt nove etike nije pojedinac, nego kolektivni izvršilac, što implicira promjenu bîti politike u novoj etičkoj odgovornosti: etika mora prodrijeti u politiku[95]. Uzevši sve njezine momente u obzir, Jonas zaključuje da tehnika ima utopijski karakter; upravo zbog nesrazmjerne moći koju stvara, nije etički neutralna, nego zaziva odgovornost. Međutim, za to se prvo moraju utvrditi metafizički principi. Ako se do uzleta novovjekovnog mišljenja smatralo se da cjelina zbilje ima atribut umnog,[96] onda se temeljni suvremeni etički problem, koji Jonas prepoznaje, korijeni u sljedećem: ako ljudski um jedini postavlja svrhe i vrijednosti, a nema ih *objektivnih* u prirodi, ništa ga moralno ne obvezuje u ponašanju spram prirode. To znači da nema objektivnoga utemeljenja etičke odgovornosti. Prvo, dakle, treba u nečemu utemeljiti normativnu tvrdnju *da uopće treba da bude ljudi na svijetu* i da treba biti neljudskih živih vrsta. Zatim treba pobiti dvije moderne dogme – *da nema metafizičke istine* i *da nema puta od bitka do trebanja*.[97] Treće što mora pokazati jest da "prirodna znanost ne iskazuje cijelu istinu o prirodi" što znači da i filozofija ima što reći.[98] Kako bi se to moglo, smatra Jonas, utemeljenje treba potražiti usprkos "pozitivističko-analitičkom otporu suvremene filozofije"[99], i to prizivanjem metafizike. Tek će ona omogućiti jednu novu etiku, primjerenu duhu vremena odnosno krizi znanstveno-tehničke civilizacije, o čemu dalje promišljamo u radu.

Jonas nije jedini mislilac koji je točno domišljeno i logički dosljedno razjasnio srž etičkoga problema u kontekstu krize tehnoznanstvene civilizacije te naznačio misaone putove za njegovo rješenje.[100] Uzevši u obzir sve vrijedne misaone uvide s kojima smo se susreli, možemo reći da postoje tri sinergijske točke, tri uvida oko kojih se svi oni okupljaju.

---

[94] *Isto*, str. 22-23.
[95] *Isto*, str. 25.
[96]Predprosvjetiteljsko razumijevanje svijeta detaljno raščlanjuje Max Horkheimer u *Pomračenju uma* (1947.) u kojem kritizira promašeno prosvjetiteljstvo. Usp. Max Horkheimer, *Pomračenje uma*, Veselin Masleša, Sarajevo 1989.

[97] Hans Jonas, *Princip odgovornost*, str. 69.
[98] *Isto*, str. 24.
[99] *Isto*, str. 8.
[100] V. primjerice zbornik radova: Dieter Birnbacher (ur.), *Ökologie un Ethik*, Reclam, Stuttgart 2001. Među njima se posebno ističu prilog Roberta Spaemanna *Technicshe Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik* (str. 180-207) i Dietera Birnbachera *Sind wir für Natur verantwortlich?* (str. 103-140). V. također Jürgen Habermas, *Budućnost ljudske prirode: na putu prema liberalnoj eugenici?; Vjerovanje i znanje*, Naklada Breza, Zagreb 2006.

Prvi utvrđuje da rascijep subjekta (čovjeka) i objekta (prirode, kojoj i čovjek fizički pripada) dovodi do nasilja nad prirodom: "nasilje nad prirodom i civiliziranje čovjeka idu ruku pod ruku"[101]. Iz toga se rađa nepovjerenje u znanost, posebno u primijenjenu znanost – tehniku.[102]

Drugi utvrđuje da spomenuto nasilje dohvaća i samoga čovjeka; on postaje vlastiti eksperiment, instrument odnosno razmjenska roba tehnoznanstvenoga kapitala. To dovodi do krize onoga "biti čovjek" odnosno krize "čovjeka kao čovjeka."[103]

Treći utvrđuje da je tehnoznanstveno društvo bitno fragmentirano društvo. Uništenje intersubjektivnosti tj. zajedništva dovodi do nelagode izoliranog pojedinca koji kao takav ne može ostvariti svoje "biti čovjekom".[104]

I.6 Prema odgovornosti: rehabilitacija metafizike i nova filozofija prirode

Kako utemeljiti odgovornost prema prirodi vrijednosno neutraliziranoj i ispražnjenoj od normi? Kao što je Jonas naznačio, predsuvremene su etike po svome karakteru *prezentne*, ukorijenjene u sada i ovdje – kako antičke teleološke etike, tako i Kantova etika dužnosti, a traži se budućnosna etika. Nova etika mora biti bitno okrenuta budućnosti, smatra Jonas, ali ne poput sekularne eshatologije koja žrtvuje *sada živuće* za utopijsku budućnost.[105]

Treba se nakratko vratiti na odnos čovjeka i prirode. Čovjek je dio prirode kojoj se suprotstavlja i koju podčinjava pa Jonas konstatira da tehnička moć predstavlja *prijetnju onom specifično ljudskom*, "nepovredivosti njegovog [čovjekova, op. M.K.] svijeta i njegovog bića". To međutim, pretpostavlja ideju jedne ljudske prirode i ljudskog stanja (*l'humaine condition*) koju dobar dio suvremene filozofije odbacuje.[106] Drugim riječima, dok "kržlja čovjekov pojam o sebi", na tlu desturirane metafizike nije moguće izgraditi novu etiku[107]. Za to je potrebno nekoliko važnih ontologijskih koraka.

Budući da ništa nije samorazumljivo, prvo treba dokazati da uopće treba biti ikakvih bića, pa i onda i čovjeka i cjeline živih vrsta. Jonas nudi zanimljiv dokaz: bivstvujućem se barem u principu može

---

[101] Tonči Matulić, *Metamorfoze kulture*, str. 110.
[102] Hans Jonas, *Princip odgovornost*, str.15.
[103] Tonči Matulić, *Metamorfoze kulture*, str. 107.
[104] Vittorio Hösle, *Filozofija ekološke krize*, str. 50-51.
[105]Hans Jonas, *Princip odgovornost*, str. 20-44.; Hrvoje Jurić, *Etika odgovornosti Hansa Jonasa*, str. 69-106.
[106]Na temeljima kulturne antropologije razvio se kulturno-antropološki relativizam koji tvrdi da čovjek nema stabilnu prirodu koju je moguće ontološki opisati; njegove se postavke dobro uklapaju u transhumanistički pogled. To je posljedica rascijepa subjekta i objekta, o čemu ćemo još promišljati u radu.
[107] Etici mogu dati temelj ili religijsko vjerovanje ili metafizika. Metafizika je posao uma, oko kojeg se um može i treba potruditi. Usp. Hans Jonas, *isto*, str. 71.

pripisati vrijednost, a ono Ništa ne može se aksiološki odrediti; sposobnost da se uopće ima vrijednost i sāma je jedna vrijednost po sebi, što dokazuje da je bitak apsolutno vrijedan; zato mogućnost vrijednosti treba egzistirati. Postojanje ima apsolutnu prednost pred nepostojanjem.[108]

Drugi je potreban korak *ideja čovjeka* koja proizlazi iz apsolutnog bitka. Na neki način, dobro uviđa Jonas, to što je priroda proizvela biće koje ugrožava cjelinu živog – čovjeka – paradoks je.[109] Za to je zaslužan emancipirani praktični razum. Čovjekova konstitucija i položaj u kozmosu prije tehnoznanstvenog doba smatran je konstantnim; sada je i sām predmet *technē*.

> "Danas, u obliku moderne tehnike, *techne* se pretvorila u beskrajnu težnju ka napretku vrste, u njezin najznačajniji poduhvat, u čijem je napredovanju ka sve većim stvarima, napredovanju koje neprestano prevazilazi sebe samo, pokušano da se sagleda poziv čovjeka, i čiji uspjeh maksimalnog gospodarenja nad stvarima i nad samim čovjekom izgleda kao ispunjenje njegovog određenja."[110]

Mit o prometejskom napretku vrste, o *pravom čovjeku* koji tek treba doći pokazuje se kao iluzija; Jonas upućuje žestoku kritiku utopijskomu mišljenju o čovjeku[111]. Tehnika se iz sredstva preobražava u cilj, *homo faber* postavlja se iznad *homo sapiens*[112]. Kao najviše čovjekovo dobro razumije se moć – stalno tehničko samonadilaženje bez umske svrhe. Ako bioethnologija dovede do tipološke promjene čovjeka, nemamo razloga nadati se da će to biti popraćeno moralnim usavršavanjem, smatra Jonas. No kako prvo dokazati, da bi se utemeljila jedna etika odgovornosti, da čovječanstva uopće *treba* biti? Jonas imperativ izvodi iz ideje čovjeka koja je dio učenja o bitku. Bitka općenito treba biti, kao što je već dokazano, a ljudskog bitka pogotovo jer (pored toga što se samopotvrđuje kao i svaki drugi oblik života) jedino on može postavljati svrhe. Jedino je čovjek slobodan činilac i jedino on može biti odgovoran[113]. Utoliko čovjekova "samoobvezna transcedentna *mogućnost* koju egzistencija mora održavati otvorenom" potvrđuje čovjekovu ontološku obvezu samoočuvanja: "mogućnost da postoji odgovornost je ta odgovornost koja je ispred svega drugog."[114]Stoga je to, da ljudi bude, prva zapovijed svake moguće etike. No treba li se uzdržati od biotehnoloških zahvata u ljudsko biće? Prema Jonasu, eksperiment s ljudskom konstitucijom stranputica je zato što čovjekova prava svrha

---

[108] *Isto*, str. 75.
[109]Taj uvid ruši Aristotelovu teleologiju cjeline, do čega je Jonasu stalo, no Aristotel po svoj prilici nije mogao predvidjeti napredovanje tehnoznanstvene civilizacije do točke sveopće ugroze.
[110] Hans Jonas, *Princip odgovornost*, str. 24-25.
[111]*Isto*, str. 308-309.
[112] *Isto*, str. 232.
[113] *Isto*, str. 143.
[114] *Isto*, str. 144.

da bude slobodan – izrastanje čovjeka u nezakržljaloj čovječnosti”[115]znači očuvati dramu moralnoga odlučivanja. Kantov imperativ Jonas zato ovako preoblikuje:

> “Djeluj tako da su učinci tvog djelovanja podnošljivi s permanencijom pravog ljudskog života na Zemlji.”[116]

U ovom su imperativu sadržane dvije bitne bioetičke smjernice. Prva kaže da nemamo pravo odabrati nebitak idućih generacija odnosno staviti ga na kocku. Druga odbacuje meliorizam – uvjerenje da čovjeka treba poboljšati. Produljenje životnog vijeka, manipulacija gena, elektrokemijska kontrola ponašanja, neuropoboljšanje kognicije i moralno neuropoboljšanje, primjeri su koje Jonas razmatra (koji su danas svi izvedivi) i sve ih procjenjuje neispravnima. Primjeri su povrede dostojanstva osobe jer od slobodnog subjekta čine programiran sustav, uvodeći u nj nepersonalne mehanizme. Dostatnost ljudske prirode stoga je “dostatnost za istinu, vrijednosni sud i slobodu.[117] To je beskraj koji ne treba izgubiti, staviti ga na kocku, stoga je za novu etiku potreban jedan *nesebičan strah* da se to beskrajno dobro ne izgubi.

Treće, trebamo filozofiju prirode. Biosfera je sada jedno *dobro* povjereno čovjeku, no treba dokazati da u njoj objektivno postoji normativni princip koji čovjeka obvezuje. Tu Jonas uvodi osebujnu filozofsku biologiju inspiriranu Aristotelovom teleologijom: subjektivitet se ne pojavljuje odjednom, naprasno, tek u čovjeku, nego je stupnjevito prisutan u evolucijskoj skali organizama kao njihova unutrašnja svrha, kao njihovo objektivno dobro. Time je dokazana čovjekova objektivna etička obveza prema cjelini živoga i njezinoj prirodnoj konstituciji:

> “Možemo reći da taj…princip *novosti*…mora biti temperiran principom *kontinuiteta,* i to jednog sadržajnog, ne samo formalnog kontinuiteta – tako da moramo dopustiti da nas *ono najgornje, najbogatije pouči o svemu što je dolje.* (...) Time je naznačena naša pozicija. Bitak ili priroda je jedno i svjedočanstvo o sebi ostavlja u onome što *može* da proizvede iz sebe. (…) …već u najjednostavnijem zbiljskom organizmu – naime onom koji razmjenjuje materiju i koji je, kao takav, istovremeno samostalan i od potreba zavisan – ocrtavaju (se) već u predduhovnoj formi horizonti sopstva, svijeta i vremena među zapovjednim alternativama bitka i nebitka (…)”[118]

[115] *Isto*, str. 313-314.
[116] *Isto*, str. 28.
[117] *Isto*, 40-41 i 54-55.
[118] *Isto*, str. 100-101; 108.

Posebno je zanimljivo kod Jonasa što govori o etičkoj *obvezi* koja je subjektivna, a nikada o pravu koje je *subjektivno*[119]; time posebno naglašava moralne dužnosti. Jonasovoj filozofiji svrhe i vrijednosti vratit ćemo se kasnije u radu.

Preostaje još razmotriti misao Vittorija Höslea, Jonasova učenika i nastavljača, koji također razvija misao o etičkoj problematici krize, ali odabire drukčiji put. Govoreći 1991. o duhovnopovijesnim temeljima ekološke krize[120], točno određuje tri ključne sastavnice industrijskoga društva koje je iznjedrilo ekološku krizu – modernu znanost, modernu tehniku i kapitalističko gospodarstvo. Počinje od jednostavne činjenice da "se priroda, barem naizgled, takorekuć bez otpora podvrgava zahvatu moderne znanosti i tehnike.[121]" Da bi se razvila etika, smtara Hösle, treba razviti jednu primjerenu filozofiju prirode, a dosadašnji pokušaji nisu primjereni.[122] Nova filozofija prirode mora moći objasniti "zašto je, barem djelomice, moguća apriorna spoznaja prirode ... što … potvrđuje primjenjivost matematike na prirodu." Isto tako, morat će odgovoriti na pitanje zašto ljudska subjektivnost, iako pripada prirodi, "ima jedinstveno zasebno mjesto u svemiru". Hösle zato nudi smjernice istraživanja koje dovode do jedne primjerene filozofije prirode.

U prvom redu, ne treba poistovjetiti genezu prirodnih znanosti iz novovjekovne metafizike s (ne)valjanošću te metafizike.[123] Drugo, kritika koja samu sebe ne može racionalno potvrditi ne može se trajno shvaćati ozbiljno. Treće, treba razraditi filozofiju prirode koja bi odgovarala dometu i granicama moderne prirodne znanosti. Ona će morati napustiti temeljnu ideju novovjekovne teorije spoznaje da je priroda konačno čovjekova konstrukcija (1), kao i suprotstavljanje subjekta i objekta (2).[124] Pogrešno je dogmatično shvaćanje da ono što se ne može kvantificirati nema pravog bitka."[125]

Odgovor koji Hösle nudi kao teorijsko tlo objektivni je idealizam unutar kojega je priroda ontološki određena idealnim strukturama (matematikom). Nije joj ih nametnuo subjekt, već one čine njezinu bît: priroda je konstituirana idealnom sferom."[126] Na tome tragu, preporučuje razvijanje filozofije prirode u tradiciji Hegela i Leibnitza, utemeljene u racionalnoj teologiji:

---

[119] Hrvoje Jurić, *Etika odgovornosti Hansa Jonasa*, Pergamena, Zagreb 2010, str. 296-308.
[120] U knjizi "Filozofija ekološke krize" sakupljeno je pet predavanja koja je održao 1990. Godine pred Znanstvenom akademijom u Moskvi.
[121] Vittorio Hösle, *Filozofija ekološke krize*, str. 37.
[122] Teorija koja ne može objasniti silne uspjehe prirodne zanosti neuvjerljiva je, a takva je upravo Heideggerova, smatra.
[123]Za metafiziku Hösle ispravno kaže da je "jedan od najviših pokušaja vlastita samoobjašnjenja zapadnjačke racionalnosti. Iracionalističke konzekvencije uvijek su se iznova nametale kritičarima moderne prirodne znanosti od Nietzschea do Heideggera, i koliko god je u stanju nesigurnosti paradigme takva reakcija odbijanja shvatljiva, toliko ipak šteti vlastitom nastojanju." Usp. Vittorio Hösle, *Filozofija ekološke krize*, str. 38.
[124] *Isto*.
[125] *Isto*, str. 49.
[126] *Isto*, str. 39.

> "S jedne strane ona bi mogla promicati razumijevanje prirode koje bi dopustilo da se postave granice brutalnome podređivanju izvanjske, ali i unutrašnje čovjekove prirode (štete kartezijanstva u medicini su neizmjerne). No s druge strane mogla bi konkretno pokazati da pomno, čak brižno postupanje s prirodom, nipošto nije inkompatibilno s modernom prirodnom znanosti."[127]

Rezultati prirodne znanosti i tehnologije nužni su da bi se spasila priroda, smatra Hösle. Prema njemu, Heidegger je bio zanemario tu drugu struju u filozofiji prirode čija metafizika ne vodi do potpunoga obezvrjeđivanja prirode. Hösle prigovara Heideggeru da u svojoj žestokoj kritici novovjeke znanosti i tehnike – koju negira – nije obratio pozornost na drugu struju novovjekovne filozofije prirode osim baconovsko-kartezijevske; to je ona hegelovsko-leibnizovska, koja ne poriče metodu prirodne znanosti, ali ni subjektivitet prirode te prirodu ne obezvrjeđuje.[128] Ona objedinjuje prirodu kao počelo apsolutnoga bitka s prirodoznanstvenim razumom. Hösleu je ova tradicija prihvatljiva jer vjeruje da održivi razvoj nije moguće ostvariti anihilacijom tehnike i učinkovitoga gospodarstva.

Može se zaključiti da, za razliku od Heideggera, i Jonas i Hösle, zazivaju rehabilitaciju klasične metafizike jer je smatraju nužnom za utemeljenje nove etike. Dualizam, najveći problem metafizike u kojem ego-cogito sebe smatra autonomnim i suverenim subjektom, dok se priroda shvaća kao puki objekt, po Hösleu je rješiv jedino u tradiciji transcendentalne filozofije. Naime, budući da priroda stvara *subjektivitet*, on je zapravo njezina *bît*; on je njezina intrinzična vrijednost koja baš zbog toga obvezuje na moralni obzir:

> "…činjenica da priroda nužno stvara subjektivitet može se obrazložiti jedino transcedentalnom filozofijom: spoznajući da je subjektivitet nezaobilazan, izdižemo se iznad svega empirijskog; uviđamo da to empirijsko, kao priroda, ima temelj u subjektivitetu. On je bit prirode, i upravo stoga priroda se može, pa i mora pročistiti do anorganskoga, čak duhovnoga svijeta. Iz toga metafizički višega vrednovanja prirode, što se tiče druge točke, sadržaja ćudorednoga zakona, nadaje se važna korektura u odnosu na Kantovu etiku: i priroda je objekt ćudorednih dužnosti."[129]

Tako idući drugim putem, filozijom prirode objektivnog idealizma, Hösle dolazi do sličnih zaključaka kao učitelj Jonas, što potvrđuje naše uvodno opažanje – da se različitim misaonim putovima može doći do istih uvida. Upravo je na Hösleovom tragu orijentacija bochumskih filozofa Thomasa Sörena Hoffmanna[130] i Hans-Martina Sassa koji su s Antom Čovićem i interdisciplinarnim timom hrvatskih

---

[127] *Isto,* str. 48. Ovdje cilja na Leibnitzovo učenje o mogućnosti sjedinjenja *causae efficientes* i *causae finales.*
[128] *Isto,* str. 48.
[129] Vittorio Hösle, *Filozofija ekološke krize,* str. 64.
[130] Hoffmann dijelom prihvaća Jonasovu argumentaciju da biocentrizam i antropocentrizam u dijalektičkom smislu govore isto. Međutim, upućuje kritiku Jonasu za naturalističku pogrešku. Jonasova filozofska biologija, smatra Hoffmann, jedna je inačica teorije prirodnoga zakona koja kaže da je biće po sebi dobro. Jonas normativnost crpi iz činjenica, empirije o prirodi, a norma je uvijek umski pojam koji ima posla s idejom. Ideja života normativna je jer je njezina bit

stručnjaka iznjedrili koncept integrativne bioetike koji je inspirirao ovaj rad. Može se reći da je objektivni idealizam jedna od važnijih misaonih tradicija na koji se protagonisti projekta integrativne bioetike pozivaju kada govore o *europeizaciji bioetike*.[131] To je ujedno misaoni smjer koji smatramo najboljim pristupom krizi, koji je u bioetičkom smislu kompatibilan s aristotelovskom teleologijom Hansa Jonasa.

Kao završnu opasku na temu bitno novoga odnosa čovjeka i prirode, korisno se vratiti na uvodnu napomenu, da *kriza* izvorno nema pejorativno značenje. Kriza je u sebi ambivalentna, što znači da ima pozitivan potencijal. Charles Taylor posjetit će da Baconova obnova znanosti kao moći nije bila potaknuta jedino *libido dominandi*; kao što je bila poziv na iskorištavanje prirode mehanizmom instrumentalnoga razuma, tako je bila i moralni poticaj da se olakša stanje čovječanstva – to jest poziv na globalnu solidarnost.[132]

I. 7 Konstituiranje modernoga subjektiviteta: opredmećenje subjekta

Kada analiziramo opredmećenje prirode, uviđamo da se više mislilaca okuplja oko ključnog uvida: i čovjek kao prirodno biće biva opredmećen[133]. To znači da kontrola nad prirodom dovodi do kontrole nad društvom. Tehnologija, osobito današnje informacijsko-komunikacijske tehnologije, persuazijom oblikuju ciljeve pojedinca i kolektiva. "Totalitarna novovjekovna ideja", konačan cilj znanstveno-tehničke civilizacije, stvaranje je *novoga čovjeka*; već u drugoj polovini 20. st. anticipirana su i dostignuća suvremene bioethnologije i transhumanistički pokret. Budući da u novome vijeku identitet pojednica nije zadan, on postaje *Selfmade-man*.[134] Pritom i duhovna povijest čovječanstva biva opredmećena.[135]

---

autorefleksivnost. Pogrešno je što Jonas živa poima bića kao akcidente života, smatra Hoffmenn. Ipak nam se čini da Jonasov aristotelovski pojam svrhe kao istine živog bića ili vrste nije u sukobu s hegelovskom dijalektikom pa je Hoffmanova kritika možda pretjerana. Usp. Thomas Sören Hoffmann, „The Philosophical Concept of Life and its Role in the Foundation of an Integrative Bioethics", *Synthesis Philosophica* 59 (1/2015), str. 12.

[131]Osim aristotelovske i hegelovske filozofije života kao začetnici europske bioetičke misli navode se Franjo Asiški, Albert Schweitzer, Fritz Jahr, Aldo Leopold, Hans Jonas, Arne Naess i drugi mislioci. Usp. Ivana Zagorac, *Bioetički senzibilitet*, Pergamena: Znanstveni centar izvrsnosti za integrativnu bioetiku, Zagreb, str. 61-102; Hrvoje Jurić, „From a Notion of Life to an Ethics of Life", *Synthesis Philosophica* 59 (1/2015), str. 33-46.

[132] V. Charles Taylor, *Etika autentičnosti*., str. 100; 110. Hösle također izražava sličnu nadu u *Filozofiji ekološke krize*, str. 59.

[133] Usp. Jürgen Habermas, *Budućnost ljudske prirode: na putu prema liberalnoj eugenici?; Vjerovanje i znanje*, Naklada Breza, Zagreb 2006; Francis Fukuyama, *Kraj čovjeka? Naša poslijeljudska budućnost: posljedice biotehnološke revolucije*, Izvori, Zagreb 2003.

[134] Usp. Vittorio Hösle, Filozofija ekološke krize, str. 53-54.

[135]„ ... puki objektivirajući opisi socijalno realiziranih vrijednosnih sustava ne doprinose rješavanju normativnog pitanja: koji je vrijednosni sustav razumniji, moralniji? I duhovne znanosti odrekle su se odgovora na to pitanje. Nastanak moderne povijesne svijesti u mnogome odgovara genezi Kartezijeve prirodne znanosti: obje „desubjektiviziraju" svoj predmet, dopuštajući da se izobliči do „objectuma" da bi njime mogle raspolagati duhovno i tehnički. Ipak, dok se time barem anorganska priroda ne promašuje sasvim u svojoj biti, prošlost se uništava tako što se iz sugovornika od kojega bi se htjelo učiti preobražava u čisti predmet iz kojega bi se htjele dobiti informacije; doista ima neke skrivene ironije u tome

Kada govorimo o čovjekovu položaju u znanstveno-tehničkoj civilizaciji odnosno suvremenom *tehnološkom društvu,* ono se može opisati metaforom Maxa Webera kao *željezna krletka*[136]. Željezna je krletka čvrsta, udobna i sigurna, ali zarobljuje. Radi se o pomno diferenciranom, fragmentiranom društvu koje je ambivalentno u svojoj dinamici; kroz suvremnene tehnologije otvara se prostor slobode (u vidu samoizgradnje identiteta) i blagostanja, ali i moćan mehanizam kontrole – kao svojevoljno prepuštanje u privatnu sferu zatvorenih, politički apatičnih građana *skrbničkoj moći*[137] birokratizirane države i tržišta. Kako je došlo do konstituiranja modernoga subjektiviteta? Pokušat ćemo ga raščlaniti kroz četiri vida: samoopredmećenje (1), subjekt kao rastjelovljeni um (2): (samo)kritika moderne kroz problem samolegitimiranja uma (3), moderni subjektivitet i strojna tehnika moderne (4) i moralni subjektivitet modernoga čovjeka (5).

I. 8 Konstituiranje modernoga subjektiviteta: samooproizvođenje

Kako je već naznačeno, u zapadnom misaonom prostoru još od antike živi ideja nesvodivosti duha i tijela. Ona se u novome vijeku zaoštrava. Subjekt se udaljava od objekta; subjekt svoje tijelo (koje je čak i u Descartesovu dualizmu na teško objašnjiv način povezano s duhom) čini objektom. Time je otvorena mogućnost da svoju materijalnu supstanciju – tijelo, koje kasnije "usisava" i duh – opredmeti, odredi, *proizvede*. Počevši od renesansne Picove misli da čovjek, za razliku od drugih stvorova, može odrediti što želi biti[138], preko Lockeova poimanja tijela kao dijela posjeda osobe i time funkcije njezine slobode (dok je za identitet presudna svijest, a ne tijelo)[139], samoodređenje (*Selbstbestimmung*) u moderni će postati najviši etički ideal[140]. U srcu prosvjetiteljstva stoji samoproizvođenje čovjeka iz uma (koji s vremenom poprima karakter *raz-uma*), iako taj um još uvijek odražava objektivni poredak bitka i vrijednosti.[141] Iz toga će postupno izaći problem: čovjek, opredmećujući sebe, počinje se samooblikovati te naposljetku samoproizvoditi; konačno sebe – posebno svoju biološku stvarnost – doživljava kao samomu sebi strano, konkurentno biće.[142] Već kod Descartesa javlja se začetak ideje poboljšanja čovjeka (*human enhancement*), utopijska nada da bi se

---

što se ta objektivirajuća metoda , koja time promašuje subjektivitet svoje nasuprotnosti, naziva „objektivnom znanošću." Vittorio Hösle, Filozofija ekološke krize, str. 57-58.

[136] Charles Taylor, *Izvori sebstva*, str. 100. Teorija moderne kao epohe mnogo duguje klasicima sociologije; MaxuWeberu, Emileu Durkheimu i Georgeu Herbertu Meadu.

[137] Termin je Tocquevilleov. Usp. Alexis de Tocqueville, *De la Démokratie en Amérique*, Garnier-Flammarion, Paris 1981, str. 385.

[138] Usp. Giovanni Pico della Mirandola, *Govor o dostojanstvu čovjekovu*, Nova Stvarnost, Zagreb 1998.

[139] Usp. John Locke, *Dvije rasprave o vladi*, Naklada Jurčić, Zagreb 2013.

[140]Usp. Jürgen Habermas, *Budućnost ljudske prirode: na putu prema liberalnoj eugenici?; Vjerovanje i znanje*, Naklada Breza, Zagreb 2006.

[141] Usp. Immanuel Kant, "Što je prosvjetiteljstvo?", u: Pravno-politički spisi, Politička kultura, Zagreb 2000.

[142] Vittorio Hösle, *Filozofija ekološke krize*, str. 50.

razvojem medicine bolesti možda mogle potpuno ukloniti, a ljudski vijek produžiti.[143] A budući da se, osim "tijela Zemlje", vlastito tijelo i tijela drugih ljudi i neljudskih živih bića doživljavaju kao raspoloživ objekt, oblikovanje poprima proizvodni karakter, da bi konačno u neoliberalnom kontekstu postao razmjenom i trgovinom. Sa suvremenom bioethenologijom obistinjuje se ono što Johann Baptist Metz precizno opisuje kao autoeksperiment:

> "Sve se može – što dalje to više – tehnički reproducirati, na kraju čovjek reproducira i sam sebe. Čovjek je sve više samo svoj vlstiti eksperiment, a sve manje svoj vlastiti spomen.[144]"

Moguće je umjetno tj. tehnobiološki proizvesti tkiva, organe, totipotentne entitete a pretpostavlja se skora mogućnost ektogeneze tj. izum umjetne maternice.[145] Javlja se ideja da radi autonomije pojedinca ili interesne skupine treba moći donirati, razmijeniti ili unovčiti dijelove tijela, tkiva, stanične kulture.[146] Matične stanice, gamete, tkiva, embriji, organi i geni postaju predmetom skladištenja, uzgoja, uređivanja, modifikacije, najma i prodaje, što znači da dobivaju robno-razmjensku vrijednost kao izraz slobode individualnih i kolektivnih subjekata koji trguju uslugama. Sloboda znanosti i istraživanja dopunski je argument kojim se takva praksa legitimira. Ovdje se postavlja etički problem dostojanstva tijela-osobe odnosno odgovornosti, no o tome više u idućim poglavljima.[147] Treba napomenuti da mehanicističko promatranje živih bića prožima jednu snažnu i utjecajnu struju prosvjetiteljstva.[148] Mehanistički materijalizam, proizašavši iz Newtonove mehanike, pokazat će se snažnim u Juliena Offraya La Mettrija (1709. -1751.) kao materijalističko-tehnicističko viđenje subjekta i živih bića uopće: nisu tek životinje automati (*bête-machines, automata*), kao kod Descartesa, već je i čovjek stroj (*homme-machine*)[149].

---

[144] Johann Baptist Metz, *Politička teologija: 1967. – 1997.*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2004, str. 212.

[145] V. Carlo Buletti et. al., "The Artifical Womb", u: *Annals of the New York Academy of Science* 1221 (1/ 2011), str. 124-128.

[146] Usp. Michael Chen-tek Thai, "Azijski pogled na transplantaciju organa", *Medicina* 44 (2/ 2008), str. 123-128; Darko Polšek, *Sudbina odabranih*, ArTresor Naklada, Zagreb 2004, str. 29-40; Christine Straehle, "Is there s Right to Surrogacy?", *Journal of Applied Philosophy* 33 (2/2015), str. 146-159.

[147]Max Horkheimer točno interpretira samoopredmećenje čovjeka: "Potpuna preobrazba pojedinog i svakog područja bitka u polje sredstava vodi ukinuću subjekta za koji se pretpostavlja da ih upotrebljava. To daje modernom industrijalističkom društvu njegov nihilistički aspekt. Subjektivizacija, koja uzdiže subjekt, također ga osuđuje na propast. Ljudsko biće, u procesu svoga oslobađanja, dijeli sudbinu svojeg ostalog svijeta. Vladavina prirodom uključuje i vladavinu čovjekom. Svaki subjekt ne samo što mora sudjelovati u podjarmljivanju vanjske prirode, ljudske i neljudske, nego kako bi to učinio, mora podjarmiti i prirodu u sebi samome." Max Horkheimer, *Kritika instrumentaloga uma*, str. 68.

[148] Mehanicističku teoriju života zastupao je primjerice Christian Wolff (1679. – 1754.) čiji je sustav bio utjecajan sve do 19. stoljeća.

[149] Na neki način, La Mettrie svodi filozofiju na medicinu; "Ljudsko je tijelo stroj, koji sam navija svoje vlastite opruge: živa je to slika vječnoga kretanja. (…) Neka mi se prizna samo to, da je organizirana materija obdarena pokretačkim načelom, što je jedino razlikuje od neorganizirane materije (može li se ne priznati ono, što se najneospornije konstatira

I. 9 Subjekt kao rastjelovljeni um

Kako je uvidio Max Weber, osim *raščaravanja svijeta* važno je obilježje modernih društava *diferecijancija* društvenih sfera, racionalizacija i individualizam. Pojedini se društveni sustavi – znanost, religija, ekonomija, pravo – osamostaljuju, a kasnije se to događa i s podsustavima, pri čemu stručna specijalizacija pojedinog područja biva sve jača. Odvajanje subjekta od objekta usporedno je odvajanju društvenih podsustava poput znanosti, religije, etike, prava, jednih od drugih.[150] Kako dobro uviđa Habermas u svojim glasovitim promišljanima o moderni, ona nastaje u pojmovnom obzoru zapadnoga racionalizma; prvi filozof koji ju je *pojmio* bio je Hegel, od 1800. nadalje.[151] U tom vidokrugu modernu obilježava nova svijest o vremenu. Za razliku od dotadašnjih epoha, moderna se želi legitimirati iz sebe same, bez oponašanja prijašnjih epoha kao legitimirajućih uzora.[152] K tome, moderna je bitno orijentirana prema budućnosti i želi ispuniti emancipacijska očekivanja povijesti kao procesa napretka.[153] Princip moderne u Hegelovoj je interpretaciji jedno samoodnošenje subjektivnosti kao emancipacija od sebe sama:

> "Princip novijeg svijeta uopće jest sloboda subjektivnosti da se sve bitne strane koje su prisutne u duhovnom totalitetu razvijaju dolazeći do svoga prava."[154]

U skladu s time, veličina je moderne u dostizanju refleksivnosti individue[155]i autonomije uma[156], napretka u slobodi. Subjekt se distancira od objekta – prirode i sebe sama. Stoga je plod ovoga procesa i samoproizvedena *krizna* podvojenost, koja se očituje kroz već spomenute oprjeke – razdvajanja

---

očima?) i da sve u životinjama zavisi od raznolikosti ove organizacije, kao što sam to već dovoljno dokazao; dovoljno je da riješim zagonetku supstancija i zagonetku čovjeka. Vidi se, da je samo jedna u svemiru i da je čovjek najsavršenija. (...) ... su ta ponosna i tašta bića, koja se više ističu svojom ohološću nego svojim imenom ljudi, ma koliko željela da se uzdignu, zapravo samo životinje ili strojevi, koji gmižu uspravno. (...) Biti stroj, osjećati, misliti, znati razlikovati dobro od zla kao plavo od žutog, jednom riječju, biti rođen s razumom i sigurnim moralnim nagonom, i biti samo životinja, jesu, dakle, stvari, koje nisu proturječnije nego biti majmun ili biti papagaj i znati sebi pružiti zadovoljstva. (...) Tim nizom promatranja i istina postiže se to, da se za materiju veže divno svojstvo mišljenja, a da se veze ne mogu vidjeti, jer je subjekt toga atributa bitno nepoznat." Julien Offroy de Lamettrie, *Čovjek stroj*, u: Danilo Pejović, *Francuska prosvjetiteljska filozofija i odabrani tekstovi filozofa*, Nakladni zavod Matice hrvatske, 1983. str. 263-264.

[150]Max Weber, *Protestantska etika i duh kapitalizma*, Veselin Masleša, Sarajevo 1989, str. 42-69; Jürgen Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, str. 7-10.

[151]Habermas podsjeća da oko 1800. termin "modern times/ temps modernes" označava posljednja tri stoljeća, dakle razdoblje od 1500. Usp. Jürgen Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, str. 10-11.

[152] Na temelju Benjaminove interpretacije, Habermas će reći: "Ali pogled orijentiran prema budućnosti uvijek se usmjerava iz sadašnjosti u neku prošlost koja je kao *pretpovijest* povezana s našom dotičnom sadašnjošću kao lancem prolazne sudbine". Jürgen Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, str. 13-14; 18. Benjamin smatra da čovjek moderne ima povijesnu svijest; vjeruje da, za razliku od prijašnjih epoha može ispuniti očekivanja. Usp. *isto*, str. 19.

[153] Suvremeno uobličenje te spoznaje predstavlja izvrsna knjiga eseja Paula Konrada Liessmanna *Budućnost dolazi! O sekulariziranim očekivanjima spasenja i razočaranju u vezi s tim,* Alinea, Zagreb-Graz 2008.

[154] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke, Band 7*, Suhrkamp, Frankfurt am Mein 1989, str. 439.

[155] Ovu modernu tendenciju dohvaćanja sebstva i svijeta poniranjem u unutrašnji prostor, što će dovesti do shvaćanja dobroga života kao ispunjujućeg privatnoga života, Charles Taylor naziva *introspektivnošću* i prati njezinu fenomenologiju od Augustina preko Montaignea do u 20. stoljeće. Usp. Charles Taylor, *Izvori sebstva*, str. 154-452.

[156] Vrhuncem te tendencije može se smatrati filozofija sebstva Kanta i Fichtea. Usp. *Isto*, 378-382.

znanja i vjerovanja, uma i osjetilnosti, znanosti i morala, prirode i duha itd. – iz čega se rađa potreba za *filozofijom objedinjavanja*. Stoga konstituciju moderne prati kritika razdrtoga uma čija se rascijepljenost najsnažnije očituje u Kantovoj filozofiji s naglaskom na *različite*, nesvodive uporabe uma. Simptom ove kriznosti moderne, kako će utvrditi i Charles Taylor, jest *nelagoda*[157] kojom je duboko obilježen razvoj modernoga subjektiviteta. To je zapravo ono što Habermas naziva *otuđenim duhom*:

> "Iz ovoga principa [subjektivnosti, op. MK] istovremeno objašnjava [Hegel, op. MK] nadmoćnost modernoga svijeta i njegovu kriznost: on se ujedno doživljava kao svijet napretka i otuđenoga duha. Stoga je prvi pokušaj da se moderna dovede do pojma istodoban s kritikom moderne."[158]

Modernitet sadrži začudan ambigvitet – njezino se samopromišljanje pokazuje kao samokritika. Pokušaj odgovora na ovu rascijepljenost bit će Hegelova objedinjujuća filozofija apsolutnoga znanja. Teškoća koju Habermas prepoznaje u Hegelovu filozofskom sučeljavanju s modernom problem je *legitimiranja* čitavoga svijeta iz uma, tj. legitimiranje subjektivnosti iz sebe same, a izvan harmonije poretka objektivih vrijednosti koji je prije jamčila religija:

> "Tada se naime postavlja pitanje da li princip subjektivnosti i struktura samosvijesti koja u njoj prebiva dostaju kao izvor normativnog orijentiranja – da li dostaju da uopće "fundiraju" ne samo znanost, moral i umjetnost, nego da stabiliziraju povijesnu formaciju koja se odriješila od svih povijesnih obvezatnosti. Pitanje je sada da li se iz subjektivnosti i samosvijesti uopće mogu zadobiti mjerila koja su izuzeta iz modernog svijeta a koja istovremeno važe za orijentaciju u njemu, ali to znači i: za kritiku moderne zavađene sa samom sobom. Čim se to pitanje tako postavi, subjektivnost se pokazuje kao *jednostran* princip."[159]

Odgovor na pitanje postavljeno u navodu niječan je. Hegel će pokušati riješiti problem pomirenjem koje završava u insitucionalizmu države, što nije zadovoljavajuće rješenje, između ostaloga zato što se filozofija pritom odvaja od društva. Postulatom *zbiljsko je umno*, filozofija teško može biti mjesto kritičkoga preispitivanja i obnove.[160] Habermas će ponuditi vlastito rješenje pomirenja općeg i

---

[157] Usp. Charles Taylor, *The Malaise of Modernity*, Stoddart Publishing, Toronto 1993. Taylorovo djelo *The Ethics of Authenticity* (University Press, Harvard 1991) u prvom poglavlju razrađuje autorovu misao o trima nelagodama moderne kulture. Hrvatski prijevod objavljen je kao *Etika autentičnosti*, Verbum, Split 2009.

[158] Jürgen Habermas, "Svijest o vremenu moderne i njezina potreba za samoizvjesnošću", u: *Filozofski diskurs moderne*, str. 21.

[159] Jürgen Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, str. 24-25.

[160] Habermas ovako određuje Hegelov pojam moderne: "Bezuzorna moderna, otvoredna budućnosti i željna novotarija, može svoja mjerila crpsti samo iz sebe same. Kao jedini izvor normativnoga pruža se princip subjektivnosti od kojega potječe svijest o vremenu moderne same. Filozofija refleksije, koja polazi od osnovne činjenice samosvijesti, dovodi ovaj princip do pojma. Moći refleksije, primijenjenoj na samu sebe, razotkriva se, dakako, i ono negativno osamostaljenje, apsolutno postavljene subjektivnosti. Zbog toga se racionalnost razuma, koji moderna smatra svojim vlasništvom i priznaje kao jedinu obvezatnost, mora proširiti na tragovima dijalektike prosvjetiteljstva do uma. Ali kao apsolutno znanje

pojedinačnog u interubjektivnoj racionalnosti koja normativni temelj pronalazi u *općosti neusiljenog konsenzusa*.

Može se zaključiti da je okretanje intersubjektivnosti važan dio primjerenog odgovora na postavljeno pitanje, što čini Habermasovu diskurzivnu racionalnost jednim korakom prema integrativnom mišljenju. Međutim, problem i dalje ostaje: ako se sve što subjektivitet proizvodi kao očitovanje svoje slobode – znanost, moral, umjetnost – ne može legitimirati u objektivnim razlozima uma, onda jedino načelo legitimiranja ostaje društvena rasprava u kojem će kosenzus donijeti većina. Taj konsenzus ne mora imati ništa s umnim i istinitim; zato je taj put legitimiranja u filozofskom smislu stranputica. Integrativno mišljenje mora pronaći istinsko utemeljenje u jednoj primjerenoj epistemologiji i metafizici, što ćemo pokušati pokazati. Na tom putu nužno je iz moderne proći kroz postmodernu.

Put prema postmoderni kao kritici moderne otvorit će Friedrich Nietzsche. U samoj se moderni, međutim, rađaju još neke samokritike.

I. 10 (Samo)kritika moderne

Sve (samo)kritike moderne svode se na kritiku uma; ili kao totalizirajućeg polaganja prava na istinu cjeline ili kao instrumentalnoga uma koji se odvojio od sebe sama te je tako postao *pomračen*[161]. One, međutim, ne uspijevaju ponuditi alternativu umu[162]. Odustajanje od uma znači odustajanje od mogućnosti ne samo kritike, nego i univerzalizma u etici koji omogućuje zapadne građanske institucije čija je uloga ostvariti barem proceduralnu pravednost.[163]

Problem o kojem je ovdje riječ možda je najbolje analizirao Horkheimer[164]. Prema njegovoj hegelovskoj analizi, um se osamostaljuje da bi se potom rascijepio na dvije uporabe: subjektivni i objektivni um. Dok se objektivni um bavi i svrhama umnima po sebi i sredstvima, subjektivni um

---

ovaj um konačno uzima lik koji je toliko impozantan da ne samo da rješava početni problem samouvjerenja moderne, nego ga rješava previše dobro: pitanje o genuinom samorazumijevanju moderna zalazi u ironičnom smijehu uma. Jer um je sada zauzeo mjesto sudbine i zna da je svako zbivanje od bitnog značenja već odlučeno. Tako Hegelova filozofija zadovoljava potrebu moderne za samoobrazloženjem jedino po cijenu obezvređenja aktualnosti i otupljenja kritike. Na kraju filozofija oduzima svojoj suvremenosti težinu, razara interes za nju i odriče joj pozivanja na samokritičku obnovu." V. *Isto*, str. 44.

[161] Usp. Max Horkheimer, *Pomračenje uma*, Veselin Masleša, Sarajevo 1989.

[162] Primjerice, Horkheimerova i Adornova *Dijalektika prosvjetiteljstva*, kako sugerira Habermas. Naime, kritiziraju um njegovim vlastitim sredstvima; odričući se uma, odriču se kritičke teorije i mogućnosti kritike ideologije. Zato Habermas smatra da moderna u sebi ima emancipacijske potencijale koje treba razviti, na drugi način. Projekt moderne po Habermasu još nije dovršen te on ne priznaje "postmodernu" u Lyotardovu smislu, nego odustajanje od moderne naziva neokonzervativizmom. Usp. Jürgen Habermas, "Moderna – nedovršen projekt", *Politička misao* 46 (2/2009), str. 96-111.

[163] Time se Habermas sukobio s prvim misliocem koji filozofijski tematizira postmodernu, J. F. Lyotardom, o čemu više u idućim poglavljima.

[164] V. Max Horkheimer, *Zum Begriff der Vernunft. Festrede bei der Rektoratsübergabe der Johann Wolfgang Goethe-Universität am 20. November 1951*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1989.

bavi se usključivo primjerenošću postupaka ciljevima koji se prihvaćaju, a da se ne preispituju. Subjektivni um u moderni prevladava. Time je izvršena funkcionalizacija uma; subjektivni um koji vlada formalizirani je ratio, instrumentalni razum. Ako nema mišljenja o biću kao takvom, onda nema ni ciljeva koji bi bili umni po sebi. Krajnja je točka prosvjetiteljstva "propadanje umnosti i ekspanzija subjektivnosti" odnosno "pomračenje uma".[165] Kao jamstvo važenja ne pojavljuje se više legitimirajuća metateorija, nego *konsenzus stručnjaka*,[166] s čime bi se složio Habermas, smatrajući da je dobro da pojedini diskurzi imaju autonomiju te se legitimiraju vlastitim pravilima. No, problem legitimiranja ostaje jer smisleni razlozi legitimiranja ne mogu biti nego umni razlozi. Posmoderna će proglasiti legitimiranje i nemogućim i suvišnim, no to je korak dalje (samo) kritike moderne.

I. 11 Moderni subjektivitet i tehnološki mit

Osim pitanja autolegitimacije uma, u moderni se kao velika tema (samo)kritike vremena javlja i diskurz o tehnici. *Homo faber*[167] postaje dominantan u sprezi s *homo oeconomicus*. Tehnika zadobiva središnje mjesto u drugopoimanju i samopoimanju, pa i samoodređenju čovjeka. Moderno doba bitno se definira preko povratne sprege između novovjekovne prirodne znanosti i tehnike; istraživanje matematizirajuće prirodne znanosti u eksperimentu ovisi o tehnici, a primjena u tehnologiji biva ishodom toga istraživanja, što rađa novim tehničkim inovacijama.[168] Neosporan je doprinos tehnike poboljšanju životnoga standarda. Međutim, i sam pojam *poboljšanja* otkriva se kao dvoznačan. S jedne strane, u tehnici se prepoznaje trijumf ljudskoga duha kao slobode. Nastaje *tehnološki mit*, nada da će tehnika ispuniti čovjekov povijesni san o izbavljenju od tegoba zemaljskih napora i nedaća. U moderni se tako razvija tehnologijska soteriologija – nada u oslobođenje od teškoga fizičkog rada i oskudice, koja arhetipski pripada *condicio humana*, ali i nadilaženju ograničenja krhkoga tijela, možda čak i njegove prolaznosti (krionika, kiborgizacija, transhumanizam). S druge strane,

---

[165] Usp. Max Horkheimer, *Kritika instrumentalnoga razuma*, str. 283-284.

[166] Da bi se shvatio novovjekovni problem uma, treba prvo vidjeti koji i kakav um podrazumijeva novovjekovna prirodna znanost. Kako je već naznačeno, to je rastjelovljeni kartezijanski um. Prema J. F. Lyotardu, ono što bitno razlikuje novovjekovnu znanost od prethodne je što ona legitimiranje vlastite istinitosti ne traži više u ishodišnom Božjem transcedentnom autoritetu (kao što još čini Descartes, op. M.K.), nego "prihvaća da su uvjeti istinitog, to jest pravila znanstvene igre imanentni istoj, da pravila mogu biti utemeljena samo u okviru rasprave koja je i sama već znanstvena, i da nema drugog dokaza da su pravila ispravna osim kada o njima postoji slaganje stručnjaka."

[167] Izvorno je značenje izraza "homo faber" „čovjek kovač", u širem smislu, „čovjek radnik, korisnik alata, rukotvorac". Termin se poljavljuje u latinskim sentencijama i u talijanskih humanista a ponovo se aktualizira u 20. stoljeću. Usp. George Kubler, *The Shape of Time: Remarks on the History of Things*, Yale University Press, New Heaven 1962.

[168]Usp. Werner Heisenberg, *Promjene u osnovama prirodne znanosti. Šest predavanja; Slika svijeta suvremene fizike*, Kruzak, Zagreb 1998; Werner Heisenberg, *Fizika i filozofija*, Kruzak, Zagreb 1997; Martin Heidegger, *Die Frage nach der Technik* (1953.), Gesamtausgabe. 1. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 7, Vortrage und Ausatze, str. 7-36, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000; Vittorio Hösle, *Filozofija ekološke krize*; William Barrett, *Death of the Soul: From Descartes to Computer*, University Press, Oxford 1987; Tonči Matulić, *Metamorfoze metafizike*, str. 466-507.

sveprožimni utjecaj znanstveno-tehničkoga na život stvara tehnicistički mentalitet koji seže u sva područja života tehnizirajući čovjekov odnos prema samome sebi, što uviđaju mnogi mislioci različitih tradicija. Čovjek se osjeća pritisnutim sve složenijim upravljanjem sustavima opremljenih novim uređajima (koji obećavaju veću jednostavnost rukovanja!), ubrzanjem životnog tempa i manjkom vremena (iako promotori tehnologije obećavaju više slobodnoga vremena!). Osim što stroj pohranjuje sve više onoga što je prije pamtio čovjek i preuzima sve veći dio njegova rada, danas već možemo govoriti o robotizaciji ne samo medicine, nego i brige za starije osobe, seksualnosti itd. Naposljetku, utjecaj suvremene tehnike potpuno transformira poimanje ljudske tjelesnosti i samu tjelesnost.[169]

Treba se ipak vratiti promišljanju o strojnoj tehnici moderne. Čudesnom dijalektikom, tehnika se osamostaljuje i uvjetuje čovjeka:

> "Ono jednom započeto uzima nam iz ruku zakon djelovanja, a dovršene činjenice koje je stvorio taj početak kumulativno postaju zakon njegovog nastavljanja. Pa i ako dođe do toga da mi "uzmemo u ruke našu evoluciju", ona će izmaći iz ovih ruku upravo zato što je ona preuzela u sebe svoj poticaj te, više nego igdje, ovdje vrijedi da, iako smo slobodni da učinimo prvi korak, mi već kod drugog i kod svih koji slijede postajemo sluge."[170]

Kao što je već spomenuto, moderna se uloga tehnike bitno razlikuje od antičke. Na temelju analiza Heideggera, Jonasa i Höslea, iz današnje perspektive razumijemo njezine specifičnosti pa navodimo istaknutih jedanaest obilježja. Tehnika predstavlja krajnju etapu modernoga projekta opredmećenja prirode kao objekta. U suvremeno doba, digitalni prostor ukida linearnost vremena i zakonitosti fizičkoga prostora u korist simultaniteta.[171] Tehnika se razvija velikom brzinom, samodograđuje se na temelju ulaznih podataka, primjerice slaba umjetna inteligencija o čijoj se mogućnosti *odlučivanja* već spekulira.[172] Ima golemu izvedbenu moć, s moralno pozitivnim i negativnim potencijalom. Moć tehnoznanosti raste brže od znanja o njezinim dalekosežnim, pa i ireverzibilnim učincima.[173] Ima utopističke razmjere te najavljuje promjenu cjeline čovjekova svijeta života.[174] Iz sredstva se preobražava u (samo)svrhu; ima kumulativni učinak i povratnu spregu. Mijenja percepciju stvarnosti i međuljudskih odnosa u smjeru instant-fabrikativnosti. Denaturalizira prirodu i dehumanizira

---

[169] U tom je smislu poznato Marxovo shvaćanje tehnologije kao dvoznačne; čimbenika bilo otuđenja bilo slobode, ovisno o političkom kontekstu. Usp. Amy E. Wendling, *Karl Marx on Technology and Alienation*, Palgrave Macimillan, London 2009.
[170] Hans Joans, *Princip odgovornost*, str. 54.
[171] Usp. Srećko Gajović, Ana Lydia Svalastog, *Navigating Knowledge Landscapes*, Medicinska naklada, Zagreb 2018.
[172] Sandro Skansi, „Umjetna inteligencija i kompatibilizam: mogućnost postanka slobodnoga uma u determiniranom tijelu", *Filozofska istraživanja* 35 (3/2015), str. 407-414.
[173] Hans Jonas, *Princip odgovornost*, str. 42.
[174] Hans Jonas, *isto*, str. 41.

čovjeka. Ima karakter sekularne soteriologije i eshatologije, što implicira utopističku ideologiju koja je lažna svijest. Izmiče kontroli ponašajući se kao moć koja po naravi *raste*. Iznevjerava obećanje koje daje u tehnološkome mitu. Svojstven joj je implicitan stav: sve što je tehnički izvedivo, moralno je dopustivo. Ne može sama riješiti probleme koje stvara.

Kao rezime, ključna je meta kritike moderne tehnike *otuđenje*[175] čovjeka od prirode i od sebe samoga putem tehnike. Martin Heidegger, jedan od njezinih najoriginalnijih kritičara[176], već u spisu *Doba slike svijeta* upozorava da je jedna od glavnih briga suvremenog doba nesrazmjerna veličina i moć moderne tehnike u odnosu na predmodernu *techne*.[177] Međutim, *bit* tehnike za Heideggera *nije ništa tehničko*. U antičkome horizontu, tehnika nije samo sredstvo za postizanje određene svrhe, nego je vrsta proizvođenja (*poiesis*), koje je opet otkrivanje bitka odnosno njegova istina (*aletheia*, otkrivenost). Moderna tehnika, za razliku od antičkoga shvaćanja, ima karakter *postave* (*Ge-stell*). Kao takva, ona je nastavak i dovršenje zapadnjačke metafizike koja se temelji na rascijepu subjekt-objekt koji je ujedno *zaborav bitka*[178]. Postava znači po-stavljenost, pred-metnutost, po-predmećenost, što u Heideggerovoj interpretaciji pokazuje bitnu povezanost između tehnike i tradicionalne metafizike, koja se temelji na predočujućem mišljenju. Postava je povezana s *ostavom* – oslobađanje energije služi njezinom skladištenju; priroda biva raspoloživa. Takvo *izazivanje* prirode prema Heideggeru stvara *opasnost*. Ta je opasnost privid da sve što jest postoji jedino kao čovjekova tvorevina.[179] Heidegger pritom ne misli (samo) na opasnost od ekološke ili nuklearne katastrofe, nego i na opasnost otuđenja čovjeka od istine bitka. Još radikalnije; situacija moderne tehnike pripada *usudu* čovjekova povijesnog bitka koji karakterizira *opasnost*. Heidegger pritom paradoksno navodi

[175] Pojam otuđenja ima korijene u teksovima G. W. F. Hegela, J. J. Rousseauea, J. Lockea, A. Smitha i L. Feuerbacha, prije nego što ga je razradio K. Marx. Usp. Amy E. Wendling, *Karl Marx on Technology and Alienation*, str. 13-37.
[176] Usp. Martin Heidegger, *Die Frage nach der Technik*; Martin Heidegger, *Doba slike svijeta*, str. 13; "Gigantska moderna tehnika iznevjerava vlastito obećanje te, upravo zahvaljujući sofisticiranoj kontroli koju obećava, sama postaje veličina koje se ne može kontrolirati."

[178] Uvid razlaže Gianni Vattimo u *Kraj moderne*, str. 167.
[179]"Otkrivanje, koje vlada modernom tehnikom, ima značaj stavljanja u smislu izazivanja. Ono se zbiva tako da se u prirodi skrivena energija oslobađa, kao oslobođena transformira, transformirana akumulira, a akumulirana opet raspodjeljuje i tako raspodijeljena opet prenosi. … To naručeno za ispostavu otkrivanje može se dogoditi samo ako čovjek sam već jest izazavan na to da oslobađa prirodne energije. Ako je čovjek na to izazvan, tako postavljen, ne pripada li onda i on, još izvornije negoli priroda, toj "ostavi"? … Vlada li, međutim, usud na način postave, onda je on krajnja opasnost. Ona nam se pokazuje u dva vida. Čim ono neskriveno jednom više čovjeka ne ide kao predmet, nego isključivo kao "ostava", a čovjek je unutar toga bespredmetnoga još samo postavljač/ naručilac "ostave", ide on samim rubom litice, onamo naime, gdje on sam ima da bude uzet još samo kao "ostava". Međutim, upravo se tako ugroženi čovjek kočoperi kao gospodar Zemlje. Time se širi stav, da sve što sreće postoji samo ako je njegova napravina. Taj jav proizvodi krajnje varljiv privid. Po njemu izgleda da čovejk posuda susreće još samo sebe sama. … Čovjek, međutim, ne sreće danas uistinu baš nigdje sebe sama, tj. svoju bit." V. "Pitanje o tehnici", u: Martin Heidegger, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja: rasprave i članci*, Naprijed, Zagreb 1996, str. 230-232-239.

tajnovit Hölderlinov stih iz himne *Patmos*, što je često kasnije navođeno mjesto u bioetičkim razmatranjima mogućeg odgovora na krizu znanstveno-tehničke civilizacije i ekološku ugrozu:

"Wo aber Gefahr ist, wächst (Ali gdje postoji opasnost, raste)

Das Rettende auch. (i ono spasonosno.)"[180]

Što je to spasonosno koje trebamo "gajiti u njegovu rastu" nije jasno, ali Heidegger daje naslutiti da se ono krije u umjetnosti. Na kraju svoga spisa o biti tehnike zaziva nadu u "ono spasonosno" govoreći pritom o umjetnosti kroz "mogućnost da se divljanje tehnike posvuda preustroji, da jednoga dana, kroza sve tehničko, bit tehnike bitstvuje u stjecaju istine."[181] O ovom će vidu mogućnosti suvremene tehnike posebno biti govora u daljnjem dijelu ovoga rada koji govori o kreativnom mišljenju.

Možemo zaključiti da se Hösleova kritika Heideggerova stava o tehnici, iako daje vrijedne uvide, čini pretjeranom. Heidegger, naime, ne odbacuje tehniku, nego poziva na zapitanost o njezinoj biti.[182] To je jedna od najvažnijih današnjih zadaća mišljenja.

I. 12 Tehnika i tehnologija: sekularna eshatologija

Dok je tehnika područje ljudske djelatnosti, tehnologija je znanost o tehnici. Ta se dva naziva često uspotrjebljavaju kao istoznačnice, a čini se i da bi tehnologiju valjalo razumjeti kao posvemašnje tehniziranje zbilje.[183] Razvitak moderne tehnike, kako smo vidjeli, ima kumulativni učinak i stvara povratnu spregu, uvodeći dalekosežne situacije koje dosadašnje iskustvo nije poznavalo, za koje etički nije pripremljeno.[184] Čovjek kroz tehniku prevladava, reproducira i proizvodi samoga sebe, te u tome pronalazi svoje krajnje određenje. Jonas dobro primjećuje: čovjek se pritom nada da će tehničkim napretkom do kraja razviti svoje mogućnosti – a u suvremenom transhumanizmu to eksplicitno naviješta kao *i željeno i neizbježno* – reprogramirati i transformirati, te kroz to osloboditi samoga sebe *od sebe*. U tom je smislu zanimljiva podudarnost Jonasovih riječi i transhumanističkoga manifesta i Transhumanističke deklaracije:

---

[180] *Isto*, str. 246.

[181] *Isto*.

[182] *Isto*, str. 238.

[183] V. Ljiljana Šarić, Igor Čatić, "Raznoznačnost naziva tehnika i tehnologija", *Mehanizacija šumarstva* 23 (3/ 4;1998), str. 157-162.

[184] "U prikazu koji on sam o sebi održava – programatorska predstava koja njegov aktuelni bitak isto tako određuje koliko ga i odslikava – čovjek je sada sve više proizvođač onoga što je proizveo i izvršilac onoga što može da učini – a najčešće onaj koji priprema ono što će ubrzo biti u stanju da učini. Ali ko je to "on"? Nije vi ili ja: to je kolektivni izvršilac i individualni čin ti koji ovdje igraju ulogu; i to je mnogo više neodređena budućnost nego savremeni prostor djelovanja koji daje taj relevantni horizont odgovornosti." Hans Jonas, *Princip odgovornost*, str. 24-25.

"Danas, u obliku moderne tehnike, *techne* se pretvorila u beskrajnu težnju ka napretku vrste, u njezin najznačajniji poduhvat, u čijem je napredovanju ka sve većim stvarima, napredovanju koje neprestano prevazilazi sebe samo, pokušano da se sagleda poziv čovjeka, i čiji uspjeh maksimalnog gospodarenja nad stvarima i nad samim čovjekom izgleda kao ispunjenje njegovog određenja."[185]

„Inteligencija želi biti slobodna, ali posvuda je u okovima. Zatočena je biologijom i njezinom neizbježnom oskudnošću. Biologija nalaže ne samo vrlo ograničeno trajanje, smrt i slabo zadržavanje pamćenja, nego i ograničenu brzinu komunikacije, prijevoza, učenja, interakcije i evolucije. Biologija nije bit čovječnosti. Čovjek je korak u evoluciji, ne i njezin vrhunac. Egzistencija prethodi esenciji. Čovjek je proces, a ne entitet. (…) Svijest je funkcija inteligencije, a ne mozga. Nije nužno ograničena na supstrat (biologiju).[186]

„Na čovječanstvo će u budućnosti duboko utjecati znanost i tehnologija. Predviđamo mogućnost širenja ljudskog potencijala ovladavanjem starenjem, slabljenjem kognitivnih funkcija, nedobrovoljnom patnjom i našom ograničenosti na planet Zemlju. Vjerujemo da potencijal čovječanstva u glavnini još nije ostvaren. (…) Mogući su scenariji koji vode do čudesnih i neizmjerno vrijednih poboljšanja stanja čovječanstva. Priznajemo da se ono suočava s ozbiljnim rizicima, osobito zlouporabe novih tehnologija. Mogući su realistični scenariji koji vode do gubitka svega, ili gotovo svega, što smatramo vrijednim. (…) Pobornici smo ideje da se pojedincima dopusti širok osobni izbor oblikovanja vlastita života. To uključuje uporabu tehnika koje bi se mogle razviti radi potpomognutog pamćenja, koncentracije i mentalne energija; terapije radi produljenja života; tehnologije reproduktivnih izbora; postupke zamrzavanja pokojnika i mnogo druge modifikacije čovjeka i tehnologije poboljšanja.[187]

Već na prvi pogled, zanimljivo je u kojoj se mjeri posljednja dva ulomka poklapaju s Jonasovim predviđanjem. Filozofsko oko već u prvoj rečenici *Manifesta* otkriva poznatu rečenicu iz Rousseauova *Društvenog ugovora*[188], da bi se nekoliko rečenica dalje tekst eksplicitno pozvao na Sartrea tj. krilaticu francuskoga egzistencijalizma: *Egzistencija prethodi esenciji*[189]. Projekt tehnološkog preobražaja čovjeka pokreće ideja slobode; budući da tehnologija pruža nadu u nadilaženje fizikalno-biloških ograničenja a time i u apsolutnu slobodu, u cijelom *Manifestu* prisutan

[185] *Isto.*
[186] *Transhumanistički manifest*, https://www.singularityweblog.com/a-transhumanist-manifesto/, pristupljeno 18.10. 2019.
[187] Ovo je ulomak posljednje inačice Tranhumanističke deklaracije iz 2009. https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/ Pristupljeno 18.10. 2019.
[188] „Čovjek se rađa slobodan, a posvuda je u okovima." V. Jean-Jacques Rousseau, *Društveni ugovor*, Školska knjiga, Zagreb 1978, str. 94.
[189] Jean-Paul Sartre, *Egzistencijalizam je humanizam*, Veselin Masleša, Sarajevo 1964, str. 8.

je prometejski zanos. Egistencijalistički credo pritom služi kao utemeljenje ključnih teza da je *čovjek proces* i da *svijest nije nužno ograničena na mozak* kao zadanost. U *Deklaraciji* se, međutim, eksplicitno izražava oprez: budući da je tehnologija usmjeriva i u dobro i u zlo, autori priznaju da neki scenariji mogu dovesti do onoga čega se prema Jonasu i treba pribojavati: do gubitka konstitucije čovjeka koja jedina omogućuje slobodu i, time, do svega što smatramo vrijednim. Međutim, u Manifestu je prisutna i kvazikozmička ideja evolucije, u kojoj je čovjek tek jedna stanica razvoja, što znači da je on uhvaćen u njezinu *nužnost*: kako onda tehnološka autometamorfoza može biti čin slobode? Autor Manifesta time je (možda nehotice) zahvatio u dijalektičku prirodu slobode: sloboda je moguća tek po nužnosti ograničenja onoga *biti čovjek*.[190] Za razliku od Manifesta, koji kaže da je transhumanistički scenarij nešto što čovjek odabire radi slobode, Deklaracija počinje autoritativno proročki: nema sumnje da će u budućnosti *condicio humana* biti transformirana tehnologijom. Tu nema govora o slobodi izbora, tako će biti jer tako mora biti. To je ilustracija fenomena „self-fulfilling prophecy"[191], samoostvarujuće proročanstvo, kojim se diskurz tehnologije neprestano služi: opća tehnologizacija je neizbježna, zato joj se moramo prilagoditi, a to znači *slobodno* ju odabrati ne kao najbolji nego kao *jedini mogući* izbor. U transhumanističkoj ideji tako imamo posla s jednim ukidanjem slobode radi slobode, odnosno s negativnom utopijom, koje je važan dio eshatologija: obećanje spasenja koje će se ostvariti kada nastupi ono krajnje – tehnometamorfoza. Na mjestu gdje je u religijskom vjerovanju blaženo gledanje Boga a u marksističkoj slici povijesti besklasno društvo, ovdje je neograničena sloboda tehno-svijesti odvezane od biologije. Naravno, pritom ostaje mnoštvo problema i neodgovorenih pitanja.[192]

Nećemo ulaziti u sva ta pitanja, ali ćemo se još dotaknuti tehnologije kao sekularne eshatologije. Njezinu nabolju filozofsko-teološku analizu na hrvatskom govornom području donosi Tonči Matulić; na nju ćemo se osvrnuti.[193] Novovjekovni epistemološki obrat, u kojem tehnika igra važnu ulogu, doveo je do antropološkoga tj. etičkoga obrata; Francis Bacon smatrao je znanost odgovornom za blagostanje tijela, a vjeru za blagostanje duše. Ta se ideja međutim postupno izvrće u "monizam blagostanja" jer se blagostanjem počinje smatrati jedino materijalno blagostanje, a odgovornom za

[190] Hans Jonas, *Princip odgovornost*, str. 118-122.
[191] Usp. Konrad Paul Liessmann, *Budućnost dolazi! O sekulariziranim očekivanjima spasenja i razočaranju u vezi s tim*, str. 27-44.
[192] Čak i ako pretpostavimo da je moguće nešto kao „umjetna inteligencija", ostaje problem isprepletenosti kognicije s emocijama i, općenito, emocionalnosti; ona je nužno vezana uz materijalno i krhko tijelo.

[193]Usp. Tonči Matulić, *Metamorfoze kulture*, str. 466-507; Tonči Matulić, "Religija i tehnika", Filozofska istraživanja 23, (1/2003), str. 7-32; Tonči Matulić, "Genetics as New Creation. Some Theological Reflections", *Synthesis Philosophica 19* (1/2004.), str. 259-272.

blagostanje jedino tehnika. Transcedencija uzmiče pred imanencijom; opremećenjem prirode u novovjekovnoj ekperimentalno-matematičkoj prirodnoj znanosti čija je i pretpostavka i ishod tehnika, istina prirode postala je veličinom koju proizvodi tehnika. Kao ono istinito može važiti samo ono tehnički posrednovano. Formula koja vrijedi glasi: "tehnika je ta koja čini istinu"[194]. Takva jedna tehnoepistemologija dominira mentalitetom znanstveno-tehničke civilizacije. Problem je, naravno, što tehnika ne može ispuniti obećanje koje joj se pripisuje.

Naime, tehnika se stavlja u službu ideje napretka, no taj je napredak shvaćen jedino kao povećanje materijalnoga blagostanja, a zanemaruje se *smisao* i nematerijalne vrijednosti općenito. Pritom se pojavljuje eshatologija – ideja o krajnjem blagostanju, i soteriologija – ideja o spasu od propasti. One obje izvorno potječu iz teologije i očekuju spasenje od Boga, što ima i etički karater. Međutim, moderna sekularna tehnoeshatologija i tehnosoteriologija,[195] odvojene od teologije, gaje isto očekivanje – blagostanje i spasenje – od tehnike. Najbolji je pokazatelj toga fenomena upravo suvremena biotehnologija s eugeničkim i transhumanističkim projektima. Očekivanje se, međutim, pokazuje iznevjerenim, utopijskim obećanjem jer čovjek ne može živjeti samo od materijalno-tehničkog blagostanja;

> "nema života bez smisla. Nema smisla bez svrhe. Nema svrhe bez vrednota. Nije dovoljno ponuditi ljudima [tehnička, op. T. M.] sredstva za život."[196]

Drugi je važan etički problem, kao što je s oprezom naznačeno i u samoj *Transhumanističkoj deklaraciji*, što se u govoru o tehnici pojavljuje ideja etički neutralne tehnoznanosti. U ime autonomije i neutralnosti prirodne znanosti i njezine primjene, tehnika biva odvojena od etike. Logična je posljedica toga da *sve tehnički izvedivo postaje etički dopustivo*[197], što provocira odgovor bioetike.

Možemo zaključiti: znanstveno-tehnička civilizacija odcijepila je tehniku od etike, da bi se tehnika ponovo – u transhumanizmu – najradikalnije povezala s idejom transcendencije, i to kao tehnoeshatologija. Suvremena sekularna tehnoeshatologija pokazuje vlastitu lažnost u sljedećem:

---

[194]"Naime, odjednom se pojavilo to da istina više uopće nije apriorna veličina koju valja istražiti, otkriti, nego je istina postala aposteriorna veličina koju tek treba konstruirati pomoću znanstvenih hipoteza koje same proizvode objektivnost naravi (prirode), kao i njezinu tehničku raspoloživost koja onda naknadno uvjetuje i potvrđuje pretpostavljene znanstvene hipoteze. Time se dolazi do, koliko bolnijega tolkio istinitijega zaključka: tehnika je ta koja čini istinu." Tonči Matulić, *Metamorfoze kulture*, str. 484.

[195]Paul Konrad Liessmann u svojoj zbirci eseja pokazuje da se spasenje u suvremenom društvu pokušava ostvariti na razne načine – pa i putem utopijskih očekivanja od obrazovanja. To, međutim, završava razočaranjem. Usp. Paul Konrad Liessmann, *Budućnost dolazi! O sekulariziranim očekivanjima spasenja i razočaranju u vezi s tim*, str. 109-123.

[196] Umberto Galimberti, *Psiche e techne*. *L'uomo nella età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999, str. 316-19.

[197] Tonči Matulić, *Metamorfoze metafizike*, str. 482.

utopijskom idejom slobode kao neograničene slobode izbora u kojoj se onda ukida sloboda, samoostvarujućim proročanstvom koje stavlja ljudski duh u ropski položaj onoga koji *mora* prihvatiti sve tehnološke inovacije i redukcijom čovjekova blaženstva na isključivo materijalno blagostanje posredstvom tehnike, bez smisla i bez istinske transcedencije. Time je uništena mogućnost jedne etike koja bitno ovisi o nužnosti i ograničenjima ljudskog bića, u kojem je tek moguća sloboda djelovanja i vrlina. Time se tehnoeshatologija pokazuje kao ideologija. U ime stvaranja jednog megauma, transhumanizam se pokazuje bezumnim.

Dodatni je problem mit o tehnoznanosti kao etički neutralnoj: dva svjetska rata u 20. st., među ostalim, jasno su pokazala da tehniku rabe konkretni pojedinci i skupine s konkretnim moralnim orijentacijama ili dezorijentacijama. Zaključujemo da tehnika po sebi nije neutralna, nego je sredstvo a ne (samo)svrha te je nužan njezin dijalog s etikom.

I. 13 Tehnika i vrijeme: iz moderne u postmodernu

Važno je istaknuti još jedan vid moderne strojne tehnike, a to je odnos prema vremenu. Obećanje je promotora tehnike da će stroj zamijeniti čovjeka te mu omogućiti slobodno vrijeme, dokolicu potrebnu za bavljenje slobodnim vještinama kao što su jezik, umjetnost, filozofija. Kako smo spomenuli, to se obećanje u potpunosti iznevjerava; tempo života ubrzava se, tehničko-ekonomski kotač proizvodnje i potrošnje sve se brže okreće pri čemu se količina kružeće energije u sustavu povećava. Poslovično je iskustvo suvremenoga čovjeka tehnički najrazvijenijih društava da *nema vremena*. Umjesto da njime raspolaže odnosno *ima* ga (kao što je obećano), on se s vremenom počinje utrkivati. Otvaranje slobode onemogućeno je stalnim povećanjem složenosti okoline i zahtjeva stavljenih pred pojedinca. Sloboda konzumacije sve raznolikijih tehničkih mogućnosti jedina je sloboda koja raste, ali su sadržaji konzumacije sve siromašniji jer se temelje na tehničkoj reprodukciji;[198]

> "Dok pojedinac nestaje pred aparatom što ga poslužuje, bolje je opskrbljen nego ikada.[199]"

[198] "Što je kompliciraniji društveni, ekonomski i znanstveni aparat čijem je posluživanju sistem produkcije već odavno priredio tijelo, to su siromašniji doživljaji koje još može imati. Eliminiranje kvaliteta, njihovo preračunavanje u funkcije zbog racionaliziranih načina rada, iz znanosti se prenosi u doživljajni svijet naroda, pa ih tendencijelno opet pretvara u vodozemce. (…) Iako čovječanstvo ne može više zastati u svojem bijegu od nužnosti prema napretku i civilizaciji, a da prit ome ne napusti i samu spoznaju, ono ipak više ne misli da su zidovi podignuti protiv nužnosti (…) polog i jamstvo buduće slobode." Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dijalektika prosvjetiteljstva: filozofijski fragmenti*, Veselin Masleša, Sarajevo 1989, str. 48-51.

[199] *Isto*, str. 10.

U postmoderni će dominanta tehnike postati još dalekosežnija. Glavni teoretičar postmoderne, Jean Francois Lyotard, reći će da spajanjem znanosti i tehnike nastaje ogroman aparat tehnoznanosti, čija je glavna značajka sinteza prostora i vremena te derealizacija stvarnosti; u njemu se paradigme znanja brzo proizvode i smjenjuju.[200] Utjecaj tehnike radikalan je budući da je postmodernom subjektu iskustvo uglavnom medijski, dakle tehnički posredovano. Standard stvarnosti postaje privid, o čemu će više riječi biti u idućim poglavljima. Vidjeli smo da je krajnja točka razvoja suvremene tehnike moment u kojem čovjek samoga sebe proizvodi kao tehničkoga čovjeka, emancipirana od ograničenja krhkog tijela, što kulminira u transhumanizmu. Postoji nada da će tehnički čovjek, čovječanstvo kao *cyber-čovjek*, biti oslobođen ne samo oskudice, socijalnih razlika, represije spola i roda[201], nego i postići besmrtnost umrežavanjem svijesti u računalnu megasvijest koju nagovješćuju *Big Data*. Pritom se čovjek samopoima kao algoritam.[202] U tom smislu, moderan čovjek opsjednut je budućnošću i – zahvaljujući tehnicizmu – njezinim predviđanjem i kontrolom. Stanje sreće kao "neprestane ushićenosti" pokazuje se imperativom[203]. Međutim, takva budućnosna očekivanja spasenja od tehnike dovode do razočaranja te stoga doprinose *kriznosti* svoga vremena.

Razočaranje dolazi od gubitka sebstva: subjekt koji ispunjenje čovjekove konačne svrhe očekuje u utopijskoj tehniziranoj budućnosti, vjerujući u napredak kao metafizički princip, propušta ozbiljavati svoju svrhu kao psihofizičkoga bića sada i ovdje, u vremenu i u zajednici u kojoj se nalazi. Također, čovjek koji je svoje pamćenje i mišljenje povjerio stroju, odrekao se autonomije i ispraznio je svoj spoznajni aparat od sadržaja te se načelno odrekao kritičkoga mišljenja. Čovjek koji svoje bliske i društvene odnose pokušava graditi u virtualnom, *impersonalnom* tehničkom prostoru, odrekao se autentičnih emocija i zbiljskih odnosa. Naposljetku, čovjek koji se odnosi prema svijetu jedino posredstvom tehnike poništava vlastitu tjelesnost, a *duh* i *osoba* mogući su jedino u jedinstvu s tijelom. Može se reći da takav čovjek nije *tu-bitak*, nego tehnobitak kao *izvan-bitak*; on nije pri sebi niti kod sebe.[204]

Govor o tehnici završavamo napomenom da na ugroze tehnoznanosti kao simptome krize u drugoj polovini 20. st. reagiraju građanski pokreti[205], kao što se osnivanje prvog etičkog komiteta 1962.

---

[200] Jean Francois Lyotard, *Postmoderna protumačena djeci: pisma 1982-1985*, Naprijed, Zagreb 1990, str. 113; Jean Francois Lyotard, "Logos i tehne, ili telegrafija", *Frakcija* 8 (4/1997), str. 82-85.
[201] Igor Marković (ur.), *Cyberfeminizam*, Centar za ženske studije, Zagreb 1999.
[202] Yuval Noah Harari, *Homo Deus: kratka povijest sutrašnjice*, Fokus komunikacije, Zagreb 2017, str. 342-360.
[203] Pascal Bruckner, *Neprestana ushićenost. Esej o prisilnoj sreći*, Društvo hrvatskih književnika, Zagreb, 2001.
[204] Misao Sörena Kierkegaarda iz djela *Ili-ili*, na koju upozorava K. P. Liessmann, kaže da je najnesretniji onaj čovjk koji „uvijek odsutan od samog sebe, on sebi nikada nije nazočan. Ali odsutan se očito može biti ili u prošlosti ili u budućnosti." V. Konrad Paul Liessmann, *Budućnosti dolazi!*, str. 159.
[205] Pritom mislimo na antinuklearni i ekološki pokret. Usp. Rachel Carson, *Silent Spring*, Penguin Books, London 2000; Ivana Zagorac, *Bioetički senzibilitet*, Pergamena: Znanstveni centar izvrsnosti za integrativnu bioetiku, Zagreb 2018.

nakon izuma uređaja za dijalizu smatra prvim progovaranjem bioetike o jednom etičkom problemu tehnički uznapredovale medicine: oboje pokazuje da tehnoznanost ne može sama rješavati probleme koje stvara, nego je nužna suradnja civilne svijesti i humanističkih i društvenih znanosti. Time se otvaraju vrata integrativnom mišljenju i pluriperspektivnoj integrativnoj bioetici.

Naposljetku, promišljanje o tehnici ima dva moguća zaključka; da tehniku treba u potpunosti odbaciti te se okrenuti životu u pred-tehničkom, pred-industrijskom okolišu[206] ili da je treba prihvatiti i učiniti od nje saveznika u održivoj preobrazbi znanstveno-tehničke civilizacije[207]. Zaključujemo da nismo osuđeni na tehniku niti na transhumanu tehniziranu budućnost, te da njezino korištenje treba dovesti pred prosudbu uma. Također, smatramo tehniku dobrim sredstvom na putu prema održivoj znanosti i sanacijama štete koju je namrijelo bezumno korištenje tehnike.

I.14 Moralni subjektivitet modernoga čovjeka

Za utemeljenje etike i bioetike nužno je uputiti pogled u moralnu situaciju vremena. Kako se povijesno oblikovao moderni moralni subjektivitet i kakva mu je današnja dinamika, u opsežnoj je i temeljitoj studiji istražio Charles Taylor[208]. Njegova promišljanja poslužit će nam kao polazišta vlastitih. Započinjemo s Taylorovom intuicijom: tko smo, ovisi o tome kako se orijentiramo u moralnome prostoru. Razvoj modeniteta paradoksalan je i njegov je karakter ambivalentan; težeći prema emancipaciji, doveo je do suptilnog sužavanja slobode. Istražujući povijesne izvore suvremenih moralnih orijentacija, Taylor pronalazi dvije bitne mogućnosti: jedna je ideja da se moralne vrijednosti izvode iz svrhovitog, umnog poretka stvarnosti, a druga da čovjek iz vlastitog *sebstva* (bilo ono um, razum ili osjećajnost) izvodi vrijednosti i norme[209]. Prva ideja podrazumijeva objektivni poredak bitka, kozmički red ontičkog logosa. Druga ideja vodi prema subjektivizmu; ona u novome vijeku prevladava, da bi doživjela procvat u moderni. Već od antike, a još više u novome vijeku, u načinu čovjekova samopoimanja događa se pomak prema *introspektivnosti* koji će dovesti do *internalizacije* moralnoga izvora u sebstvu.[210] Javlja se važna ideja da *trebamo postati ono što već*

---

[206] Takvo stajalište zastupa Tomislav Markus u djelu *Ekologija i antiekologija: kasna tehnička civilizacija i mogućnosti radikalnog ekologizma*, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb 2004.

[207] Takvo stajalište izražavaju Hans Jonas i Vittorio Hösle u prethodno navedenim djelima.

[208]U *The Malaise of Modernity* i *Izvorima sebstva* Taylor se bavi konstituiranjem modernoga identiteta. *U Etici autentičnosti* više se bavi suvremenim postmodernim subjektom tj. njegovim moralno-etičkim profilom. Taylor rijetko i nerado upotrjebljava pojam *postmoderna*; kao predstavnik tzv. kanadskoga idealizma koji mnogo duguje francuskoj i njemačkoj fenomenologiji i hermeneutici.

[209] Prvu zastupaju Aristotel, na njegovu tragu Toma Akvinski i Hans Jonas, a druga linija mišljenja prati slijed Platon-Augustin-Anselmo-Descartes-Kant. Postoje, naravno, pokušaji sinteze kao kod Hegela.

[210]Taj se pomak može pratiti od Augustina do Michaela de Montaignea, preko Deascartesa, Rousseaua, Lockea, sve do Herdera. U Augustina put do Boga vodi kroz vlastitu refleksivnu nutrinu, Rousseau inzistira na kontaktu sa samim sobom kroz *osjećaj postojanja* koji je pouzdan moralni vodič, a Herder će reći kako svatko ima autentičan način postojanja, vlastitu *mjeru*. V. Charles Taylor, *Etika autentičnosti*, str. 33-35.

jesmo, što je upisano u pojedinca kao njegov autentičan oblik života. Postupno, samoodređujuća i samoodgovorna sloboda, shvaćena kao autonomija, postaje moralni ideal. Kako je već spomenuto, prema Tayloru, u tom je procesu Descartes imao odlučujuću ulogu razumjevši subjekt kao "rastjelovljeni razum": *čovjek jest, a ne treba tek postati* razum oslobođen tijela, što sugerira da čovjek sebe iskrivljeno vidi.[211]. Istovremeno, moderni je kartezijanski subjekt uvijek samosvjesno racionalno biće – usredišteni subjekt. On je locus rasuđivanja.[212] Vrijednosno, dakle, moderni subjektivitet ima i negativan i pozitivan vid. Prvo ćemo promišljati o negativnom, zatim o pozitivnom, da bismo na kraju izveli sintetički zaključak vezan uz utemeljenje integrativnoga mišljenja i bioetike.

Problem je što poimanje subjekta kao autonomnog, izoliranog pojedinca, "punktualnog sebstva", izmješta čovjeka iz konteksta prirode, međuljudskih odnosa i polisa u kojem stasa. Umjesto u aristotelovskoj zajednici, njegov se moralni identitet oblikuje bitno *iznutra*. Takvom subjektivizacijom procesa modernizacije, u kojem ono moralno pripada unutrašnjem događanju, a vanjsko su znanost i tehnika, dolazi do proširenja instrumentalne racionalnosti. Pod instrumentalnom racionalnošću Taylor podrazumijeva "vrstu racionalnosti kojoj pribjegavamo kada kalkuliramo najekonomičniju primjenu sredstva za određenu svrhu. Maksimalna učinkovitost, odnos troška i rezultata, njezino je mjerilo uspjeha."[213] Kao što je već naznačeno, ako subjekt nije ukorijenjen u poredak umne, svrhovite prirode u kojoj otkriva vrijednosti, onda on vrijednosti može jedino *postaviti* iz sebe. I dok u racionalističkoj tradiciji moralne norme postavlja um, tradicija koja naglašava *osjećaj*[214]odvaja ethos od uma. Naposljetku, u zrelom modernitetu, moralna norma biva nešto indvidualno – stvar osjećaja, osobne preferencije, ukusa, estetskoga; prešutni emotivizam postaje glavna etička orijentacija. To u konačnici znači da nije moguće javno – umno – voditi dijalog o ispravnom i neispravnom: moguće je jedino raspravljati funkcionalnim, instrumentalnim razumom – o najučinkovitijim sredstvima, ne o svrhama. U tom se smislu javlja karakteristična *nelagoda* izoliranog subjekta. U suvremenom weberovskom moralnom prostoru pojedinci su atomizirani i mobilni – njihovi su susreti, odnosi i pothvati sve više provizorni i funkcionalni. Pritom je duboko pogrešna ideja – kako dobro uviđa Taylor i niz drugih mislilaca (među najznačajnijima Habermas) – da čovjek svoj izvorni moralni put – *autentičnost* – može ostvariti sam, rastjelovljen od konteksta

[211] Emfaza je moja. Usp. *isto*, str.108.
[212] Važna ideja društvene jednakosti nastat će upravo na ideji da su svi ljudi racionalna bića. Ideja *Bildunga* koja će krajem 18. st. okupiti članove humboldtovskog sveušilišta kao zajednice racionalnih koji se vježbaju u prosuđivanju proizlazi iz prve ideje.V. Bill Readings, *Sveučilište u ruševinama*, Meandarmedia, Zagreb 2016, str. 222-223.
[213] Charles Taylor, *Etika autentičnosti*, str. 10.
[214]Uporišta etičkog emotivizma pronalazimo u misli J. J. Rousseau, Lorda Shaftesburyja, F. Hutchesona, D. Humea, u novijoj filozofiji R. M. Harea, G. E. Moorea, kao i u postmodernista poput R. Rortyja. Horkheimer će, iako iz potpuno druge tradicije, upozoriti da se već u razvijenome novom vijeku ethos odvaja od uma i tumači kao osjećaj (*moral sense*). To tumači kao znak početka odvajanja morala od uma, posebice *javne uporabe uma*, u čemu se slaže s Taylorom.

prirode i zajednice.[215] U tom smislu utjecajan utilitarizam preferencija griješi u redukciji morala na subjektivni, proračunljivi interes – ne uzimajući u obzir dobro koje se konstituira iz komunitarnosti, *onkraj sebstva*.

S jedne strane, razvoj moderniteta donio je oslobođenje od zadanih identitetskih uloga; s druge strane, donio je i gubitak šire vizije života. Sloboda shvaćena kao neovisnost i (neograničena) sloboda izbora ima paradoksnu posljedicu povećanja kontrole; pojedinac postaje ravnodušan prema javnom dobru, izručuje se *skrbničkoj moći*[216] države jer nema etosa zajedništva. Čovjek modernih demokracija sklon je težiti k "petits et vulgaires plaisirs"[217] (sitnim i svagdašnjim zadovoljstvima, op. M.K.) jer nema umnog, zajedničkog diskursa o svrsi i dobru – metanarativa. Različiti mislioci različito imenuju ovaj fenomen: „permisivno društvo“, „ja-generacija“, kultura narcisoidnosti[218] itd. Korijen je uvijek isti: vladavina instrumentalnoga razuma – oblika razmišljanja koji traži učinkovitost i tehnici svojstvenu funkcionalnost. Ona je legitmna kada je primjerena stvari, ali pokazuje se neprimjerenom kada se radi o skrbi za čovjeka i druga živa bića – u medicini, socijalnom radu, odgoju i obrazovanju, očuvanju živih vrsta itd. Taylor upozorava da nas instrumentalni razum ne može potaknuti na skrb o neizlječivo bolesnim i hendikepiranim osobama, nerođenima i novorođenčadi s oštećenjima; u naravi je kalkulantske racionalnosti proglasiti ih beznadnim slučajevima na koje ne treba trošiti snagu.[219] Također, birokratiziranost i tehniziranost društvenoga svijeta vodi do sve veće kontrole, prilagodbe i težeg opiranja dehumaniziranom i ekološki neodrživom načinu života[220]. Raščlanjujući moralnu situaciju vremena, Taylor sažima problematične vidove moderniteta kao tri karakteristične

---

[215] U svojoj kritici emotivizma Taylor se pridružuje Alasdairu C. MacIntryu koji ju daje u drugom i trećem poglavlju najpoznatijega djela *Za vrlinom: studija o teoriji morala* (Kruzak, Zagreb 2002). Habermas također u svojoj teoriji komunikativnog djelovanja inzistira na zajedinčarskom karakteru mišljenja i moralne orijentacije, ali, za razliku od Taylora, polazi od pretpostavke da aktere uspostavlja jezik pa oni nisu subjekti u punom smislu riječi. Usp. Charles Taylor, *Izvori sebstva*, str. 524.

[216] De Tocequevilleov termin, na što upućujemo u prethodnim potpoglavljima rada.

[217] Usp. Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, University Press, Harvard 2003., str. 4.

[218] Taylor navodi sljedeće kritičare emotivizma ispunjenja: Allana Blooma (*The Closing of the American Mind*, Simon i Schuster, New York 1987) Daniela Bella (*The Cultural Contradictions of Capitalism, Basic Books, New York 1987*), Christophera Lasha (*The Culture of Narcissism American Life in An Age of Diminishing Expectations,* W.W. Norton, New York 1991 i *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times*, W.W. Norton, New York, 1985) te Gillesa Lipovetskog (*Doba praznine: ogledi o savremenom individualizmu,* Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad 1989). Usp. Charles Taylor, *Etika autentičnosti*, str. 20.

[219]Pojam “instrumentalni razum” skovao je Max Horkheimer. Taylor instrumentalni razum razumije kao vrstu racionalnosti kojoj pribjegavamo kada kalkuliramo najekonomičniju primjenu sredstava za određenu svrhu. Maksimalna učinkovitost, odnos troška i rezultata, njezino je mjerilo uspjeha.” Charles Taylor, *Etika autentičnosti*, Verbum, Split 2009, str. 10. Također: Charles Taylor, *Izvori sebstva*, str. 532.

[220]“Tipičan su primjer toga velike poteškoće koje imamo u zaustavljanju čak i vitalnih prijetnja našim životima do ekoloških katastrofa, kao što je smanjenje ozonskoga omotača. Društvo koje je strukturirano oko instrumentalnoga razuma nameće velik gubitak slobode – i pojedincima i skupinama – budući da ove sile ne oblikuju samo naše životne odluke. Individualni životni stil također se teško održava protiv struje. Primjerice, cjelokupna osmišljenost nekih modernih gradova jest takva da otežava život bez automobila, posebice tamo gdje je javni prijevoz ukinut u korist osobnoga automobil.” Charles Taylor, *Etika autentičnosti*, str. 14-15.

„nelagode“[221]: individualizam, primat instrumentalnoga razuma i, iz ovih dvaju proizlazeću, društvenu kontrolu odnosno nevoljkost građana da se angažiraju u političkom odlučivanju. U konačnici, ove pojave impliciraju gubitak smisla, pomračenje ciljeva i gubitak slobode. U pozadini je prešutna pretpostavka da – budući da moralne norme nisu izvodive iz zajedničkog uma ili ontičkog logosa prirode – sama činjenica da je neka opcija *slobodno izabrana* čini taj moralni izbor valjanim. Međutim, emotivizam i njemu svojstven “tihi relativizam” pokazuje se neodrživim jer cirkularno zaključuje i uklanja vlastite pretpostavke. Jedino na pozadini objektivnih vrijednosti moguće je jedan izbor proglasiti boljim i učiniti ga vlastitim. K tome, etika plutajućeg uma tj. utilitarizam preferencija donosi visoke standarde pravičnosti i dobrohotnosti, ali ti su standardi puke procedure jer se ne pozivaju ni na koju *ideju dobra*. Tako se pokazuju sadržajno šupljim. Za nj je karakteristična moralna orijentacija neke vrste, kako Taylor kaže, „individualizma osobnoga ispunjenja“ koji se usredotočuje isključivo na sebstvo, ispuštajući iz vida realitete koji ga nadilaze, kao što su kozmos, priroda, društvo ili transcendencija;

> “To je liberalizam neutralnosti. Jedna od njegovih temeljnih postavka jest da liberalno društvo mora biti neutralno u pitanju toga što tvori dobar život. […] Čak i osjećaj da značenje moga života proizlazi iz toga što je on izabran – slučaj u kojemu je autentičnost ustvari utemeljena na samoodređujućoj slobodi – ovisi o shvaćanju da neovisno o mojoj volji postoji nešto uzvišeno, odvažno i stoga značajno u oblikovanju mojega vlastitog života.”[222]

Naprotiv, svaka etika subjektivnosti odnosno *etika autentičnosti* podrazumijeva objektivno dobro. *Autentičnost* kao samoodgovorno izabran moralni habitus, moralni je senzibilitet modernoga subjekta i kao takav jedini zamisliv. Autentičnost podrazumijeva moderno traganje za moralom koji neće biti naslijeđen od autoriteta, nego uz koji će slobodno pristati vlastiti um i osjećajnost. Ona podrazumijeva *obvezanost na iskrenost i vjernost samom sebi*. Međutim, “tihi relativizam”[223] u ime autentičnosti, u kojem su sva značajna pitanja potisnuta u privatnu sferu a izbor je jedino što legitimira moralnu

[221] Taylorov termin *malaise*, koju je Dafne Vidanec prevela kao *nelagoda*, može se prevesti i kao *bolest*.

[222] *Isto*, str. 22-44. U originalu tekst glasi: “One of its basic tenets is that a liberal society must be neutral on questions of what constitutes a good life. […] Even the sense that the significance of my life comes from its being chosen - the case where authenticity is actually grounded on self-determining freedom - depends on the understanding that independent of my will there is something noble, courageous, and hence significant in giving shape to my own life.” U: Charles Taylor, *Ethics of Authenticity*, str. 17-39.

[223] Iz opće pretpostavke subjektivizma vrijednosti slijedi i glavna slabost relativizma: “…stvari nemaju značenje po sebi, nego zato što ljudi sude da ga imaju – kao da bi ljudi mogli odrediti što je značajno, bilo odlukom ili možda nehotice i protiv volje, jednostavno osjećajući tako. To je suludo. Ne mogu jednostavno odlučiti da je najznačajnija stvar migoljiti nožnim prstima u toplu blatu. … Vaše osjećanje da je nešto tako ne može nikada biti dostatan temelj da bi se vaše mišljenje prihvatilo jer vaš osjećaj ne može *odrediti* što je značajno. Tihi relativizam samorazara.” Charles Taylor, *Etika autentičnosti*, str. 42.

odluku, predstavlja kapitulaciju uma koja čini etiku nemogućom.[224] Jedino je umom, dakle mišljenjem, dijalogom i argumentacijom, u sferi sebstva i u javnoj sferi, moguće utemeljiti solidarnu, održivu etiku modernoga društva;

> „…sliku o tome kakav bi bio bolji i viši način života, gdje „bolji" i „viši" nisu definirani onim što slučajno želimo ili trebamo, nego nude standard onoga što bismo trebali željeti."[225]

Opisani negativni trendovi samo su jedno lice modernoga subjektiviteta tj. kulture autentičnosti, zapravo njegove devijacije[226]. Autentičnost, osim objektivne vrijednosti, zahtijeva i samoodgovornost. Nasuprot vrlo kritičnim misliocima spram mlađe obrazovane generacije[227], koju navodno ne zanima opće dobro nego je obilježena relativizmom kao moralnim svjetonazorom, iako protivnik relativizma, Taylor ističe pozitivan vid etike autentičnosti. On se sastoji upravo u spomenutoj *obvezanosti na iskrenost i vjernost samomu sebi*, ali uvijek u dijalogu sa svijetom izvan *ja*. Autentičnost je paradoksna dijalektika *individualnoga ispunjenja* i *općega* poretka vrijednosti[228]. Naime, individualno ispunjenje pretpostavlja da su neki oblici života viši, vrjedniji od drugih. Tako pojedinac, i u liberalnom društvu, da bi postigao individualno dobro, mora ga utemeljiti općim kriterijima. Također, individualno dobro može se uobličiti samo kroz dijaloški proces, a on zahtijeva intersubjektivitet[229].

Kako, naposljetku, umno govoriti o odgovornosti i solidarnosti, kako uvjeravati u javnom prostoru kojim vlada instrumentalni razum? Prema Tayloru, krajnjeg rješenja u slobodnom društvu ne može biti. Dobro je mnogostruko tj. postoje razni vidovi dobra – zato je suvremeno društvo poput pozornice na kojoj se stalno vodi kulturna borba (*la lotta continua*) između boljih i lošijih oblika modernosti, viših i nižih oblika slobode. Taylor zaključuje da o dobru treba umovati i javno argumentirati, inzistirajući na činjenici da ljudski život i moral imaju *dijaloški*, zajedničarski karakter te da se ne

---

[224] Time se etika izjednačava s estetikom, čime etika zapravo nestaje, što je logički pogrešno i praktički neodrživo, ustvrdit će Tonči Matulić. V. *Metamorfoze kulture*, str. 628.
[225] Charles Taylor, *Etika autentičnosti*, str. 21.
[226]Devijacije su ideala autentičnosti: moć izbora kao dobro koje treba povećati, međuljudski odnosi kao sredstva samoispunjenja itd.; znakovi su to degradiranog ideala. Usp. *Isto*, str. 28.

[227]Primjerice, Allanu Bloomu. Usp. *Isto*, str. 115-127.
[228] „…naše uobičajeno shvaćanje samoispunjenja pretpostavlja da neke stvari po važnosti nadilaze sebstvo, da postoje neka dobra ili svrhe čije unapređenje nam je važno te nam stoga mogu dati smisao koji je potreban životu koji ispunjava. Potpun i sasvim dosljedan subjektivizam težio bi praznini: ništa se ne bi smatralo ispunjenjem u svijetu u kojem doslovce ništa ne bi bilo važno osim samoispunjenja." Usp. Charles Taylor, *Izvori sebstva*, str. 522.
[229] Tu se Taylor slaže s Habermasom. Usp. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1, Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Suhrkamp Verlag, Franfurt am Main 1982, str. 69-171.

mogu ostvariti slabljenjem međuljudskih veza i ekološke svijesti o ukorijenjenosti u prirodu. Treba nam, dakle, *antropologija situirane slobode*.[230]

Time je dovršen nacrt jedne suptilne komunitarističke kritike redukcionističkih liberalno-utilitarističkih vizija sebstva. Filozofiranje Charlesa Taylora smatramo vrlo poticajnim izvorištem integrativnoga mišljenja: za većinu gledišta s kojima polemizira Taylor ne smatra da su lažna, nego *ograničena, suviše uska*. Također, čineći svojevrsnu premosnicu između etike uma i osjećaja, naglašava da je za moralno oblikovanje osobe nužno misliti *poredak* vrijednosti *kroz osobni odjek*. Zaključivši da moralni zahtjev *emanira iz svijeta*, Taylor naglašava nažnost *osobnog senzibiliteta* za ispravno moralno orijentiranje. Svojom idejom da visoki moralni standardi zahtijevaju duboke, objektivne izvore te da modernitet iskazuje mnogostrukost dobra odnosno sukob među dobrima (ili, drukčije rečeno, da dobro ima više vidova) – samoodgovorna autonomija moralnoga izbora, osjetljivost na opću pravičnost i dobrohotnost, subjektivno ekspresivno ispunjenje, solidarnost iz pripadnosti polisu, ukorijenjenost u prirodni poredak vrijednosti, itd. – što ima mnogo zajedničkog s pluriperspektivnim poimanjem istine, Taylorova se misao pokazuje uporištem intergativnog mišljenja.

Razmatranja Charlesa Taylora relevantna su za suočavanje s temeljnim pitanjem krize: što može ljudsku volju obvezati na obazrivo postupanje sa živim svijetom – čovjekom i okolišem? Prvi je korak pokazati da je instrumentalni razum etički slijep i da umu u njegovoj cjelovitosti treba dati pripadajuće mjesto u gradnji morala. Drugo, iako ne priznaje emotivizam koji puki subjektivan osjećaj pokušava učiniti izvorom morala, nego apelira na izvore uma, Taylor priznaje ulogu osjećajnosti u izgradnji (bio)etičkoga habitusa. Treće, apelira na nereducirani oblik slobode koja se oslanja na ideju dobra koja emanira u svijetu;

> "Sličnost između prirode i nas više nije posredovana objektivnim racionalnim poretkom prirode u sebi ili idejama, nego načinom na koji priroda odjekuje u nama. Naša vlastita narav više se ne definira po nekom sadržajnom, racionalnom poretku svrha, nego prema našim unutarnjim impulsima i našem mjestu u međusobno povezanoj cjelini. Iz tog razloga naši osjećaji mogu imati vrijednost koju im ranija filozofija nije mogla dodijeliti. (…) To je unaprijed osuđeno na neuspjeh u modusima suvremene kulture koji se usredotočuju na samoispunjenje u suprotnosti sa zahtjevima društva ili prirode, koji

[230]Tvrdeći da "opće obilježje ljudskoga života (…) jest njegov fundamentakno *dijaloški* karakter", Taylor se poziva na G. H. Meada te ističe da "nitko ne stječe jezike koji su mu potrebni za samoodređenje sam od sebe. Upoznajemo ih razmjenom s drugima koji su nam važni, što je George Herbert Mead nazvao "značajni drugi". Geneza ljudskoga uma u ovome smislu nije "monološka", nešto što svatko postiže sam, nego dijaloška." Usp. Charles Taylor, *Etika autentičnosti*, str. 38-39; *Izvori sebstva*, str. 529.

> isključuju povijest i veze solidarnosti. Takvi egocentrični "narcisoidni" oblici uistinu su plitki i trivijalizirani; "uskogrudni i plošni" (…) Ali ne poradi toga što pripadaju kulturi autentičnosti. Prije zbog toga što prkose njezinim zahtjevima. Isključiti zahtjeve koji proizlaze onkraj sebstva znači upravo obustaviti uvjete za značenje te tako izazvati trivijalizaciju. [231]

Zaključno, možemo utvrditi da su instrumentalni tehnološki razum i iz njega proizlazeća moć u sebi ambivalentni. Da bi se iskoristili njihovi pozitivni vidovi, potrebno ih je primjereno ograničiti i usmjeriti. Prije analize radikalizacije modernih tendencija u postmoderni, vratit ćemo se nakratko Horkheimeru i podsjetiti da moderna transformacija praktičkoga uma bitno ovisi o odnosu prema istini. On podsjeća da "svim prijašnjim koncepcijama leži u osnovi uvjerenje da priroda bića nije udaljena od vrijednosnoga, onoga što pokazuje smjer. Što dublje prodiremo u ono sto je istinito, utoliko pouzdanije znademo također što treba činiti."[232] Charles Taylor nastoji učiniti upravo to – obnoviti *duboke* moralne izvore.

I.15 Prema solidarnoj racionalnosti?

Promišljajući o Taylorovoj analizi instrumentalnog "oslobođenog" razuma, pokazalo se da treba preispitati sam pojam racionalnosti. Europsko mišljenje, poglavito njemačka filozofija, razlikuje razum (*ratio, Ver-stand*) i um (*intellectus, Vernunft*) kao različite dimenzije spoznajne moći. Dok je razum analitička racionalnost, um je sintetička, objedinjujuća. Umu je vlastito otkrivanje svrhe kao istine, objektivne bîti, pojma stvari.[233] U tom vidokrugu, *svrha* i *cilj* nisu istovjetni: svrha je imanentna biću, dok je cilj biću izvanjski i stoga konkretan, pojedinačan, kontingentan[234]. U Kanta um je "ono božansko naše duše da je ona podobna za ideje"[235] a Horkheimer se nadovezuje mišlju da je stvaranje ideja povezano sa svrhama:

> "Um je dugo vremena značio razabiranje, shvaćanje vječnih ideja koje bi čovjeku trebale vrijediti kao ciljevi. Pronalaženje sredstava za svagda zadane ciljeve danas se, naprotiv, ne smatra samo njegovim poslom, nego važi kao njegova navlastita bit. "[236]

Horkheimer ne razlikuje strogo cilj i svrhu te ne govori o umu i razumu, nego o dvama pojmovima uma. Jedan um, svojstven svim velikim filozofskim sustavima, onaj je koji dijeli strukturu sa zbiljom;

---

[231] Usp. Charles Taylor, *Izvori sebstva*, str. 312-314; *Etika autentičnosti*, str. 45-46.
[232] Max Horkheimer, *Kritika instrumentalnoga uma*, str. 285.
[233] Za srednjovjekovne filozofe, *ratio* je svako diskurzivno mišljenje (aktivnost analiziranja, apstrahiranja, zaključivanja), dok je *intellectus* misaono promatranje odnosno *theoria*. Prema Tomi Akvinskom, intelekt je receptivan, sposoban za jednostavan uvid (*simplex intuitus*) i ljudi u njemu imaju udjela s anđelima. Usp. Joseph Pieper, *Leisure, the basis of culture*, St. Agustine, Indiana 1998, str. 32.
[234] Zvonimir Komar, *Teorija pedagogije s obzirom na pojam svrhe*, doktorski rad, Filozofski fakultet 2011, str. 37.
[235] Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Akademieausgabe V, Berlin 1913, str. 315.
[236] V. "Predgovor" u Max Horkheimer, *Kritika instrumentalnoga uma*, str. 20.

filozofija je sama odraz umne biti svijeta, odjek vječne biti stvari. Čovjekovo misaono promatranje istine jednako je manifestaciji same zbilje u umu. To je obuhvatni um, svojstven i subjektu i objektu. Drugi je pojam uma onaj osamostaljenog, kartezijanskog subjekta: autonoman, distanciran od prirode kao pukoga materijala. Svjestan je sebe i svoj je vlastiti instrument, zato ga u ovom radu redovito nazivamo instrumentalnim razumom. Prevladavajući moderan govor upućuje upravo na takav, instrumentalan um. On konceptualizira stvarnost prema pravilima formalne i neformalne logike, međutim, ne brine o pitanju onoga *po sebi*, objektivno umnoga, nego onoga što je umno *za subjekt*. Pristati uz epistemologiju takvoga uma znači odustati od koncepcije objektivnosti stvarnosti. Takav um povrgnut je kritici; budući da je znanstveno-tehnička civilizacija kulminirala u dvama svjetskim ratovima i ekološkoj krizi, umjesto do slobode koju je najviještala prosvjetiteljska emancipacija uma, dospjela je u situaciju totalitarne kontrole; budući da se spekulativno jedinstvo humboldtovskog sveučilišta raspalo, Horkheimer zaključuje da se *spekulativna misao posve ukida* jer um biva sveden na puki instrument. Dok su za Nietzschea znanost i moral moderne utjelovljenja volje za moć, za Horkheimera i Adorna[237] utjelovljenja su instrumentalnoga uma. Moderna znanost, zaključuju, odrekla se zahtjeva za teorijskom spoznajom u korist tehničke uporabljivosti:

> "Napuštena je bitna namjera spoznaje – da se pojmi dano kao takvo, da ne zamjećuje samo apstraktne vremensko-prostorne odnose zbivanja za koje ga može zgrabiti, nego da ih, naprotiv, misli kao površinu, kao posredovane pojmovne momente koji se ispunjuju tek razvojem svog društvenog, historijskog, ljudskog smisla.[238]"

Prepoznavši krizu kao rascijep u samome umu, ključno je pitanje koja je pritom uloga filozofije. U svojoj analizi Horhkeimer podsjeća da povijesni proces subjektivizacije uma seže u početke očovječenja gdje se čovjek postavlja nasuprot prirodi, želeći ovladati njome. Taj moment[239] kulminirat će u pozitivizmu, u kojem se ciljevi *po sebi* potpuno ispražnjavaju. Filozofija se – kao i sve ostale discipline – shvaća jedino kao traganje za sredstvima. Samoukinuće uma otvara put relativizmu, a time i totalitarizmu.[240] Pitajući što filozofija sada može i treba, Horkheimer odabire negacijski put: naznačuje što ona nije i ne bi trebala biti, a ne što bi trebala biti. Filozofija jedino može pomoći umu da osvijesti povijesni proces svoje subjektivizacije; to osvještavanje bit će ujedno ozdravljenje odnosa priroda-čovjek jer ta je dihotimija zapravo *prividna*. No prvo se treba prihvatiti temeljite kritike instrumentalnoga razuma. Instrumentalni obrat proizlazi iz epistemološko-

[237] Prvu inačicu raščlambe i kritike instrumentalnoga uma Max Horkheimer piše 1947. (*Pomračenje uma*), koja je velikim dijelom razrada djela koje je prethodno bio napisao s Theodorom W. Adornom (*Dijalektika prosvjetiteljstva*, 1947).
[238] Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dijalektika prosvjetiteljstva*, str. 39.
[239] Kao i Taylor, Horkheimer smatra Descartesa rodonačelnikom instrumentalnoga uma.
[240] Na temelju neslavnoga iskustva totalitarizma, Horkheimer zaključuje da *normativni* pojmovi pojedinca, slobode, pravde i jednakosti završavaju kao prazni – što se kobno očituje u totalitarizmima.

mtafizičkoga obrata; ako u prirodi nema umnih svrha *po sebi*, nego samo *za nas*, onda se um i može baviti jedino sredstvima. Pritom je jedina moguća svrha redukcionistički shvaćena korisnost:

> "Prevladavajuća jezična upotreba znade za um, u prvom redu u potonjem smislu, kao instrument. Ona sve više teži da pod umnim shvati nešto čija se korisnost dade dokazati. Uman čovjek je onaj koji je u stanju spoznati što mu koristi."[241]

U tom smislu, Horkheimer vidi razaranje svjetskih ratova i duhovnu krizu europske znanstveno-tehničke civilizacije prve polovine 20. st. upravo kao simptome dovođenja instrumentalnoga uma do krajnjih posljedica odnosno "pomračenja uma": budući da "se um proglašava nesposobnim odrediti krajnje ciljeve života i mora se zadovoljiti da bude puko oruđe", jedino što mu preostaje jest "nastavljanje njegove usmjerujuće djelatnosti."[242] To konačno vodi do (samo)ukinuća subjekta, čemu svjedoči iskustvo praznine i nihilizam modernoga industrijskog društva. I sâm čovjek postaje sredstvo za ostvarenje unaprijed postavljene svrhe – beskonačnoga tehničkog napretka koji ima osigurati ekonomski rast. Pritom se vrši nasilje nad prirodom, ali ne izvan čovjeka, nego unutar čovjeka samog:

> "Svaki subjekt ne samo što mora sudjelovati u podjarmljivanju vanjske prirode, ljudske i neljudske, nego kako bi to učinio, mora podjarmiti i prirodu u sebi samome."[243]

Ovdje nastupa paradoks; iako ekonomski rast i materijalno blagostanje obećavaju slobodu, Horkheimer primjećuje da instrumentalni razum kao konačnu posljedicu donosi gubitak individualnosti i društvenu kontrolu[244]. Suvremeni čovjek stalno se prilagođava racionalizaciji i planiranju. *Prilagodba* postaje njegovo temeljno iskustvo. Unutrašnji impulsi, koji su prije tvorili privatno područje, sada su podvrgnuti planiranju u svrhu opstanka sustava, što otvara prostor demagogijama svake vrste.[245] Drugim riječima, kako točno zaključuje Horkheimer, naoki uspjeh instrumentalnoga razuma ne može zadovoljiti sve ljudske potrebe te stanje suvremenog čovjeka obilježava "neugasiva čežnja, nedostatak nutarnjeg uporišta, te s time povezana potreba za zajednicom"[246]. Horkheimer točno zaključuje da se *ukidanje spekulativne misli*, uzmaknule pred *pragmatičkom inteligencijom*, teško može nazvati napretkom. Čini se da se priroda, lišena svoje

---

[241] Max Horkheimer, *Kritika instrumentalnoga uma*, str. 283.
[242] *Isto*, 67.
[243] *Isto*, 68.
[244] To će kasnije uvidjeti brojni mislioci, spomenimo tek Charlesa Tylora i Paula Konrada Liessmanna kojima se bavimo u radu.
[245] Usp. Max Horkheimer, *Kritika instrumentalnoga uma*, str. 69.
[246] *Isto*, 189.

qualitates occultae, sposobnosti da pobudi strahopoštovanje, osvećuje. Jer um nije tek oruđe, nego ono *božansko u čovjeku*.[247]

Odgovoran misaoni put vodio bi, dakle, prema jednoj široj, zajedničarskoj viziji uma. Horkheimer, međutim, ne razvija takav put. Zalaže se za jednu *kritičku* teoriju koja bi refleksijom trebala razumjeti proces koji se događa te prepoznati problematične tendencije.[248] Filozofija treba imati posredničku ulogu. Pokazalo se da se napuštanjem objektivističkih metafizika um na neki način odrekao samoga sebe i uskratio si mogućnost objektivne kritike stanja i orijentiranja prema objektivnim normama; iako Horkheimer nije optimističan glede rješenja[249], predlaže prevladavanje krize uma nekim pomirenjem subjekta i objekta, umnog po sebi i za sebe. Osvještavanje te krize i njezina kritika prvi je korak;

> "Valja prevladati opreku između subjektivnoga i objektivnoga uma ne pomoću odluke za jednu alternativu, također niti izvana pomoću ublaživanja opreka ili hipostaziranja ideja, nego pomoću uranjanja u samu proturječnu stvar. … Subjektiviranje uma, štoviše, samo filozofsko mišljenje treba da se razvije iz cjelokupnoga životnog procesa čovječanstva *kao nešto puko parcijalno* (isticanje moje, op. M. K.), kao konačna, ograničena refleksija koja podliježe kritici."[250]

Nakon što je dobro analizirao duhovnu krizu, zaključuje da filozofija može i treba samoosvijestiti um o vlastitu samoukidanju te pomiriti duh i prirodu putem toga osvještavanja. Nije jasno kako to domisliti i ostvariti jer Horkheimer – misleći u duhu marksističke tradicije kojoj kao član Frankfurtske škole pripada – smatra da su pojmovi uvijek odraz društvene strukture kao nadgradnja, a ne bezvremenske istine uma. Utoliko, "samorastvaranje uma kao duhovne supstancije počiva na unutarnjoj nužnosti."[251] Nakon sloma metafizike, nove filozofske škole koje se drže objektivističke koncepcije uma, pokušavaju je rehabilitirati, ali to ne uspijeva, smatra, jer nije moguće oživjeti već nadiđene i prošle faze razvoja duha.[252] Opreka duh-priroda privid je, ali nije ju moguće napustiti, tek osvijestiti. Filozofija kao slobodno mišljenje treba osvještavati povijesnu relativnost svih teorijskih

---

[247] Usp. *isto*, str. 74-75.

[248] "Teorija bi danas trebala reflektirati i iskazati proces, društveno uvjetovanu tendenciju prema neopozitivizmu, prema instrumentaliziranju misli, jednako kao i uzaludne pokušaje spašavanja. (…) Usluga koju filozofija još može učiniti prolaznosti sastoji se u izražavanju procesa i konzekvencijā. Nastojanje je paradoksalno; jer tradicionalni rečenični oblik i riječi pretpostavljaju upravo onaj smisao čiji gubitak nastoje izraziti." *Isto*, str. 136.

[249] Horkheimer smatra "svelijekove" promašenima, kao i srednji put kasnoga Schelera. Scheler je "za tehničko i znanstveno područje instalirao subjektivni um, gospodsko mišljenje, a kao korektiv potom pozvao obrazovno i korisno znanje koje je od njega odvojeno. Time se dospijeva u pluralizam koji svoj opstanak može produljiti samo tako da sebi uskrati refleksiju na svoje vlastite misli, filozofsku svijest o samoj filozofiji." Usp. *isto*, str. 44-66; 291.

[250] *Isto*, 229.

[251] V. *isto*, str. 136. Horkheimer kao marksist smatra da rascijep uma i prirode potječe iz strukture društva.

[252] Ti su „svelijekovi" Husserlova i Schelerova fenomenologija, neotomizam i pragmatizam.

postavki i ideja (pretpostavivši da one proizlaze iz društvene strukture i međuljudskih odnosa) i time biti kritika ideologije. S druge strane, Horkheimer (hegelovski) drži da je duh dolaženje prirode do svijesti o samoj sebi, samozrcaljene prirode:

> "Bolest uma je što se um rodio iz čovjekova poriva da vlada prirodom, a "ozdravljenje" ovisi o uvidu u prirodu izvorne bolesti, a ne o liječenju najnovijih simptoma. (…) Podjarmljivanje prirode će se izvrgavati u podjarmljivanje čovjeka, i obrnuto, sve dok čovjek ne shvati svoj vlastiti um i osnovne procese kojima je stvorio i još održava antagonizam koji prijeti da ga uništi. Um može biti više od prirode samo putem konkretnog osvještavanja svoje "prirodnosti" – koja se sastoji u njegovoj težnji vladavini – istoj težnji koja ga, paradoksalno, otuđuje od prirode. Tako također, bivajući oruđem pomirbe, on će biti više nego oruđe.[253]"

To je paradoksalan misaoni put. On uspijeva dosljedno misiti duhovnu situaciju instrumentalnog razuma, ali ne može domisliti obuhvatniji, integrativni pojam uma niti utemeljiti solidarnu, zajedničarsku racionalnost. U tome će donekle uspjeti tek Habermas i drugi mislioci koji naglašavaju komunitarni karakter konstituiranja bića. Tonči Matulić predlaže upravo takvu jednu *solidarnu racionalnost*;

> "racionalnost koja bi jasnije istaknula povezanost čovječanstva u jednu ljudsku obitelj te istražila uvjete i mogućnosti potvrđivanja onoga specifično ljudskoga u čovjeku u novim kulturnim okolnostima u kojima vladaju prirodne znanosti i (bio)tehnika."[254]

Na tome putu, prvo treba osvijetliti mogućnosti prevladavanja instrumentalnoga razuma.

[253] *Isto*, str. 124.
[254] Tonči Matulić, *Metamorfoze kulture*, str. 506.

I.16 Prema prevladavanju instrumentalnoga razuma

Za razliku od dosada navedenih naziva – "rastjelovljeni" ili "oslobođeni razum", "instrumentalni um" – Jürgen Habermas instrumentalnu racionalnost naziva "kalkulirajući razum koji je uzurpirao mjesto uma".[255] I on se pridružuje kritikama takvoga razuma koji ruši barijeru između važenja i moći, između istinitog i dobrog te korisnog. Habermas ide i korak dalje te upozorava na *proturječje* kao ključni problem instrumentalnoga razuma; on sâm ukida svoju kritičku sposobnost.

> "Kao instrumentalan, um se asimilirao moći i time se odrekao svoje kritičke snage – to je posljednje razotkrivanje kritike ideologije primijenjene na sebe samu. Svakako. Ono dakako samorazaranje kritičke sposobnosti opisuje na paradoksalan način, budući da još u trenutku opisivanja upotrebljava mrtvom proglašenu kritiku.[256]"

Kao što je već spomenuto, problem je s instrumentalnim razumom, što se u pitanjima o kojima bi se trebalo odlučivati drugim kriterijima odlučuje u kategorijama učinkovitosti ili analize „troškova i koristi", tako da se neovisne svrhe koje bi trebale voditi praksu potiru zahtjevom za maksimalizacijom dobiti.[257] Primjeri suvremenih bioetičkih problema dobre su ilustracije rečenoga: žive se organizme tretira kao tehničke tvorevine (transgenični organizmi, embriji i fetusi, himere, totipotentni entiteti), vrijednost ljudskoga života određuje se prema korisnosti izračunatoj pomoću interesa i sreće, o opravdanju liječenja govori se kroz prizmu isplativosti a o „ljudskim resursima" kao o tehničkoj opremi.

Svi dosada razmatrani mislioci gotovo identično dijagnosticiraju vladavinu instrumentalnoga razuma kao duhovnu krizu zanstveno-tehničke civilizacije. Pritom se slažu da je neosporan legitimitet instrumentalne uporabe razuma u granicama iznalaženja najboljega sredstva za određenu objektivnu svrhu te s time povezan razvitak znanosti i tehnike. Međutim, etički problem javlja se kada su prirodna znanost i tehnika *redukcionistički* instrumentalizirane[258]. To znači da se krajnja svrha koju je postavilo prosvjetiteljstvo – napredak u vidu blagostanja, shvaćen kao ekonomski rast – doživljava isključivo tehnicistički i materijalistički odnosno *kvantitativno*. Povijesne su uvjetovanosti moderne i postmoderne takve da "gotovo apsolutno privilegiraju "prirodoznanstveni tip racionalnosti, (bio)tehnički tip učinkovitosti i ekonomski tip koristoljubivosti."[259] Kao što je već naznačeno, pritom

[255] Jürgen Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, str. 115.
[256] *Isto*, str. 112.
[257] Usp. Charles Taylor, *The Ethics of Autehnticity*, str. 5
[258] Tonči Matulić, *Metamorfoze kulture*, str. 511-518.
[259] Tonči Matulić, *Metamorfoze kulture*, str. 501.

se mit o etički neutralnoj znanosti otkriva kao iluzija. Problem, dakle, na koji filozofija treba primjereno odgovoriti jest kobno odvajanje tehnoznanosti od etike.

Iako je umovanje u instrumentalnoj kulturi poistovjećeno s moći, Habermas nije pesimističan u pogledu uma: mišljenje zbog razočaranja neuspjehom ideje napretka nije prestalo biti spoznajna i kritička djelatnost. Isntrumentalna se racionalnost, dakle, može prevladati samo vraćanjem izvornom pojmu uma. Habermas upozorava na još jedan vrlo važan moment u kojem se otkriva nemoć instrumentalnoga razuma: estetske vrijednosti. Kultura je zato posebno snažan duhovni prostor u kojem ne vrijedi (bez ostatka) logika korisnosti:

> "Dijalektika prosvjetiteljstva ne procjenjuje pravilno umski sadržaj kulturne moderne, kojega se čvrsto pridržavalo u građanskim idealima (a koji je s njima i instrumentaliziran). Pritom mislim na teorijsku navlastitu dinamiku koja znanosti, a i samorefleksiju znanosti, uvijek iznova tjera *preko* proizvođenja tehnički iskoristiva znanja; dalje mislim na univerzalističke podloge prava i morala koje su u institucijama ustavnih država, u oblicima demokratskog oblikovanja volje, u individualističkim uzorcima oblikovanja identiteta također našle utjelovljenje (kako god izobličeno i nesavršeno); konačno mislim na produktivnost i na razbijajuću snagu temeljnih estetičkih iskustava koja subjektivnost oslobođenu imperativa svrhovite racionalnosti i konvencija svakodnevnog opažanja zadobiva iz njezine vlastite decentriranosti…[260]"

Kako se dakle približiti spomenutoj solidarnoj racionalnosti? Koja bi pritom bila uloga humanističkih znanosti, posebno filozofije? Može li ona imati još koju zadaću pored osvještavanja krize kao pomirenja subjekta i objekta? Slažemo se s Habermasom da ne možemo i ne smijemo odustati od kritičkoga uma. Integrativno mišljenje vidi filozofiju u posredničkoj *integrirajućoj* ulozi: jedino ona kao mišljenje temelja i meta-mišljenje, može povezati različite znanstvene i neznanstvene perspektive u jednu misaonu mrežu koja će na cjelovit način zahvatiti čovjeka u cjelini živog. Smatramo da je na tome putu potrebno (ponovo) otkriti povjerenje u um, istinu i metafiziku u kontekstu (post)moderne.

[260] Jürgen Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, str. 110.

I.17 Problem scijentizma i redukcionizma

Na putu traženja odgovora na krizni karakter hegemonije instrumentalne racionalnosti, dvije su znatne teškoće s kojima se suočavamo: scijentizam i redukcionizam, dva implicitna pokrovitelja krize znanstveno-tehničke civilizacije. Svi dosad navedeni mislioci isticali su da istina prirodne znanosti nije cjelovita istina prirode, što je zapravo odgovor na scijentizam[261]. Scijentizam je duhovni plod prosvjetiteljstva; na temelju uspjeha prirodnih znanosti poput kemije, fizike i njihovih odvjetaka, sazrijeva ideja da je jedino odistinsko znanje prirodoznanstveno znanje. Zbog toga se scijentizam često poistovjećuje s pozitivizmom. U tom se epistemološkom horizontu smatra da je jedino metoda prirodnih znanosti put do pouzdanog znanja; metafizički, jedino je *stvarno* ono što dohvaćaju te znanosti, one jedine mogu riješiti tradicionalne metafizičke probleme. Metafizika, pa i filozofija u cjelini, društvene znanosti i humanistika, religija i umjetnost, isključene su iz kruga izvjesne spoznaje. Etički, jedino je prirodna znanost kompetentna riješiti sve normativne probleme, pa i one koje sama stvara. Ovako određen scijentizam Karl Jaspers s pravom je nazvao *znanstvenim praznovjerjem*[262]. Problem scijentizma zrcali se u bilješci Thomasa Nagela:

> "Scijentizam je zapravo poseban oblik idealizma jer zadužuje jedan tip ljudskog znanja za spoznaju univerzuma i svega što se o njemu može reći."[263]

Dio je scijentističkoga svjetonazora i neopravdan ugled „bijele kute" – društveni prestiž znanstvenih institucija a priori prihvaćen kao razlog za vjerovanje u relevantnost doprinosa njihovih članova. Scijentizam nije znanost (*scientia*), iako se u nju preodijeva, nego filozofija znanosti koja to ne želi biti, s vodećom dogmom o empirijskoj prirodnoj znanosti kao povlaštenom ili čak jedinom legitimnom tipu spoznaje. John Dupré i drugi filozofi znanosti upozoravaju da se scijentizam u suvremeno doba često pojavljuje kao „matematizam" – zbog navodne preciznosti i egzaktnosti, vjeruje se da je matematizirajuća metoda korištena u fizici nešto čemu bi trebale težiti sve znanosti,

---

[261] U *Enciklopediji filozofije i teorije znanosti* (ur. Jürgen Mittelstraß) redukcionizam je određen kao "obilježje znanstvenih i filozofskih programa da znanstvene entitete, pojmove, zakone i teorije podvrgavaju redukciji. Primjeri (koji općenito nisu bez prijepora) redukcionizma bili bi sljedeći: redukcija fenomenološkoga na statičko i termodinamiku, redukcija mendelskih zakona na molekularnu genetiku i redukcija moralnih normi ponašanja na genetski (tj. u konačnici molekularno) fiksirane prilagodbe ponašanja uključujući njihovu također genetski fiksiranu stabilizaciju. Nerijetko se govori o redukciji kemije na fiziku ili biologije na kemiju, ili psihologije na biologiju." Prijevod je naš. V. *Encyclopedie Philosophie und Wissenschaftstheorie 3*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart-Weimar 1995, str. 521-522. Scijentizam je u Filozofijskom rječniku Aloisa Haldera određen kao "temeljni duhovni stav izrastao iz prosvjetiteljstva a prema kojemu jedino prije svega prirodoznanstvena spoznaja treba odrediti pogled na svijet i djelovanje. Reducira višestrukost poimanja istine na jednu jedinu, empirijsko-znanstvenu metodu." (Alois Halder, *Filozofijski rječnik*, Naklada Jurčić, 2008, str. 303). U najvažnijim anglofonim filozofijskim rječnicima kao što je npr. *The Cambridge Dictionary of Philosophy* nema natuknice "scijentizam" jer se on naziva *kritičkim racionalizmom*. Usp. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, University Press, Cambridge 1999.

[262] Karl Jaspers, *Filozofija egzistencije*, Prosveta, Beograd 1967, str. 41-43.

[263] Thomas Nagel, „A View from Nowhere", u: Nicholas Bunin, Yijuan Yu (ur.), *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Oxford 2009, str. 624. Prijevod M.K.

pa se onda ona koristi u kontekstima u kojima znatnije ne doprinosi spoznaji.[264] Ipak, scijentizam najčešće ipak nastupa kao redukcionistička strategija, svođenje posvemašnje znanosti na one egzaktne odnosno fiziku. Neodrživost takvoga stajališta pokazuje se pri dubljem pogledu u same empirijske znanosti: njihovi su temeljni pojmovi, metode i kriteriji znanstvenosti oslonjeni na filozofijske odabire – epistemologijske i metafizičke koncepte. Sami pojmovi tvari, gena i vrste oblikuju se ovisno o filozofskoj orijentaciji.[265]

Redukcija kao strategija spoznaje datira još od grčkih filozofa prirode, kao metafizičko-epistemološki princip: promjenjivo mnoštvo bića svedivo je na malen broj elemenata koji čine jedinstvo svijeta. Platon tako kritizira Anaksagoru da ne promatra čovjeka kao slobodnog činitelja, nego biće određeno materijalnim jedinicama (*spermata, homeomerije*) od kojih je načinjeno.[266] Redukcionizam, međutim, kao sveprožimna znanstvena (ponekad i filozofska) orijentacija, proizlazi iz novovjekovnoga mehanicističkog pogledu na prirodu: budući da se prirodni svijet promatra kao neka vrsta sofisticirane naprave, primjerice sata, život je svodiv na biokemijske procese koji se onda svode na fizikalne procese, odnosno mehaniku.[267] S prevladavanjem darvinizma u biologiji, prirodna je znanost sklona reducirati život na *puko* besciljno mehaničko zbivanje. Posljedice toga vidljive su na etičkom području; rađa se tendencija da se o živim organizmima odlučuje kao o neživome, na temelju procjene svojstava njihovih sastavnica, dakle kao o neživim stvarima, ponekad i kada je u pitanju ljudski život[268]. Čak i neki među suvremenim prirodnoznanstvenicima, koji žele premostiti jaz između prirodnih i duhovnih znanosti, poput Edwarda Osborna Wilsona, ciljajući na utemeljenje etike očuvanja okoliša, smatraju da je svekolika stvarnost svodiva na zakone fizike te da u konačnici postoji jedna znanost, fizika, upadajući pritom u redukcionizam.[269] Metoda redukcije – objašnjavanje složenih fenomena rastavljanjem na sastavnice, otkrivanjem uzroka, ili – svođenjem teorije višega

---

[264]Dupré pritom cilja na društvene znanosti, primjerice ekonomiju. Usp. John Dupré, *Disorder of Things, Metaphysical Foundations of the Disunity of Science,* Harvard University Press, Cambridge, Massathussets 1995, str. 222-223; Tonči Matulić, *Metamorfoze kulture*, str. 481.

[265] V. Marina Novina, *Suvremena kozmologija i filozofija: Treba li kozmologija filozofiju?*, Naklada Breza, Zagreb 2019, str. 140-149; Marina Novina, Nikola Stanković, „Tvar – emergentni fenomen i poziv fizike na metafiziku“, *Obnovljeni život* 73, (2/2018).

[266] Usp. Fedon 96a6 ff. Platon, *Fedon*, Naklada Jurčić, Zagreb 2010.

[267] Usp. Charles Taylor, *Izvori sebstva*, str. 159-160; John Dupré: *The Disorder of Things*, str. 2-5; Alex Rosenberg: *Darwinian Reductionism or How to Stop Worrying and Love Molecular Biology*, the University Press, Chicago 2006, str. 26-40.

[268] Primjer je znanstveni članak u kojem A. Giubilini i F. Minerva zagovaraju opravdanost ubojstva novorođenčeta u određenim situacijama. V. Alberto Giubilini, Francesca Minerva: „After-birth abortion: why should the baby live?“, *Journal of Medical Ethics* (2012) doi: 10.1136/medethics-2011-100411, pristup: 20. listopada 2019. Također, Katica Knezović u kontekstu rasprave o genskoj modifikaciji upozorava da je biologija složenija od tehnike te da se biljnim organizmima ne može tehnicistički pristupati. Usp. Katica Knezović, „Moralni status“ biljaka u bioetičkoj prosudbi biljne genske tehnologije, *Filozofska istraživanja* 31 (2/2011), str. 323-333.

[269] Edward Osborne Wilson, *Pomirenje*: *jedinstvenost znanja,* Algoritam, Zagreb, 2010.

reda na teoriju nižega reda – bez sumnje je dovela do vrijednih spoznaja u mnogim disciplinama, npr. u genetici i ontogenetskoj biologiji; problem, međutim, nastaje kada se ona primjenjuje u svim područjima i u svakom kontekstu[270].

Postoji nekoliko inačica redukcionizma: derivacijski (složeniji fenomen proizlazi iz jednostavnijeg), identifikacijski (jedan red stvari zamjenjuje se drugim), kauzalni (učinak biva objašnjen svojim uzrocima) i kronološki (sadašnjost biva objašnjena prošlošću). Međutim, danas se redukcija primjenjuje gotovo na svim znanstvenim područjima: fenotip živih bića objašnjava se genotipom, živo tijelo reducira se na gensku sekvencu, ponašanje živih bića na kauzalne evolucijske procese. Osoba se svodi na mapu gena, tjelesne funkcije, sposobnosti, količinu interesa koje može imati, skup podataka o vlastitoj medicinskoj predvidljivosti – u svim se slučajevima promatra odvojeno od mreže prirodnog okoliša s kojim je povezana, od međuljudskih i društvenih odnosa, od slobode i dostojanstva. U mehanicističkom pogledu na život pojam svrhe ne dolazi u obzir. Međutim, pritom se pokazuju ograničenja, najčešće vezana uz *problem emergencije*: ne samo da cjelina uvijek ima emergentna svojstva koja nemaju njezini dijelovi, nego kauzalna veza od genotipa do fenotipa nije linearna budući da bitnu ulogu ima i epigenetika. Pritom se javlja i tzv. *problem kauzalne kompletnosti*; živa bića, također, djeluju s povratnom spregom: bića višeg reda kauzalno određuju razine nižeg reda, samoorganiziraju se i samopopravljaju, nisu pasivna nego aktivna u interakciji s okolinom; svjesna bića djeluju kauzalno s povratnom spregom – mijenjaju i sebe i svoju okolinu. Sve to ukazuje na potrebu za obuhvatnijim, neredukcionističkim poimanjem života i kauzalnosti odnosno jednu filozofiju života primjerene dubine. Ponašanje živoga bića ne može se objasniti opisom njegovih strukturnih svojstava jer se ono određuje i ponaša relacijski – u odnosu na kontekst, na vanjski svijet. John Dupré tako točno ukazuje na sljedeće:

> Znanje o sastavnicama složenog procesa po svoj nas prilici neće dovesti do znanja o zakonitostima koje ravnaju procesom, kao ni reći nam kakav je to poces i kako je uopće moguć. Reducionistička objašnjenja tipično kažu za što je nešto sposobno prije nego što zapravo *čini*."[271]

Još jedan bitan nedostatak redukcionizma na koji Dupré ukazuje jest to što poistovjećivanje strukturno složenih entiteta sa strukturno jednostavnijima (što vrijedi i za teorije višega i nižega reda) pretpostavlja tzv. mostovna načela (eng. *bridge principles*) koja bi poistovjetila tipove strukturno složenih bića s određenim strukturama jednostavnijih predmeta, dok mostovna načela empirijski nisu utvrdiva.[272] Što je posebno značajno za bioetiku, osobito ekološki sustavi nisu podobni za

[270] V. John Dupré, *Disorder of Things*, str. 118-120.
[271] *Isto*, str. 118. Prijevod i emfaza M. K.
[272] *Isto*, str. 103.

redukcionističko razumijevanje, budući da se moraju kombinirati najmanje tri reda opisa složenosti; osim višestaničnih organizama, to su čimbenici poput klime i tla. Ilustracija iznesenoga u sljedećem je primjeru: nekoliko desetljeća nakon Gea-hipoteze Jamesa Lovelocka empirijska znanost o zemljinu sustavu (eng. *Earth System Science*) potvrdila je spoznajnu primjerenost promatranja ekosfere kao cjeline-sustava međuovisnih živih i neživih sastavnica[273]. Možemo zaključiti da problem nastaje kada redukcionizam postane epistemologijska i/ili metafizička teorija koja se predstavlja kao prirodna znanost. Scijentizam i redukcionizam u svojem krajnjem obliku postaju pseudoznanost ili iskrivljeno protumačena znanost odnosno ideologija.[274]

I.18 Kriza odnosa prema živom: problem svrhe

Od posebnog je interesa za utemeljenje bioetike onaj vid krize znanstveno-tehničke civilizacije koji se očituje kao kriza odnosa prema živim bićima. Na tom putu nužno se suočiti s epistemologijskim i metafizičkim pitanjima koja prolaze kroz filozofiju biologije i filozofsku biologiju, pri čemu se ključnim pokazuje pitanje svrhovitosti živog. Kako je već natuknuto, mehanicistička teorija života provlači se kroz cijelo prosvjetiteljstvo i kulminira u suvremenoj prirodnoj znanosti u čijem je kauzalnom objašnjenju prirode pojam svrhe suvišan. U tom je smislu posebno značajan utjecaj Charlesa Darwina koji se pridružuje napuštanju teleologije svojstvene aristotelističko-judeokršćanskim interpretacijama prirode: općenito se smatra da procesu evolucije živih vrsta nije priznavao nikakve inherentne ili Bogom dane svrhe, iako neki autori izražavaju sumnju u ovakvu interpretaciju Darwinove misli[275]. Time se suprotstavlja Lamarcku, Chambersu, Spenceru i njmačkim filozofima života, koji razumiju evoluciju kao razvoj vođen imanentnim svrhovitim principom rastuće složenosti (ortogeneza). Darvinizam postulira nasumičnost mutacija koja pokreće evolucijske procese: jedino svjesna bića mogu postavljati svrhe pa je svrha uvijek antropomorfizirajući dodatak bez kojeg biologija može objasniti fenomen života. Danas je dominantna paradigma u biologiji nova darvinistička sinteza koja spaja teoriju evolucije i populacijsku genetiku. Međutim, ima i drukčijih pogleda inspiriranih novim otkrićima i teorijom sustava, koji žive organizme, čak i one najjednostavnije, poimaju kao kognitivna i osjetilna bića, koja *svrhovito* (eng. *purposefully*) međudjeluju s okolinom te na impulse reagiraju autoreorganizacijom. Neki biolozi u 20. st. ponovo

---

[273] Usp. James Lovelock, *Taj živi planet Geja: biografija naše Zemlje*, Izvori, Zagreb, 1999. J. Lovelock: *Geja: novi pogled na život Zemlje*, Izvori, Zagreb, 2005. *Amsterdamska deklaracija* dostupna je na: http://www.igbp.net/about/history/2001amsterdamdeclarationonearthsystemscience.4.1b8ae20512db692f2a680001312.html. Pristupljeno 15.10. 2019.

[274] William Barrett, *Death of the Soul. Philosophical Thought from Descartes to the Computer*, Oxford University Press, 1987, str. 15.

[275] Charles Darwin, *On the Origin of Species* (1859), Harvard University Press, Cambridge-London 2001. Denis Noble smatra da Darwin nije bio tako siguran u to. V. Denis Noble, „Neo-Darwinism, The Modern Synthesis and Selfish Genes“, *The Journal of Physiology* 589 (5/ 2011), str. 1007-1015.

govore o ponašanju živih organizama kao teleološkom, vođenom svrhom, dok dio biologa pak svhrsishodno ponašanje organizama naziva *teleonomijskim*[276]; ponašanja usmjerena k nekom cilju ne moraju biti plod *namjere* ili svjesne svrhovitosti nego genetskoga programa.

> "Nakon što je vitalizam potpuno preusmjeren početkom 20. stojeća, biolozi su si mogli priuštiti samosvjesniji govor i, kao što je Pittendrigh (1958) to izrazio, ponovo poželjeti reći "kornjača je izašla na obalu da izlegne jaja" umjesto "kornjača je izašla na obalu i izlegla jaja". Sada vlada potpun konsenzus među biolozima da uporaba teleoloških izraza ne implicira sukob s fizikalno-kemijskom kauzalnošću. Ipak, sama činjenica da su teleološki iskazi ponovo zadobili poštovanje doprinijela je pojavi nesigurnosti. Golema literatura o teleologiji dovoljno govori za sebe o neuobičajenim teškoćama povezanim s ovim konceptom. Taj se dojam pojačava kada se sagleda kako različiti autori koji o tome raspravljaju dolaze do suprotnih zaključaka (tj. Braithwaite, 1954; Beckner, 1969; Canfield, 1966; Hull, 1973; Nagel, 1961).[277]

Ernst Mayr, jedan od vodećih biologa današnjice, umjesto teleologije prihvaća teleonomiju i ovako ju određuje:

> "Teleonomski proces ili ponašanje ono je koje posjeduje usmjerenost k cilju pri izvođenju programa. (…) Svem teleonomskom ponašanju svojstvene su dvije sastavnice. Vođeno je "programom" i ovisi o postojanju nekog cilja, poante ili termina koji je predviđen u programu koji regulira ponašanje. (…) Svaki je zaseban program rezultat prirodne selekcije i stalno biva ažuriran selektivnom vrijednošću postignutog završnog stanja." [278]

U Mayrovom objašnjenju, teleonomija organizma uključuje stalnu interakciju s okolinom te korekcije ponašanja. Međutim, ovdje se može postaviti pitanje nije li klasičan pojam svrhovitosti tek zamijenjen kibernetičko-informacijskim pojmom *otvorenog programa* koji podliježe istim pro et contra argumentima kao i pojam svrhe[279]. Neki pak znanstvenici odbacuju i teleologiju i teleonomiju kao nekorisne za objašnjenje ponašanja živih bića, ali zadržavaju pojam svrhe.[280] Međutim, ako se razmotre glavni prigovori zbog kojih suvremeni prirodoznanstvenici odbacuju teleologiju u

---

[276] Pojam teleonomije uvodi Colin Pittendright 1958. godine. Usp. Colin S. Pittendrigh, "Adaptation, natural selection, and behavior", u: Anne Roe, George Gaylord Simpson, *Behavior and Evolution*, Yale University Press, New Heaven 1958, str. 390–416.

[277] Pojam teleonomije uveden je u biologiju iz kibernetike, teorije sustava i informacije, pri čemu se vidi koliko tehničke znanosti uvjetuju prirodne. Usp. Ernst Mayr, "Teleological and Teleonomic: A New Analysis", u: Robert S. Cohen, Marx F. Wartofsky (ur.), *A portrait of Twenty-five Years*, University Press, Boston 1974, str. 133-159.

[278] *Isto*, str. 140-141.

[279] Ernst Mayr odgovara da taj prigovor nije legitiman jer „ program je (1) nešto metarijalno i (2) postoji prije započinjanja teleonomskoga procesa. Dakle, konzistentan je s kauzalnim obješnjenjem." Usp. *isto*, str. 144.

[280] Primjerice, Hayne W. Reese, „Teleology and Teleonomy in Behavior Analysis", *The Behavior Analyst* 17 (1/1994), str. 79-89.

interpretaciji prirode, kao primjerice da je "postojala tendencija da se fiziološki procesi, prilagodbe okolišu i svi oblici prividno svrhovitoga ponašanja objasne kao manifestacije nematerijalnih vitalnih sila" dok "uporaba teleološkoga govora među modernim biolozima ne uključuje prihvaćanje takvih metafizičkih koncepata"[281], ostaju pitanja na koja prirodna znanost ne može odgovoriti a da se ne pozove upravo na metafizičke koncepte.[282] Detaljniju raspravu o statusu teleologije i teleonomije u suvremenoj prirodnoj znanosti i filozofiji moramo ostaviti za neki drugi rad, ali vrijedno je napomenuti da je suvremeni pojam teleonomije vrlo blizak Kantovu poimanju teleologije kao regulativnog principa u razumijevanju prirode[283]. Čini se da čak i najpredaniji darvinisti ne mogu izbjeći govor o *napretku* prema složenijim oblicima života, približavajući se teleonomiji i/ili teleologiji.[284]

Upravo opisane rasprave u biologiji relevantne su, kao što će se podrobnije pokazati u ovome radu, za utemeljenje jedne integrativne bioetike.[285] Uza sve to, kako s pravom ističe Hans Jonas, prirodne znanosti ne izriču cijelu istinu prirode. Filozofija biologije osobito je važna za odnos čovjeka i prirode jer sinkronijski i dijakronijski pogled na živa bića implicite sadrži određenu metafizičku orijentaciju te ima i etičke implikacije.

Umu je svojstveno postavljanje svrha, no instrumentalni razum sklon je postavljati isključivo svrhe u skladu sa svojim interesima. Zašto bi čovjek bio moralno odgovoran za druga bića, buduće ljudske generacije i biosferu u cjelini, treba filozofski dokazati, smatrao je Jonas. Promišljajući o tome kako utemeljiti bioetičku odgovornost u doba gigantske moći tehnoznanosti, s razlogom je uočio središnju ulogu pojma svrhe. Kao pandan Wittgensteinovu *Logičko-filozofskom traktatu* Jonas svoje ključno

---

[281] Ernst Mayr, *„Teleological and Teleonomic: A New Analysis"*, u: Robert S. Cohen, Marx F. Wartofsky (ur.), *A portrait of Twenty-five Years*, University Press, Boston 1974, str. 135.

[282] Osim ovoga, Ernst Mayr navodi još nekoliko prigovora konceptu teleologije u biologiji: u teleološkim objašnjenjima fenomen se objašnjava ne prošlim uzrokom, nego stanjem stvari koje može biti i buduće što ne odgovara uobičajenoj logici kauzalnosti (1), teleološka objašnjena nisu primjenjiva na neživu prirodu, dakle ne drže se fizikalno-kemijskih zakonitosti (2) i teleološka su objašnjenja antropomorfna (3). Mayr ih sve odbacuje. Usp. *isto*, str. 134-140. U vezi se time može se postaviti i pitanje jesu li prirodni zakoni nešto materijalno.

[283] Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Felix Mainer Verlag, Hamburg 2006, str. 283-293.

[284] V. Primjer takvoga diskurza predstavlja misao biologa i filozofa Francisca J. Ayala. Dok ne prihvaća da je proces evolucije teleološki u smislu „usmjerenosti na proizvođenje specifičnih DNK kodova informacija tj. organizama. Međutim, može se reći da je teleološki u smislu usmjerenosti na proizvođenje DNK kodova informacija koji povećavaju reprodukcijsku sposobnost (*fittness*) populacije. Može se reći i da je proces evolucije teleološki u smislu da ima sposobnost proizvođenja svrhovite (*end-directed*) DNK kodove informacija, te je polučio teološki usmjerene strukture, obrasce ponašanja i regulirane mehanizme." V. Francisco J. Ayala, „Teleological Explanations in Evolutionary Biology", Philosophy of Science 37 (1970), str. 11.

[285] V. James A. Shapiro, *Evolution. A View from the 21.st Century*, FT Press Science, New Jersey 2011, str. 143-144; i Denis Noble, "Neo-Darwinism, the Modern Synthesis and Selfish Genes: are they of Use in Physiology?", *The Journal of Physiology* 589.5, (1/2011), str. 1007-1015.

djelo *Princip odgovornost* naziva *Tractatus technologico-ethicus*. U njemu dokazuje kako, da bi se primjereno filozofijski odgovorilo na krizu znanstveno-tehničke civilizacije i utemeljilo jednu budućnosnu etiku odgovornosti, nužno je rehabilitirati pojam svrhe; jedino iz njega izvire objektivna vrijednost koja utemeljuje normativnost. Osjećaj moralne odgovornosti ne može, smatra Jonas, utemeljiti kantovska dužnost kao forma općosti koju propisuje sam um bez obizira na izvanumske stvari i okolnosti, nego jedino *sama stvar*. Jedino biće koje je jedno *dobro po sebi*, koje ima svrhu kao princip objektivne vrijednosti, može aficirati moju volju i učiniti me odgovornim prema svojoj dobrobiti;

> „Neovisno dobro zahtijeva da postane svrha. Ono slobodnu volju ne može prisiliti da ga učini svojom svrhom, ali joj može nametnuti priznanje da bi ovo bila njezina dužnosti.To priznanje se pokazuje ako ne u poslušnosti, a ono u osjećaju krivice: Mi smo dobrom ostali dužni jer mu nismo dali što mu pripada.“ [286]

Zato si Jonas prvo daje u zadatak pobiti dva općeraširena stava u suvremenoj filozofiji – da nema metafizičke istine i da se od *biti* ne može zaključiti na *trebati*. Takav pogled, dobro primjećuje Jonas, plod je jednog redukcionističkog poimanja znanja i onoga *biti*.[287] Svrha nekog bića specifična je konstitucija tog bića i njegov impuls za životom kao dobro po sebi. Očito, svrhe kao svjesne u prirodi pojavljuju se tek sa subjektivitetom – čovjekovim svjesnim htijenjem koje ih postavlja. Nasuprot tenedencijama da se subjektivitet i njemu svojstvena sloboda proglase prividom[288], pukim epifenomenom tvarnog, što je redukcionizam koji vodi do nihilizma objektivnih vrijednosti, Jonas u razvoju prirode otkriva načelo kontinuiteta. Ono apetitivno, koje se razvija u perceptivno, koje se potom razvija u svjesno, stupnjevito prožima prirodu na način da niz nestaje negdje u zamućenosti onog nesvjesnog prirode. „Raspršenost jezgrene apetitivne unutrašnjosti“, smatra Jonas, imanentna je tvari kao totalnom metafizičkom subjektu. Čak i ako je život započeo slučajnošću, svrha je njegov princip – svrha da život opstane i razvija se.[289]

> …ona svrha koja postaje vidljiva u osjećanju, volji, mišljenju – nevidljivo se nalazila već u rastu koji vodi k njoj i to ne samo u smislu eventualne permisivne otvorenosti za nju, kad bi ona tek trebalo da odozgo zahvati u fizičku kauzalnosti, nego već kao pozitivna nastrojenost i kao tendencija koju je

[286]Hans Jonas, *Princip odgovornost*, str. 121-122.
[287] Usp. *isto*, 69.
[288] Jonas smatra da je realnost subjektiviteta objektivna koliko i svi tjelesni predmeti i procesi. Svijest je realna upravo zato što je djelotvorna, što kauzalno zahvaća sebe i svijet te kao sloboda određuje tijelo u djelovanju. Usp. *isto*, str. 94.
[289] „…rađanjem života priroda objavljuje barem jednu određenu svrhu, upravo sâm život – što vjerovatno, ne znali ništa drugo do oslobđenje svrhe uopće za definitivne svrhe koje se i subjektivno slijede i uživaju.“ *Isto*, str. 107.

trebalo potražiti na osnovu njezine konačne vidljivosti ukoliko su uslovi otvorili put za to: Rast je onda zbilja stremio ka tome.[290]

Dualizam, koji bi svijest pripisao jedino čovjeku, neodrživ je jer ne može objasniti postupnost oduhovljenja materije, smatra Jonas. Utoliko čak ni teorija ontološke emergencije svijesti Loyda Morgana nije uvjerljiva jer bi svijest bila nešto posve strano, s kauzalnom povratnom spregom, proizašlo iz sebi nesvodive materijalne baze. Iz ovoga zaključuje da pojava subjektiviteta u evolucijskom hodu prirode nije skok, nego nastavak, „plod koji je prethodno oblikovan u korijenu." Time teleologija ponovo ulazi u filozofiju prirode.

Još ostaje pitanje mogu li svrhe prirode utemeljiti etičku obvezu, tj. može li bitak implicirati trebanje. Svrha je *objektivna* vrijednost; ostvarenje je svrhe dobro, sprječavanje ostvarenja loše. No obvezuje li ta svrha čovjeka kao neko *dobro po sebi*? Svrhovitost kao takva, sposobnost da se svrhe uopće imaju, jedno je dobro po sebi, smatra Jonas. To se ontologijski ne može dokazati, no samoevidentan je *ontološki aksiom*: svrhovitost ima apsolutnu prednost pred nesvrhovitošću, kao i bitak pred nebitkom, jer nebitak se ni sa čime ne može usporediti. Akt samoodržanja prirodnih bića, pa i onih najjednostavnijih, beskrajno je samopotvrđivanje bitka. Dok se nesvjesne žive vrste pokazuju kao svrhe prirode, i time objektivna dobra, slobodno biće čovjek nije samo svrha prirode, nego *samosvrha*.[291] Dobro neovisno o mojim sklonostima zahtijeva da postane moja svrha. Mreža života simbiotička je; svaka vrsta živi od drugih. Čovjek iskače iz teleologije cjeline i, zbog emancipacije instrumentalnog razuma, prijeti opstanku; sam bitak, dakle, nameće čovjeku obvezu očuvanja cjeline. Njegova ga moć zajedno s umom obvezuje na očuvanje integriteta prirode i ljudske vrste te čini odgovornim.[292]

Jonasova argumentacija, dakle, seže od apsolutne afirmacije bitka u odnosu na nebitak, preko aristotelovskog dokazivanja da u prirodi postoje svrhe i samosvrhe pa sve do činjenice da čovjekova *sposobnost postavljanja svrha* – sloboda – implicira objektivno važenje vrijednosti, postojanje objektivnog dobra: činjenica da se u jednoj karici evolucijskog razvoja psihičkoga života pojavljuje *subjektivitet* – volja ne samo sposobna određivati svrhe, nego čak i okrenuti se protiv vlastitog opstanka i opstanka biosustava u cjelini – za Jonasa je pokazatelj imanencije svrhe u evoluciji – svrhe proizvođenja slobode koja nije drugo nego postavljanje svrha. To je ujedno vrhunsko opravdanje postojanja čovjeka i biosustava i argument u prilog *trebanja* njihova bitka. To otvara mogućnost

[290] *Isto*, str. 100.
[291] *Isto*, str. 117.
[292] *Isto*, str. 194-196.

jednog istinskog altruizma koji se očituje u samoprijegoru, *zaboravu sebstva,* koji paradoksalno vodi do afirmacije odgovornog subjekta:

> „Tajna ili paradoks morala je da se mora zaboraviti sebstvo zbog stvari, kako bi se omogućio nastanak jednog višeg sebstva (koje je, u stvari, i jedno dobro po sebi).“ [293]

Ovakav je pojam sebstva konvergentan pojmu sebstva biocentrički inspiriranih mislilaca drugih filozofskih tradicija – primjerice Arnea Nessa koji govori o *transpersonalnom,* ekološkom *sebstvu.*[294] Jonasovim je umovanjem uvjerljivo dokazana čovjekova odgovornost prema cjelini biosfere. U suvremenu filozofiju prirode tako je uvedena jedna holistička neoaristotelovsko-hegelovska[295] teorija koja konzistentno objašnjava emergenciju složenosti – baza organskog mora se interpretirati polazeći od složenije nadgradnje. Ona svakako pripada filozofijama života koje mogu pridonijeti izgradnji integrativnog pogleda na fenomen života.Teleologijski inspirirana promišljanja javljaju se i u drugih autora neoaristotelovaca – npr. Michaela Thompsona koji o živim vrstama govori kao o *oblicima života* (eng. *life forms*) iz kojih proizlazi njihovo prirodno dobro kao *prirodna* normativnost[296] i Ph. Foot koja govodi o ljudskom dobru kao *sui generis* dobru racionalnog, normativnog, što znači odgovornog bića.[297]

Hrvoje Jurić u temeljitom je bavljenju Jonasovom etikom u njoj prepoznao biocentrizam, no čini nam se da bismo ovakvu teleološku etiku prije mogli nazvati holističkom no biocentričkom u radikalnijem smislu.[298]

Na kraju promišljanja o svrsi, treba se još jednom vratiti suvremenoj, teleologiji nesklonoj, filozofiji biologije. Čak i neki suvremeni biolozi, predstavnici neodarvinističke sinteze, kada promišljaju o fundametalnim pitanjima svoje znanosti – ne mogu u potpunosti izbjeći pojam svrhe te dolaze do teleoloških zaključaka. Tako biolog E. O. Wilson utemeljuje etiku očuvanja bioraznolikosti, među ostalim, sljedećim argumentima:

---

[293] *Isto,* str. 122.

[294] Arne Naess, *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*, University Press, Cambridge 1989, str. 79-87.

[295] Iz Aristotelove slike prirode kao teleološke cjeline iskače čovjekovo ugrožavanje opstanka te cjeline, smatra Jonas; taj se fenomen stoga ne može objasniti samo u aristotelovskom ključu, nego je nužno uključiti pojam dijalektike..

[296] Philippa Foot, *Natural Goodness,* Clarendon Press, Oxford, 2001, str. 27-37.

[297] *Isto,* 66-80.

[298] Termin “biocentrička etika” smatramo neprikladnim. Svaka je etika u bitnom smislu antropocentrička jer moralna odgovornost čovjeka za neljudska bića, biosferu i ekosferu podrazumijeva asimetričnost moralne zajednice. Također, Jonas smatra da, budući da je čovjek jedina samosvrha koja može postavljati i prepoznavati svrhe, slobodno biće, u koliziji interesa njegov život ima prednost pred životom neljudskih bića. Usp. Hans Jonas, *Princip odgovornost,* str. 117.

„Svaka vrsta ... jest remek-djelo. Majstor koji ih je okupio bio je prirodna selekcija ... Svaka vrsta kad se pobliže ispita, darežljivo nudi beskrajno obilje znanja i estetskog zadovoljstva. (...) Stvorenje kraj vaših stopala, neugledno kao što je buba ili korov, stvorenje je za sebe i samo po sebi. Ima naziv, povijest staru milijun godina i svoje mjesto u svijetu. (...) Etička vrijednost, dokazana pomnim ispitivanjem njegove biologije, sastoji se u tome što su oblici života oko nas prastari, previše složeni i potencijalno previše korisni da bismo ih nemarno odbacili. Biolozi ukazuju na još jednu etički moćnu vrijednost – genetsko jedinstvo života. Svi organizmi potekli su od istog udaljenog oblika života. (...) Budući da svi organizmi potječu od zajedničkog pretka, pravilno je reći da je biosfera, u cjelini, počela misliti kad je rođeno čovječanstvo. "[299]

Vidimo da pojam svrhe nije napušten, nego je vitalan – kako u prirodnoj znanosti tako i u filozofiji. Iz njega se jedinog izvode objektivne vrijednosti koje obvezuju ljudsko djelovanje na zaštitu i *bios* i *zoē* kao nečeg nepovredivog, religijskim jezikom rečeno – *svetog*. Karakter svetog u etičkom smislu znači neopozivog i snažno obvezivog te je zato potrebno njegovo uključenje u bioetičku raspravu.[300]

I.19 Zaključak: nužnost metafizike u filozofiji prirode i integrativne racionalnosti

Da bi se primjereno filozofijski odgovorilo na krizu znanstveno-tehničke civilizacije i utemeljilo jednu etiku, nužno je rehabilitirati pojam svrhe jer jedino iz njega izvire normativnost. Kao što je Jonas pokazao, istina prirode ne otkriva se isključivo u prirodnim znanostima. Kobno je odvajanje znanstvenoga znanja od vrijednosnoga – etike. Neopozitivističko odbacivanje metafizike i razdvajanje „biti" i „trebati" ima korijen u prirodoznanstvenom razumijevanju bitka i istine, što je po sebi već jedna metafizika. Etiku dakle treba utemeljiti u jakoj metafizici (u usporedbi s postmodernom *slabom misli*) koja opet izvire iz odgovarajuće epistemologije, te je nužno izgraditi filozofiju života primjerene dubine. Trendovima suvremene filozofije i znanost nasuprot, Jonas je izveo složen ontologijski dokaz kako bi pokazao imanenciju objektivnih svrha u bitku. Iako dominantna paradigma u biologiji (neodarvinistička sinteza) odbacuje pojam svrhe kao antropomorfan i govori o nasumičnim mutacijama kao mehanizmu evolucije, to nije jedina paradigma, a i sami njezini predstavnici – kada se uhvate utemeljenja etike očuvanja biosfere – uvode argumente koji zapravo sadrže pojam svrhovitosti, koji implicira vrijednost i normu. Hans Jonas u suvremenu filozofiju uvodi jednu holističku neoaristotelovsko-hegelovsku filozofiju prirode jer je ona kadra konzistentno objasniti

[299] Edward Osborne Wilson, *Budućnost života*, Profil, Zagreb 2104. Wilson nudi i antropocentričke i biocentričke argumente. Slažemo se s njim da se ove etičke perspektive međusobno ne isključuju.
[300] O povezanosti koncepata *svrhe* i svetog i njihovoj važnosti u utemeljenju bioetičke odgovornosti v. Marina Katinić, "Sveto i profano u kontekstu bioetičke problematike: poremećaj ravnoteže ekosustava djelovanjem ekotoksikologije moći", *Socijalna ekologija* 22, (1/2013), str. 47-64.

emergenciju složenosti – baza organskog mora se interpretirati polazeći od složenije nadgradnje. Prema tome, svrha je prvotni vlastiti princip fizičkog svijeta. I dok prirodna bića nisu subjekt u smislu metafizičkog jedinstva, u njima je raspršen subjektivitet kao „jezgrena apetitivna unutarnjost kroz bezbroj pojedinačnih elemenata".[301] To Jonasa navodi na zaključak da postoji princip kontinuiteta u samorazvoju prirode: bitak prirode pokazuje se u onome što može proizvesti iz sebe – a to je biće složeno do mjere subjektiviteta. Ako se dakle dokaže svrhovitost prirode, ona implicira vrijednost. Svrhovitost je pred nesvrhovitošću *jedno dobro po sebi*: ta se postavka ontologijski ne može dokazati, no Jonas ju smatra samoevidentnom te ju proglašava *ontološkim aksiomom.* Bitak se u živoj prirodi beskrajno samopotvrđuje spram nebitka što objektivno obvezuje čovjeka na očuvanja života pred alternativom uništenja – kako sadašnjih, tako i budućih ljudskih bića i cjeline živoga svijeta.[302] Jonasova je misao bliska europskoj aristotelovsko-hegelovskoj tradiciji. No treba naglasiti da i neki suvremeni biolozi – kad promišljaju o fundametalnim pitanjima svoje znanosti – dolaze do teleoloških zaključaka. Pokazalo se da je pojam svrhe vitalan u suvremenoj raspravi o živom, kako u prirodnoj znanosti tako i u filozofiji. Iz njega se jedinog izvode objektivne vrijednosti koje obvezuju ljudsko djelovanje na zaštitu biosa kao nečeg nepovredivog – *svetog*.

Izgradnja nove etike, koja treba biti etika budućnosti, odgovornosti, dublja od antropocentričke u novovjekovnom smislu, neredukcionistička tj. integrativna, iziskuje novu paradigmu znanja. Njezino utemeljenje seže preko filozofske biologije i filozofske antropologije do epistemologije i metafizike. Također, pokazalo se da je njezin bitan uvjet integrativan koncept racionalnosti – ne reduciranog instrumentalnog razuma, nego uma koji sintetički objedinjuje različite discipline i sebe spoznaje kao zajedničarski, solidaran um. Na tom se putu još moramo suočiti s pokušajem mišljenja onkraj mišljenja – postmodernom.

[301] Hans Jonas, *Princip odgovornost*, str. 100-106.
[302] *Isto*, str. 117.

II. EPISTEMOLOŠKA KRIZA POSTMODERNE: ZNANJE I STATUS ISTINE

II. 1 Raspad subjekta: *rubna singularnost*

Kako se pokazalo, moderni subjekt sebe shvaća kao usredištenu samosvijest koja misli, obrazuje se procesom *Bildunga* integrirajući tako u sebe ono objektivno, osposobljavajući se pritom za etičku prosudbu. Pritom je komunikacijska zajednica subjekata omogućena baš univerzalnom racionalnošću. Temeljni je okvir njezine mogućnosti dijalog – zajedničko misaono istraživanje istine. Međutim, već je Taylorovo promišljanje o izoliranom sebstvu najavilo smjenu paradigme koja će se radikalizirati od 60-ih godina 20. st. nadalje. Tada se interes za društveno oblikovanje identiteta i egalitarističko proširenje pojma kulture širi na sve društvene skupine i sve oblike života[303], s težnjom uspostave pravednosti. To međutim dovodi do teorijske krize univerzalnoga subjekta, čovjeka kao takva. Naime, čovjek kao pojedinac više se ne definira kao nositelj univerzalne racionalnost, ljudskosti, nego kroz svoja akcidentalna svojstva klase, spola, rase, etniciteta itd. Tako je pojedinca moguće definirati kao *rubnu singularnost*: singularnosti ne *razgovaraju* nego *pregovaraju*, i naposljetku se homogeniziraju u masovnoj kulturi te prema B. Readingsu "ne mogu ostvariti punu samosvijest i skladan, uravnotežen odnos s drugima i svijetom". Pojedinac nema supstancijalnosti, on je sveden na svoju *ulogu*. Postmoderni teoretičar sveučilišta Readings ovim je momentima precizno odredio postmoderno shvaćanje subjekta, no istinitost toga shvaćanja tek treba preispitati.[304]

Posljedica je spomenute fragmentiranosti kriza zajedništva: veći dio postmodernih mislilaca smatraju racionalni dijalog otežanim zbog neusuglašenih pozicija identiteta, ali onda je i sama kritika neistine i nepravde koja se tradicionalno smatra zadaćom humanistike otežana. Bill Readings dosljedno misli ovu teškoću kao nemogućnost postavljanja pitanja o istinitosti, o objektivnosti znanja:

> "Kritika kulture ovisi o pretpostavci da se kultura organizira u pogledu istine i lažnosti, a ne u pogledu uspješnog ili neuspješnog ostvarenja. (…) Stoga ne smatram da možemo težiti smjeni ideje o kulturi vraćajući se ideji razuma, povratku kulture razumu i pretvaranju povijesti u poprište racionalne analize." [305]

Međutim, ovakvo stajalište ne uspijeva se dosljedno argumentirati. Prije svega, da bi ga se uopće iznijelo, mora se pretpostaviti njegova načelna racionalna razumljivost sugovornicima. Već smo spomenuli da prema Habermasu svi pojedinci načelno dijele racionalnost kao samosvijest i

---

[303] Pritom se misli na klasu, rasu, dob, spol, etnicitet i druge akcidente kao sastavnice identiteta, s posebnim naglaskom na *manjinske* identitete.

[304] Readings koristi pojam singularnosti pozivajući se na Gilla Deleuzea i Félixa Guattarija. Usp. Bill Readings, *Sveučilište u ruševinama*, Meandarmedia, Zagreb 2016, str. 224.-225.

[305] U tezi da kritika više nije moguće Readings se oslanja na Adorna. Usp. *isto*, str. 234.-235

sposobnost prosuđivanja – čemu je dokaz načelna mogućnost intersubjektivne komunikacije; slažemo ili se ili ne slažemo, pretpostavlja da se barem donekle *razumijemo* što znači da bismo se mogli složiti.[306] U tom svjetlu možemo posumnjati u određenje čovjeka kao rubne singularnosti; načelna jednakost svih ljudi u političkoj dijaloškoj zajednici temelji se na poimanju čovjeka kao umnoga subjekta koji se može razumjeti sa su-govornicima. Uvjerenje da pojedince bitno ujedinjuje samosvjesna racionalnost, bez obzira na njihove akcidentalne razlike, te da je razumijevanje u dijalogu načelno moguće, temelj je ideje dostojanstva svake osobe, egalitarnoga društva i etičkih vrijednosti. To ujedno znači da je potrebna barem minimalna koncepcija istine i zajedničke ljudske naravi, da bi se uopće moglo govoriti o društveno-političkoj pravednosti. Ujedno, ona je nužna pretpostavka mogućnosti kritičkog promišljanja i filozofije kao kritike. Ako transparentna komunikacija između subjekata nije moguća zbog nesumjerljivosti njihovih društvenih uloga, te je umjesto dijaloga moguće jedino pregovarati, onda se komunikacija i kulturno sučeljavanje svodi na odnose učinka odnosno moći. To znači da sofistika nadvladava dijalektiku: nameće se stajalište i praksa onoga koji je mogao demonstrirati veću moć. Problematičnost takvog zaključka dodatno treba ispitati.

II.2 Problem istine: pluralnost perspektiva

Rečeno nas vodi u srž epistemološke krize – pitanje istine. *Neki* koncept istine uvijek je pretpostavljen u filozofiranju i znanstvenom istraživanju. U grčkom horizontu istina je *aletheia* – "raskrivenost", otkivanje bitka. Aristitotel filozofiju određuje kao *znanost istine* a ona se dohvaća u dijalogu, o čemu svjedoče Sokratova praksa i Platonovo pisanje. Dijaloško poimanje istine bitno će odrediti cijelu zapadnu kulturu. Hrvatski termin *istina* upućuje na *istost* misli i stvari, što implicira najstariju, korespondencijsku teoriju istine[307]. Istina, dakle, podrazumijeva odnos mislećeg i mišljenog. Biće prethodi mišljenju koje – ako dohvaća ono bitno bića, pojmovno *vidi* njegovu istinu. Zato pojam istine prethodi pojmovnom mišljenju. Međutim, u novome vijeku čovjek, za razliku od drugih bića, biva određen kao subjekt koje sam može odrediti svoju istinu, svoj identitet (Pico della Mirandola[308]). Sam pojam istine dijalektički se kreće u povijesti: prvotno se poima kao otkrivanje (*aletehia*), onda kao poklapanje misli s poretkom bitka (*adaequatio*) da bi ju s Descresom zamjenio pojam subjektivne sigurnosti (*certitude*) koji postupno uzima maha.[309] Tako će, pogotovo na području teorije društva, kao mjerilo orijentacije sve više prevladavati volja, a ne istina. Pogotovo se od Nietzschea bilježi

[306] Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band I, Suhrkamp Verlag, Berlin1982, str. 114-151.
[307] Ona potječe od Aristotela. Usp. *Metafizika*, Signum, Medicinska naklada, Zagreb 2001, str. 44.; Marina Novina, *Suvremena kozmologija i filozofija*: *Treba li kozmologija filozofiju?*, str. 161.
[308] V. Giovanni Pico della Mirandola, *Govor o dostojanstvu čovjekovu*, Nova Stvarnost, Zagreb 1998.
[309] Tonči Matulić, *Metamorfoze kulture*, str. 482

preoblačenje epistemologije, njezino smještanje s onu stranu istinitog i lažnog, dobra i zla. Filozofija se, iako je još u humboldtovskom sveučilištu bila *spekulativna kruna znanosti*, naposljetku odvaja od prirodnih znanosti, što otvara prodor pozitivizma i neopozitivizma u 19. i prvoj polovici 20. st., koji priprema tzv. lingvistički obrat: zakonitosti bitka nedostupne su osim kao zakonitosti jezika čija *uporaba* uspostavlja istinu.[310] Suvremena filozofija posebno naglašava da svaki pojmovnik i njegov vokabular, koji izriče istinu o svijetu, ostvaruje to u specifičnom, povijesnom kontekstu. Taj promjenjivi kontekst suoblikuje istinu, a ne sāmo mišljenje koje reprezentira svijet u jeziku. U filozofiji korespondencijska teorija istine dolazi u krizu, da bi se pojavila koherencijska (Wittgenstein, Quine) i pragmatička (James, Dewey) koje fragmentiraju svijet na mnoštvo nesumjerljivih sustava istine. Ističe se da nemaju svi iskazi istinosnu vrijednost. Na iskaze se počinje gledati kao na govorne činove (Austin) što će dovesti do performativne teorije istine (Rorty). Naposljetku, u postmodernom digitaliziranom svijetu, ontologija istine biva zamijenjena ontologijom mogućnosti i igre.[311] U nekim suvremenim deflacionističkim inačicama teorije istine[312], istina nije svojstvo iskaza nego događanje koje se ostvaruje pod određenim uvjetima: definirati istinu znači definirati uvjete koji omogućuju njezino događanje: izvan-propozicionalni svijet, izvjesnost i objektivnost[313]. Naposljetku, postmoderna potpuno napušta pojam istine jer, smatra, reprezentacija svijeta kroz jezik uvijek je kontingentna pa nije ni moguća kao *istinita*: istinu zamjenjuje kategorijom konsenznog (Habermas), estetskog ili instrumentalno korisnog (Derrida, Rorty): prihvatit ćemo sve što bude ishod slobodne rasprave[314]. Što se tiče istine prirodnih znanosti, začetnici novovjekovnoga mišljenja – Bacon, Galilej i Descartes – poneseni su idejom matematičke istine kao potpuno izvjesne; s vremenom se eksperimentalno-matematički postignuta istina apsolutizira. To postaje problematičnim ukoliko se istinom može smatrati jedino ono što je matematički izrazivo: ona je matematički red kojim čovjek objašnjava, predviđa i kontrolira prirodu, što znači da se radi o instrumentalnoj istini.[315] U filozofiji znanosti, međutim, itekako se preispituje objektivnost znanstvenoga znanja tj. epistemološki realizam.[316] Uzevši sve ove mijene u obzir, zaključujemo da u

---

[310] Usp. Ludwig Wittgenstein, *Filozofska istraživanja*, Nakladni zavod Globus, Zagreb 1998, str. 5-40.

[311] Marijan Krivak, *Filozofijsko tematiziranje postmoderne*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2000, str. 148.

[312] To su teorije koje umjesto o istinitosti govore o opravdanom vjerovanju ili vjerojatnosti. Značajan je odvjetak teorija redundancije koja predikat „istinito“ smatra suvišnim, pa tako i teoriju istine. Usp. Lino Veljak, *„S onu stranu dogmatizma i relazivizma“*, *Filozofska istraživanja*, 32 (3-4/2012), str. 446.

[313] V. Edo Pivčević, *Što je istina?*, Hrvatski studiji – Studia Croatica, Zagreb 2002, str. 169-188.

[314] Richard Rorty, *Kontingencija, ironija i solidarnost*, Naprijed, Zagreb 1995, str. 68.

[315] Tonči Matulić, *Metamorfoze kulture*, str. 480.- 483

[316] Iako većina današnjih znanstvenika prijanja uz znanstveni realizam, postaje argumenti protiv njega, utemeljenih poglavito na činjenici da se suvremena znanost uglavnom bavi tzv. nepromotrivim entitetima koji nisu dostupni promatranju, nego se temelje na zaključivanju iz opažanja posredstvom soifisticiranih instrumenata koji se stalno usavršavaju. Možda najutjecajniji filozofi znanosti, Karl Popper i David Bohm, razvoj znanstvenoga znanja vide kao

znanstveno-tehničkoj civilizaciji pojam istine biva zamijenjen pojmom pragmat(isti)čke korisnosti, učinkovitosti i napretka; ako je i dohvatljiva, istina zapravo nije važna[317], važni su oni modeli bića koji omogućuju primjenu teorije radi neometane rotacije globalnog ekonomsko-društvenog stroja, razvoja tehnike i ekonomskog rasta. Maksima bi mogla glasiti: "Sam napredak jest istina."[318] To je samouništavajuće iskrivljavanje smisla istine; poimanje istine bez veze s metafizikom, kao isključivo tehnoznanstvenog proizvoda svoga vremena te stoga pri-vremene, naviješta samo privremeni smisao života, svijeta i čovjeka – što u konačnici ruši smisao napretka i bilo kakvog nastojanja. A čovjek je biće koje ne može živjeti samo od tehnike i ekonomije, bez smisla – dakle, bez istine. Čovjek za istinu ostaje trajno zainteresiran; bez toga je nemoguće objasniti dobar dio zanstvenih i filozofskih nastojanja.[319]

S druge strane, u filozofiji znanosti kuhnovska i popperovska kritika otkrivaju da znanstvene teorije ne mogu biti istinite u apsolutnom smislu; svaka je teorija načelno opovrgljiva, bilo da ne prođe test falsifikacije bilo da se zamijeni drugom paradigmom, matricom i modelom koji objašnjavaju veći broj fenomena. Ipak, istina i dalje ostaje prešutna pretpostavka bilo kakvog misaonog i znanstvenog nastojanja: ako pretpostavimo da su teoriju nesumjerljive, tada problem referencije ukida mogućnost smislenoga davanja prednosti nekoj teoriji onkraj trenutnog interesa i cilja.[320] Većina prirodozanstvenika i dalje su realisti, baš kao što jednim dijelom prirodna znanost i dalje, kao i filozofija, nastoji spoznati cjelinu bića.[321]

U ovom se radu prvenstveno bavimo utemeljenjem integrativne paradigme u bioetici i obrazovanju pa nas posebno zanima *moralna istina*, utemeljenje normi. Prihvaćamo da moralna istina, trebanje, ima drukčiji epistemološki status od činjenične[322]. Postavlja se pitanje što ju legitimira: etički emotivisti zaključuju da ona nije stvar uma nego ljudskoj naravi vlastita moralnog osjećaja, dok Kant daje odgovor da općevrijedeće svrhe može postavljati jedino um.[323] U traganju za odgovorom,

---

beskonačno približavanje istini jer je svaka teorija podložnja opovrgavanju s razvojem empirije. I Thomas Kuhn idejom znanstvenih revolucija kao promjene paradigme također unosi sumnju. V. o tome u: Marina Novina, *Suvremena kozmologija i filozofija: treba li kozmologija filozofiju?*, str. 157; 161-162.

[317] O Jamesovoj i Peirceovoj koncepciji istine vidi u: Edo Pivčević, *Što je istina*?, str. 123-133.

[318] V. Tonči Matulić, *Metamorfoze kulture*, str. 509-513; Joseph Ratzinger, *O relativizmu i vrjednotama*, Verbum, Split 2009, str. 68-69.

[319] Usp. Tonči Matulić, *Metamorfoze kulture*, str. 485.

[320] Usp. Edo Pivčević, *Što je istina?*, str. 140-141.

[321] Oprimjerenje toga stajališta je suvremena kozmologija koja doživljava svoje "zlatno doba"; u suvremenoj prirodnoj znanosti realizam je vladajuća teorija koja pretpostavlja korespondencijsku teoriju istine. Usp. Marina Novina, *Suvremena kozmologija i filozofija: Treba li kozmologija filozofiju?*, str. 70-71.

[322] Usp. U ovome je stajalištu istaknuti suvremeni nasljednik Humeova razlikovanja između „biti" i „trebati" George Edward Moore s ključnim djelom *Principia ethica*, KruZak, Zagreb 2009.

[323] U epistemologiji je poznato da iskazi trebanja, imperativi, imaju drukčiji karakter od referencijskih te ne mogu biti istiniti ili lažni u strogom smislu, na to je upozorio već Hume a nakon njega Nietzsche. U 20. stoljeću George Edward

zaključujemo da, iako osjećaj igra važnu ulogu u moralnosti, ako trebanje ima veze s otkrivanjem i postavljanjem svrha, onda je ono bitno svar mišljenja, što znači istine.

Vratimo se na kritiku legitimirajućeg uma kod Nietzschea, preteče postmodernista. Dokidanje uma dovodi do prihvaćanja stava *da se može radije htjeti neistina nego istina*. Nietzsche odbacuje oprjeku istinito/ lažno:

> "Ta što nas uopće sili na pretpostavku da postoji bitna razlika između "istinitog" i "lažnog"? Nije li dovoljno prihvatiti stupnjeve prividnosti i, tako reći, svjetlije i tamnije sjene i ukupne tonove privida – različite *valeurs*, da kažemo slikarskim jezikom? Zašto svijet *koji nas se nešto tiče* – ne bi smio biti fikcija? A ne bi li se onome tko tu pita: "ali fikciji pripada začetnik" – smjelo otvoreno odgovoriti: *zašto?* Ne spada li možda i ovo "pripada" u fikciju? Nije li dopušteno sad biti malčice ironičan i spram subjekta, jednako kao spram predikata i objekta? Ne bi li filozof trebao ustati protiv vjerovanja u gramatiku?"[324]

Kao što točno pokazuje Habermas, u ovakvom se promišljanju o prednosti privida nad istinom nazire napuštanje metafizike, a s njom i objektivnosti vrijednosti[325]. Ovdje se radi o *reinterpretaciji zahtjeva za važenjem u preferenciju*, što je etički značajno: moguće je, naime, umjesto istine i pravednosti *preferirati* neistinu i nepravednost. Ako je istina povijesno kontingentna, moral je konvencionalan. Ako sud ukusa zamjenjuje istinu, onda je za vrijednosne iskaze *zahtjev za važenjem* zamijenjem

---

Moore i Richard Mervyin Hare kritiziraju zaključivanje od bitka na trebanje ističući da se moralni iskazi ne mogu svesti na referencijalne.

[324] Friedrich Nietzsche, *S onu stranu dobra i zla*, AGM, Zagreb 2002, str. 53.

[325] "Tamo gdje se racionaliziranje, kao na liniji zapadnjačke tradicije, ne zaustavlja niti pred teološkim i metafizičkim temeljnim pojmovima, sfera sklopova važenja ne biva očišćena samo od empirijskih primjesa, nego i interno diferencirana s gledišta istine, normativne ispravnosti i subjektivne istinitosti ili autentičnosti." Jürgen Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, str. 112.

zahtjevom za moći.[326] Krajnja je posljedica toga za moralnu istinu relativnost: nije moguće dokazati da je, primjerice, snošljivost bolja od nasilja.[327]

U etičkom vakuumu, koji proizlazi iz metafizičkog i epistemološkog vakuuma, nemoguće je utemeljiti intersubjektivne norme, institucije pa i samu znanost koja (kao i njezino vrijednosno usmjerenje) bitno ovisi o konceptu istine[328]. Ako napredak jest istina, onda mu nedostaje usmjerenje; ako njega nema, onda sve može biti i napredovanje i nazadovanje. Tako napredak dokida sam sebe.[329] Zbog toga se problematika krize kojom dominira instrumentalni razum ponovo vraća na izvorište filozofije – na pitanje istine.[330]

Možemo zaključiti da neprilika s istinom u suvremenoj misli dolazi od uvida o različitosti nesvodivih perspektiva iz kojih se svijet promatra[331]. Ispravan zaključak nije da je istina nemoguća, nego da svaka perspektiva izriče jedan vid istine bića. To znači, iako kroz nužno ograničene perspektive, um je sposoban za mišljenje koje je reprezentacija svijeta i koje može odgovarati pojmu bića – biti istinito.

---

[326] "Zanimljivo je vidjeti kao Nietzsche konsekventno potkopava zauzimanje da/ne stavova prema zahtjevima za važenjem, koji se mogu kritizirati. On ponajprije obezvrđuje istinu asertoričkih i ispravnost normativnih stavova svodeći valjanost i nevaljanost na pozitivne i negativne vrijednosne sudove: on reducira "p je istinito" i "h je ispravno", dakle, kompleksne stavove pomoću kojih zahtijevamo važenje za izrične i imperativne rečenice, za jednostavne evaluativne stavove s kojima izražavamo vrijednosne procjene, odnosno izričemo da bismo htjeli dati prednost istinitom pred lažnim, dobrom pred zlim. On reducira "p je istinito" i "h je ispravno", dakle, kompleksne stavove pomoću kojih zahtijevamo važenje za izrične i imperativne rečenice, za jednostavne evaluativne stavove s kojima izražavamo vrijednosne procjene, odnosno izričemo da bismo htjeli dati prednost istinitom pred lažnim, dobrom pred zlim. Nietzsche, dakle, prvo reinterpretira zahtjeve za važenjem u preferencije, a zatim postavlja pitanje: uzmimo slučaj da mi hoćemo radije istinu (i pravednost): a zašto ne radije neistinu (i nepravednost)? Sudovi su ukusa ono koji odgovaraju na pitanje o "vrijednosti" istine i pravednosti. (…) Potpunu asimilaciju uma moći Nietzsche može provesti samo tako da vrijednosnim sudovima oduzme kognitivni status i dokaže da se u da/ne stavovima vrijednosnih procjena više ne ispoljavaju nikakvi zahtjevi za važenjem, nego čisti zahtjevi za moć." Jürgen Habermas, *Filozofski diskurs moderne,* str. 119-120.

[327] "To što nisu prešutjeli (Horkheimer i Adorno, op. M. K.) nemogućnost da se na osnovi uma izvede načelni temeljni argument protiv umorstva, nego su tu nemogućnost glasno izvikivali svijetu, potaklo je mržnju kojom baš progresivci i danas progranjaju Sade i Nietzschea. (…) Nisu tvrdili da je formalistički um u tješnjoj vezi s moralom nego s nemoralom." Jürgen Habermas, *Filozofski diskurs moderne,* str. 108-109.

[328] Usp. Konrad Paul Liessmann, *Teorija neobrazovanosti: zablude društva znanja,* Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2008, str. 54.

[329] Usp. Joseph Ratzinger, *O relativizmu i vrjednotama,* str. 7-16.

[330] Aktualnost toga pitanja pokazuje godišnji simpozij Hrvatskoga filozofskog društva u studenom 2010. i istoimeni temat u časopisu Filozofska istraživanja – „ Pitanje u istini u suvremenoj filozofiji i znanosti". Usp. Lino Veljak, „Pitanje o istini u suvremenoj filozofiji i znanosti.Uz temu", *Filozofska istraživanja* 32 (3-4/2012), str. 401.

[331] Edo Pivčević, *Što je istina?,* str. 143.

II.3 Koji perspektivizam?

Spomenuta misao o različitim perspektivama javlja se prvo u Leibnitza[332], da bi se kasnije javila kod Nietzschea, Teichmüllera, Diltheya, Kuhna i Ortege y Gasseta[333]. Potrebu perspektivističkog promišljanja možemo dobro oprimjeriti uspoređivanje različitih teorija istine u potrazi za onom *cjelovitom*, koja će objediniti *sve bitne* momente:

> „Svaki od ovih načina pristupa (ili metoda objašnjenja) rasvjetljuje jedan specifični aspekt zadaće koju treba riješiti, ali time što daje prednost tome aspektu nauštrb drugih aspekata, daje iskrivljeno tumačenje stvari i strogo je ograničen u tome što je u stanju postići."[334]

Perspektivizam uviđa nepotpunost pojedinih pristupa i nastoji je nadmostiti, stoga je upravo perspektivizam epistemološki pogled koji je nadahnuo Antu Čovića i suradnike u osmišljavanju metodologije integrativne bioetike. Pošavši od samoevidentnog aksioma da istina kao „teorijska pretpostavka i konačni cilj određuje svako razmišljanje"[335], Čović utvrđuje da je istina „izraz za potpunu strukuru znanja" tj. spoznaja cjeline svih aspekata bića. Iz toga proizlazi, naizgled paradoksno, da je istina *prema van* monistički koncept, ali pluralan *prema unutra*. To znači da logičko načelo neprotuslovlja vrijedi u određenom logičkom redu, ali postaje problematičnim, kada se primijeni na viši logički red – kada se pristup jedne discipline proglasi apsolutnom istinom.[336] Za razliku od relativističkog perspektivizma – kakav je Nietzscheov i kakav se javlja u pragmatista i postmodernih mislilaca, koji konačno dovodi do utihnuća mišljenja i rasprave[337] – istinska je epistemologija interaktivni pluralistički perspektivizam. Različite perspektive istine o npr. fenomenu života, ako se dovedu u dijaloški odnos, međudjelovat će i iznjedriti integrativnu, višeslojnu istinu o životu. Umjesto da sofistika jezičnih igara legitimira neku partikularnu kvaziistinu pomoću moći, dijalogom različitih perspektiva dijalektički se dolazi do objektivne istine. Napetost između činjenične istine (onoga što Lyotard naziva *znanstvenim znanjem*) i normativne istine (što Lyotard

---

[332] Gottfried Wilhelm Leibnitz piše: „Kao što nam se jedan isti grad, promatran s različitih strana, svejednako čini višestranim, tako postoje zahvaljujući beskrajnoj višestrukosti (*Vielfalt*) jednostavnih supstancija mnogi različiti svjetovi, koji u sebi nisu drugo nego – u skladu s različitim gledištima – perspektivni pogledi jednoga jedinog." Heinrich Schmidt, *Philsophisches Wörterbuch*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1957, str. 116. Prijevod je naš. Ortega je, između ostaloga, pisao o Leibnitzu.

[333] Jose Ortega y Gasset, *Meditacija o Quijoteu*, str.

[334] Edo Pivčević, *Što je istina?*, str. 123.

[335] Ante Čović, „Integrativna bioetika i problem istine", *Arhe* 6 (12/2009), str. 187. Čović se oslanja na klasifikaciju istine L. Brune Puntela i njegovo stajalište.

[336] *Isto*, str. 192.

[337] Usp. Edo Pivčević, *Što je istina?*, str. 130.

naziva *narativnim znanjem*[338]) pomiruje se priznavanjem vlastitosti perspektiva koje se mogu integrirati, čuvajući svoju autonomiju. To je moguće jedino pod uvjetom da različite znanstvene i neznanstvene perspektive stupe u *interakciju*: presijecajući se, one se plodonosno korigiraju ukazujući prema orijentacijskim, normativnim zaključcima. Za razliku od relativističkoga pluriperspektivizma, jedino interaktivni pluriperspektivizam dolazi do spoznaje koja može biti „pouzdana i općevažeća", s pravom utvrđuje Čović. Pluriperspektivistička teorije istine, dakle, koherencijsko-sistemskog je karaktera.[339] Objektna istina (*Objektwahrheit*) i smisaona istina (*Sinnwahrheit*) koja je ujedno orijentacijska (*weltorientierend*) integriraju se u znanje koje ima i pojmovni, i činjenični, i uporabni i vrijednosni karakter[340]. Filozofija kao pojmovno mišljenje pritom je integrirajući moment, no o tome će više biti riječi u idućim poglavljima, u kojima ćemo se osvrnuti i na kritike integrativne bioetike i pluriperspektivizma, pri čemu se propituje upravo – relativizam.

Možemo zaključiti da je istina jednostavan epistemološki pojam – svako mišljenje već ju pretpostavlja. Teorija istine koje se nadaje kao jedino moguća mora uključiti reprezentaciju stvari, s interperspektivistički shvaćenom sustavnošću i koherentnošću s ostalim istinama. Bez koncepta istine nije moguće postavljati nikakve svrhe niti utemeljiti norme. Lažna alternativna istini može biti jedino performativnost moći. Partikularne istine pojedinih znanstvenih i neznanstvenih perspektiva usložnjuju se u viziji pluriperspektivne epistemologije koja ne može biti relativistička: u tom je smislu u pravu Max Horkheimer kada kaže da bez istine nije moguća *samokritika uma*.[341]

---

[338] V. Jean Francois Lyotard, *Postmoderno stanje: Izvještaj o znanju,* Ibis grafika, Zagreb 2005, str. 29-33.
[339] Ante Čović, „Integrativna bioetika i problem istine", str. 191.
[340] *Uporabno* i *orijentacijsko znanje* termini su Jürgena Mittelstrassa, dok o *objektnoj* (*Objektwahrheit*) i *smisaonoj istini* (*Sinnwahrheit*) govori Friedrich Kaulbach. V. Ante Čović, "Integrativna bioetika i problem istine", str. 186-187.
[341] U *Kritici instrumentalnoga uma* Horkheimer zadržava korespondencijsku teoriju istine. Smatra da pojam istine kao primjerenost imena i stvari, sadržan u svakoj izvornoj filozofiji, osposobljava misao da se suprotstavi učincima formaliziranog uma, koji demoraliziraju i unakazuju misao, ako već ne da ih prevlada. "Mogućnost samokritike uma pretpostavlja, prvo, da je antagonizam uma i prirode u jednoj oštroj i katastrofalnoj fazi, i, drugo, da je na ovom stupnju potpune otuđenosti ideja istine još dostupna. […] Taj pojam istine – primjerenost imena i stvari – sadržan je u svakoj izvornoj filozofiji, osposobljava misao da se suprotstavi učincima formaliziranog uma, koji demoraliziraju i unakazuju, ako već ne da ih prevlada." V. Max Horkheimer, *Kritika instrumentalnoga uma*, str. 125-126.

II.4 Tehnika i znanje u postmoderni: *telegrafirani* i *kibernetički čovjek*

Termin *postmoderna* nije općeprihvaćen; sami teoretičari odbijaju je nazvati epohom jer ona sebe razumije kao stanje u kojem epohalnost nije moguća. Postmodernizam se isprva oblikuje kao pravac u arhitekturi, književnosti, filmu i drugim vrstama umjetnosti, da bi se o njemu počelo govoriti kao o filozofijskoj pojavi.[342]

Kao što je već naznačeno, u doba koje se smatra postmodernim (60-e godine 20. st. i nadalje) znanje biva bitno posredovano tehnikom, i to putem informacijsko-komunikacijskih tehnologija. Već smo pokazali da su informacijske znanosti bitno utjecale na modele bioloških znanosti: početkom 21. stoljeća živi sustavi poput stanice promatraju se kao složeni interaktivni sustavi s nelinearnim karakteristikama, prirodnim inženjerstvom s višestrukom povratnom spregom[343]. Prvi filozofski teoretičar postmoderne, Jean Francois Lyotard, ističe da tehnika, za razliku od znanosti, ima performativnu ulogu. Lyotard usvaja Habermasov pojam *tehnoznanosti* i raščlanjuje kristalizirani lik znanstveno-tehničke civilizacije; spajanjem znanosti i tehnike nastaje pozamašan aparat tehnoznanosti, čija je glavna značajka sinteza prostora i vremena te derealizacija stvarnosti. U svijetu neprestane tehnološke inovacije, paradigme znanja brzo se smjenjuju i proizvode.[344] Tehnika sažima vrijeme u korist prostora tako što se izvorna osjetilna (*fokalna*[345]) iskustva, koja se u tradicionalnim kulturama stječu u točno određeno vrijeme i na točno određenome mjestu, prevođenjem na informatičke jezike mogu *istodobno* aktualizirati bilo gdje. Podatci, objašnjava Lyotard, postaju brzo prijenosni na daljinu i potencijalno (ne)dostupni odnosno "telegrafični" čime cijelo ljudsko iskustvo postaje telegrafičnim:

> "Suvremeni strojevi mogu obavljati operacije koje su se nazivale mentalnim: pretvaranje podataka u informatičke pojmove i njihovo skladištenje (memorizacija), reguliranje pristupa informaciji (ono što se nazivalo "pozivom"); proračun mogućih učinaka prema programima, vodeći računa o varijablama i izborima (strategiji): Svaki podatak postaje koristan (iskoristiv, operativan) čim ga se može prevesti

---

[342] Linda Hutcheon, *The Politics of Postmodernism*, Routledge, London-New York 1989, str. 1-11; Marijan Krivak, *Filozofijsko tematiziranje postmoderne*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2000, str. 61-62.

[343] V. James A. Shapiro, *Evolution: A View at the 21. Century*, str. 143.

[344] Jean Francois Lyotard, *Postmoderna protumačena djeci*, str. 113; Jean Francois Lyotard, "Logos i tehne, ili telegrafija", *Frakcija* 8 (4/1997), str. 83. U svojim promišljanjima o tehnici Lyotard se oslanja na B. Stieglera i J. Chesneauxa. O ulozi tehnike u postmoderni mnogo je pisano, ali bitni uvidi koje Lyotard ističe, a čine se relevantnima i točnima, objavljeni su u Jean Francois Lyotard, *L' inhumain: Causeries sur le temps*, Galilée, Paris 1988.

[345] Albert Borgmann *fokalnim* predmetima i praksama naziva sve one metatehničke fenomene koje imaju karakter središta, konkretnog uporišta, jasnoće i artikulacije te omogućuju orijentaciju. Fokalnost zahtijeva neposrednu, tjelesnu zauzetost – tek fokalno daje smisao tehnici kao obećanju slobode i jednostavnosti. Primjerice, tek iskustvo trčanja ili tjelesnoga napora daje smisao tehničkim napravama koje olakšavaju kretanje i rad, tek sviranje instrumenta daje smisao gledanju prijenosa glazbene izvedbe na mrežnom kanalu. Usp. Albert Borgmann, *Technology and the Character of Contemporary Life*, University Press, Chicago 1984, str. 246-248.

u informaciju. To je slučaj s podatcima koje se naziva senzibilnim, bojama, zvukovima, u točnoj mjeri u kojoj su njihova fizička konstitutivna svojstva identificirana. Nakon digitalizacije ti podaci mogu biti sintetizirani bilo gdje i bilo kada da bi se dobili slični kromatski ili akustički proizvodi (simulakrumi)."[346]

Na tragu Jeana Chesneauxa, Lyotard ovo *prevođenje* naziva delokalizacijom, detemporalizacijom, memorizacijom podataka i rememoracijom svijesti (sinteza prošlosti i njezina reaktualizacija kao prošlosti u sadašnjosti). Ideja inicijalne recepcije, razmatrana kod Kanta, zastarjeva. Stare navike, koje su "utiranja", slabe, blijede, zapravo blijedi ideja *izvornosti*. *Tehno-logos* bi za Lyotarda bio univerzalni jezik reaktualiziranja iskustva, prevođenja i samoizvođenja. U načelu, Lyotard tehnologos (koji je zamijenio filozofiju) pozitivno vrednuje jer omogućuje nov smisao slobode:

"Tehnologos je dakle rememoracija, a ne samo navika. Njegov samoreferencijalni kapacitet, refleksija u uobičajenom smislu, kritika ako vam je draže, kreće se rememorirajući vlastite pretpostavke i vlastite prikrivene misli kao i svoja ograničenja. A istim si udarcem tehnologos otvara svijet onoga što je bilo isključeno svojom vlastitom konstitucijom, svojim strukturama funkcioniranja, na svim razinama. Na taj se način izmišljaju novi denotativni jezični rodovi, aritmetika, geometrija i analiza. Na taj se način rađa znanost, znanosti, kao proces osvajanja nepoznatog, eksperimentiranja izvan tradicionalnog kulturnog iskustva, kompleksnosti logosa izvan tehnologosa dobivenog utiranjem. To je onaj proces koji ja nazivam čišćenjem.[347]

Međutim, nužan je dio opisanoga procesa dehumanizacija znanja i iskustva. Jer postavlja se važno pitanje: što je jedno *tijelo* (vlastito tijelo, društveno tijelo) u tele-grafičkoj kulturi?[348] Tradicija se aktualizira u novim reprezentacijama, informatičko-medijskim, ali *zajednička* utiranja prošlosti kao navike slabe. Događa se zaborav *fokalnih* – izvornih, jednokratnih tjelesnih iskustava koje imaju simboličku vrijednost. Tek fokalna iskustva poput sviranja glazbala, dijaloga učitelja i poučavanih, obrađivanja zemlje, putovanja ili blagovanja hrane u zajedništvu – koja pretpostavljaju tegobnost i krhkost tjelesnosti – daju smisao i vrijednost tehnici kao *instrumentu* koji ta ista iskustva posreduje i olakšava. Što je u novome vijeku a posebno u moderni najavljeno, za postmodernu je karakteristično: tehničko-medijski posredovano poistovjećivanje živoga organizma i stroja. To postaje problematičnim, što Lyotard uviđa, jer logika tehnike ne odgovara logici živoga:

"S pravom se može reći da je živa stanica, organizam sa svojim organima, već *tehnai*, da je "život" kao što se kaže, već tehnika – preostaje da njezin "jezik" (recimo, genetski kod) ne samo ograničava

[346] Jean Francois Lyotard, "Logos i tehne, ili telegrafija", str. 83.
[347] *Isto*, 84.
[348] *Isto*, 83.

> operativnost te tehnike već i (a to je isto) da mu ne omogućuje objektivizaciju, spoznaju i kontroliranu kompleksnost. Povijest života na našem planetu nije spojiva s poviješću tehnike u današnjem smislu jer nije slijedila put rememoracije, nego utiranja.[349]"

Osim što telekultura uspostavlja hegemoniju nad fokalnom kulturom, otvara i nove etičke probleme, prvenstveno problem pravednosti: komu je dostupna i zašto? Na to pitanje nije moguće odgovoriti jer globalni projekt telegrafskog utiranja jest dostupan pojedincima, doduše ne podjednako, ali nije usmjeravan svrhama pa se postavlja pitanje je li "telegrafiran građanin" uopće još ljudsko biće. *Tehnologos* nije, dakle, *logos* u svom izvornom smislu, kao svrhe-misleći um.[350]

> "Etički problemi koje postavlja tehnoznanost ovdje su da posvjedoče da je problem već postavljen. Kada je moguće simulirati in vitro sunčevu eksploziju ili oplodnju ili trudnoću živog bića, potrebno je znati što se želi. Ili o tomu ne znamo ništa. Postoji, u principu čišćenja, to potiskivanje ciljeva. Ono je zaodjeveno svim bojama: odredište čovjeka, progres, svjetla, emancipacija, sreća. Danas se javlja posve ogoljeno. Znati i moći više, da, ali zašto, ne.[351]"

Iako Lyotard telegrafičnost postmoderne sagledava kao mogućnost slobode, uviđa i njezinu problematičnost te na kraju izražava skepsu, a to je da bi ono *što nikada nije bilo upisano* moglo biti zaboravljeno. Time je iznova pokazana potreba orijentacijskoga, a ne samo instrumentalnoga znanja. To nas ponovo vraća na pitanje kako postmoderna razumije znanje.

Za analizu znanja u postmoderni nije relevantno samo govoriti o telegrafiranom čovjeku, nego i o kibernetičkom čovjeku (*homo cybernetes*) čija je svijest i životni svijet oblikovan logikom informacijske tehnike. Korisnost tehnike kao sredstva neupitna je, ali njezini učinci i shvaćanje tehnike kao samosvrhe pozivaju na refleksiju. U instruktivnom prilogu informatičar M. Radovan donosi zaključke niza analitičara o utjecaju suvremene informacijske tehnike na duh: zbog sve više buke čovjek postaje indiferentan pa poruke postaju glasnije, agresivnije i provokativnije. Nasuprot obećanju da će nova tehnika produbiti kritičku svijest, usredotočenost na sadržaj biva kraća i raste društvena apatija. Uočava se diskrepancija između mogućnosti koje tehnika pruža i načina njezine uporabe – umjesto za kritičko promišljanje o informacijama, njezin je glavni sadržaj mješavina vijesti i zabave, popraćen nestankom privatnosti. Životni prostor postaje sve složenijim, o čemu svjedoči reakcija *Pokreta dobrovoljne jednostavnosti* koji ide za jednostavnijim, održivijim životnim stilom. To se pokazuje teško izvedivim zbog stalnoga ažuriranja softvera, hardvera i samog njihova korisnika od kojega se zahtijeva neprestano novo instrumentalno učenje i prilagodba. Derealizacija vremena za

[349] *Isto*, 84.
[350] Usp. *Isto*, str. 83.
[351] *Isto*, str. 84.

posljedicu ima opijatsku "ekstazu neposrednoga" u svijetu "bezumnog svijetla i zvuka" (S. Bellow) To sve ne jamči znanje jer ono znači *razumjeti trajno u prolaznom i efemernom*.[352] U opsežnoj literaturi o suvremenoj tehnici općenito je više konstatacija i pitanja nego odgovora. Ipak, možemo se složiti sa zaključkom:

> "Preciznije, proizvodi informacijske industrije kontantno slabe – i imaju tendenciju iskorijeniti – unutrašnjost subjekta, dubinu referencije, povijesno vrijeme i narativnu koherentnost, a to se sve smatra bitnim sastavnicama ljudskog iskustva. (…) Jedini je način da se sadašnje stanje popravi promicati etički senzibilitet u svijetu koji je odustao od potrage za Istinom i pogubio se u potrazi za Lijepim. Moramo (ponovo) otkriti da su onkraj igre slika stvarna ljudska bića koja pate i bore se, žive i umiru (…) *Ethos* ne proturječi *techne*; štoviše, ako se uzme kao vrhovno načelo, ethos omogućuje da sama tehne postigne sjaj svoga izvornog obećanja. Ustvari, (…) techne i ethos trebaju se udružiti u jedinstvenoj praksi pojeze – praksi koja kao cilj ima stvaranje dobrog i lijepog.[353]

Puna elaboracija ovih misli s obzirom na ideju suvremenog obrazovanja rasvijetlit će se tek u razjašnjavanju integrativnoga naspram instrumentalnoga znanja, o čemu će dalje u radu biti riječi.[354]

II. 5 Postmoderno stanje: znanje kao smrt uma?

Da bi se mogla misliti postmoderna i njezina epistemološka kriza, potrebno je ponovo promisliti prosvjetiteljsku viziju moderne. Bit je moderne ideja emancipacije čovječanstva – vjera da će napredak znanosti, tehnike, umjetnosti i političke slobode osloboditi čovjeka od zabluda, siromaštva i podčinjenosti. U filozofiji, moderna znači kritičko prevadavanje postojećega uz uvođenje novoga, što vrhunac deseže u Hegelovu sustavu. Iskustvo prve polovice 20. st., međutim, pokazalo je, kako je u pismu iz 1985. godine dobro primijetio J.F. Lyotard, da je uz neosporan tehnički napredak, povišenje standarda u dijelu svijeta i demografsku tranziciju – upravo takav napredak omogućio i učinkovitije produbljenje imovinskoga jaza, totalitarizme i ekološku krizu. Osobito je iskustvo dvaju svjetskih ratova proželo filozofiju razočaranjem u "emancipirajući" um. Tehnoznanstveni napredak pokreće samopovećavajuća moć; on nije nužno popraćen napretkom etičke svijesti. Nasuprot oslobođenju, došlo je do *komplesifikacija* životnoga svijeta – u svim se mogućim područjima

[352] Mario Radovan, "Homo Cybernetes: in Search of an Aim", *Journal of Information and Organizational Sciences* 25 (1/ 2001), str. 2-6.
[353] *Isto,* str. 7.
[354] Usp. Mario Radovan, "O instrumentalnom i integrativnom znanju", *Filozofska istraživanja* 23 (1/2003), str. 83.

povećala složenost odnosno diferencijacija.[355] Znanost, moral i umjetnost svojom se institucionalizacijom osamostaljuju –i odvojaju od svijeta života. Odatle iskustvo kraja i prognoza dokidanja filozofije u moderni: postulira se kraj umjetnost (kao mjesta istine bitka), kraj filozofije (kao kraj klasične metafizike) i kraj povijesti (kao kraj mogućnosti da se povijesti misli kao logički koherentan, jedinstven i smislen proces), o čemu piše više značajnih mislilaca .[356] A. Gehlen nije još upotrijebio naziv *postmoderna*, ali je konstatirao postmodernu u smislu *kristalizacije* zapadne kulture u stanju u kojem nikakav razvoj kao napredak u smislu prevladavanja starog i postavljanja novog više nije moguć, da se nalazi u post-historičnosti u kojoj je *progres postao rutinom*.[357] Filozofija povijesti više nije moguća jer se historiografija pokazuje kao kaleidoskop različitih interpretacija, retorički artikuliranih poput *priče*, ovisno o kutu gledišta; *univerzalna* povijest ne čini se mogućom ni kao jedinstvena priča ni kao jednistven tijek događaja same stvari (*res*).[358] Postmoderna, dakle, sebe razumije kao stanje osviještenosti o onome što još biva mogućim poslije kraja – kraja uma u smislu u kojem je pojmljen – kao totalizirajuća spoznajna moć objektivne zbilje. Ona je svojevrsna artikulacija trajne krize moderne.

Već je sama moderna, a potom i postmoderna, pokušaj prevladavanja rascijepa između "modernoga svijeta svrhovito racionalnog rada, potrošnje i izvršavanja moći" – kako precizno utvrđuje Habermas – i onoga "drugoga" što nije um, *moći*:

> "Argumentacija, dakle, u pogledu znanosti, morala i umjetnosti slijedi jednu te istu figuru: upravo razdvajanje kulturnih područja, rasap supstancijalnog uma utjelovljenog još u religiji i metafizici, tako snažno onemoćuje izolirane umske momente lišene svoje integriranosti, da ovi degrediraju do racionalnosti u službi podivljalog samoodržanja. Um se u kulturnoj moderni konačno lišava svog zahtjeva za važenjem i asimilira goloj moći. Kritička sposobnost zauzimanja stava s "da" ili "ne",

[355] "Nikada znanstveno i tehničko otkriće nije bilo podređeno traženju proizašlom iz ljudskih potreba. Njega je uvijek pokretala dinamika neovisna o onomu što su ljudi mogli prosuditi kao poželjno, korisno, udobno. To je zbog toga jer je želja za saznavanjem i stjecanjem vještina nesumjerna s traženjem dobitka kojemu se možemo nadati od njihova povećanja." Jean Francois Lyotard, *Postmoderna protumačena djeci*, str. 112-116.

[356]Arnold Gehlen krizu moderne 1963. objašnjava riječima: "Premise prosvjetiteljstva su mrtve, samo njegove konsekvencije teku dalje." V. o tome u Jürgen Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, str. 9; Karl Jaspers, *Duhovna situacija vremena*, Matica hrvatska, Zagreb 1998; Hans Georg Gadamer, *Das Erbe Europas. Beiträge*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Mein 1989. Habermas o toposu kraja filozofije kaže: "Od mladohegelovskih dana kruži krilatica o dokidanju filozofije, a od Marxovih je postavljeno pitanje teorije i prakse." V. Jürgen Habermas, *Moderna kao nedovršen projekt*, str. 106.

[357] *Isto*, str. 9.
[358] Gianni Vattimo, *Kraj moderne*, Matica hrvatska, Zagreb 2000, str. 12-13.

razlikovanja između valjanih i nevaljanih iskaza, *potkopava* se kada zahtjevi za moći i za važenjem dođu u mutnu fuziju."[359]

Možemo zaključiti da odustajanje od uma kao mišljenja cjeline znači samoukidanje pojmovnoga mišljenja, pri čemu je moguće još jedino znanje onog činjeničnog – kontingentnog i pojedinačnog.[360] Iskustvo totalitarizama nije dokaz da su filozofski sustavi utemeljeni na umu pogrešni. Također, iako je fragmentarizacija svijeta života i znanosti legitimno otvorila potrebu za strogo specijaliziranim, *instrumentalnim* znanjem, to nije jedino znanje. Što je veća fragmentarnost iskustva i znanja, to se većom pokazuje potrebna za integrativnim, orijentacijskim znanjem. Takvo znanje stvara se kritičkim, kreativnim i skrbnim mišljenjem – integrativno shvaćenim umom kojem je vlastito (i) pojmovno mišljenje. Preostaje ispitati potencijale takva mišljenja u postmoderni.

II. 6 Dva razumijevanja postmoderne

Raskinuvši s neuspjelim prosvjetiteljskim projektom totalizirajućeg uma i došavši tako do kraja mišljenja, postmoderna vodi dijalog s tradicijom te su joj omiljeni postupci *citatnost*, pastiš, palimpsest, *preodijevanje*. Osim iz razočaranja neuspjehom moderne vizije emancipacije, postmoderna bitno proizlazi i iz historijske svijesti – uvjerenja da nema izvjesne istine osim matematizirajuće prirodne znanosti,[361] dok metafizika prodrazumijeva objektivni poredak stvarnosti koji čovjeka obvezuje na teorijski od-govor.[362] Filozofija sve više postavlja pitanje ne o istini svijeta, nego o njegovoj *neistini* i samim time o mogućnosti same filozofije.[363] Postmoderna sebe razumije kao proizlazeću iz destrukcije metafizike, dezintegracije subjekta i gubitka vjere u um. I dalje će postojati nekakvo mišljenje, subjekt i um, ali ne *jaki* – čvrsto utemeljeni u stabilnom bitku – nego *slabi* u smislu da ne pretendiraju na opće važenje, nego imaju karakter promjenjivoga povijesnoga događanja, što Gianni Vattimo naziva "slabom misli".[364]

---

[359] Jürgen Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, str. 109.
[360] Usp. Zvonimir Komar, *Teorija pedagogije s obzirom na pojam svrhe*, str. 78.
[361] Hans Georg Gadamer, *Das Erbe Europas, Beiträge*, str. 25.
[362] Kada govorimo o napuštanju klasične metafizike, prvi se materijalistički sustav javlja u La Mettrija, koji viziju stroja sa životinja proširuje i na čovjeka (*Čovjek stroj*, 1748.). No materijalizam se i sam može promatrati kao određena metafizika. Projekt prosvjetiteljstva još uvijek podrazumijeva ontološki *ordo* svijeta, kao što i zadržava vjeru u istinu te počiva na adekvacijskoj teoriji istine. Posljedica je novovjekovnoga projekta ovladavanja prirodom prosvjetiteljski projekt vjere u jedinstvo subjekta – u autonoman, samproizvodeći um u kojem priroda dolazi do svijesti o sebi samoj, što svoj vrhunac deseže u Hegelovom apsolutnom idealizmu.
[363] "Filozofija više ne širi svoj tematski obzor na nova područja, sva su područja zbiljnosti i refleksije o njoj već racionalno progledana, ali utoliko upitnija biva ona sama sebi i svijetu kojega je bitan sastavni dio, i oni se međusobno ne mogu odijeliti. Središnje pitanje mišljenja otada više ne glasi: što je istina svijeta čiji se smisao ogleda u metafizici, nego: u čemu je njegova *neistina* što dovodi do raspada metafizike." V. Danilo Pejović, *Suvremena filozofija Zapada i odabrani tekstovi*, Matica hrvatska, Zagreb 1979, str. 9-10.
[364] Gianni Vattimo, Pier Aldo Rovatti (ur): *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1995, str. 12-28.

Ipak, pojavljuju se dvije interpretacije postmoderne. Prva, koja je kritika uma uopće, racionalizma zapadne filozofije kao takvog i druga, koja smatra da se uma ne treba odreći, nego radikalizirati njegove pozitivne impulse odnosno iskoristiti i razviti najbolje nasljeđe moderne[365]. Dok prva pozitivno vrednuje postmodernu, druga joj daje negativnu ocjenu jer postmoderni i-racionalizam predstavlja regresiju, povratak na staro, pred-moderno.[366] Neki komentatori iskazuju oprezan, otvoren stav, primjerice Marijan Krivak koji smatra da se još ne može odrediti hoće li se ozbiljiti pozitivne mogućnosti postmoderne u humaniziranju života ili će tehnološko-informatizirano društvo kulturno i politički degradirati, završavajući "u nekom vakuumu *cyber-punk* posljedičnosti."[367]

Možemo zaključiti da problem nije u umu, nego u njegovoj iskrivljenoj uporabi te da nije ni teorijski moguće ni praktično moguće odreći se jednoga određenoga univerzalizma uma – kako na metafizičkom, tako na etičko-političkom području. U tom smislu dobro primjećuje Albrecht Wellmer:

> "Kritika totalizirajućeg uma ne pogađa diskurzivni um kao takav, već nedostatnu, pervertiranu upotrebu uma.[368]"

Razmišljajući s Jonasom, otkrili smo korijen etičkoga problema: napuštanje metafizike u potpunosti mijenja odnos čovjek-svijet i čovjek-priroda dovodeći ga u situaciju dezorijentiranosti i nemogućnosti utemeljenja objektivnih vrijednosti. Pokušat ćemo pokazati da su jedino što postmoderna pritom uspijeva ponuditi alternativne "postmetafizičke" metafizike.

---

[365] Prema drugoj interpretaciji, stanje duha nakon Drugogo svjetskog rata odnosno 60-ih godina 20. stoljeća i ne možemo nazvati postmodernom jer „moderna nije dovršen projekt", nego se njezino nasljeđe iskrivilo u zagrljaju globalizirajućega kapitalizma. V. Jürgen Habermas, „Moderna – nedovršen projekt", *Politička misao* 96 (2/2009), str. 96-111.

[366] Rasprava o vrednovanju postmoderne očituje se u filozofskim polemikama; između Jeana Francoisa Lyotarda i Jürgena Habermasa, te između Richarda Rortyja i Alasdaira MacIntyra. Polemičko sučeljavanje pritom proizlazi iz različitog razumijevanja pojma racionalnosti. Usp. Paul A. Roth, „Politics and epistemology: Rorty, MacIntyre, an the ends of philosophy", *History of Human Sciences*, 2 (2/1989), str.171-191; Richard Rorty, „Habermas and Lyotard on Postmodernity", *Praxis International* 4 (1/1984), str. 32-44.

[367] Marijan Krivak, *Filozofijsko tematiziranje postmoderne*, str. 61-62.

[368] Albrecht Wellmer, *Prilog dijalektici moderne i postmoderne: kritika uma posle Adorna*, Bratstvo-jedinstv, Novi Sad 1987, str. 104.

II. 7 Nietzsche i kritika uma

Prema Jürgenu Habermasu i Gianniju Vattimu, prvi mislilac koji je utvrdio raspad metafizike i kritiku uma doveo do krajnjih posljedica, te se može smatrati *post-modernim*, jest Friedrich Nietzsche[369]. Dijagnosticira nihilizam kao europsku bolest a modernu kao doba historizama (dekadencije i epigonstava) razumije upravo kao doba krize[370]. Jezik se otkriva kao skup metafora pa distinkcija istinito-lažno postaje suvišna. Bog kao ontološki temelj mrtav je, što implicira smrt uma[371] pa se najviše vrijednosti obezvrjeđuju.[372] Nietzsche polazi od činjenice rascijepa između uma i iskonskog života te smatra da moderna, ispražnjena od utemeljenja, iz sebe same ne može crpsti nikakvo utemeljenje: "jer mi, moderni, iz nas samih nemamo uopće ništa."[373] Umjesto toga, vraća se na arhajsko dionizijsko, orgijastičko[374] koje razumije kao *autentično*. Odbacivši umske oprjeke – istinito /lažno, dobro/ zlo – te svodeći potonje na "ono što služi životu i ono otmjeno", razvija retoričko-artističku alternativu metafizici koja umjesto uma kao legitimirajuću ustoličuje volju za moć koja je *volja za prividom*, budući da sam *život* počiva na prividu, obmani, optici, nužnosti perspektivnosti i zabludi.[375] Nije neobično što će pragmatist Charles Sanders Peirce ustvrditi da je istraživanje mnijenja koje će biti postojano, kojeg ćemo se dulje držati, našto što nalikuje razvitku ukusa.[376] Prema uvjerljivoj Habermasovoj interpretaciji,

> "Svijet se pojavljuje kao tkivo pretvaranja i interpretacije kojima u osnovi ne leže nikakva namjera i nikakav tekst. Smisaotvorna potencija, zajedno s jednom senzibilnošću koja se aficira na najraznovrsnije načine, tvori estetsku srž volje za moć."[377]

To je ujedno srž postmodernoga senzibiliteta: shvaćati tekst, pa i onaj filozofijski, kao niz interpretacija koje nemaju originala na koji se odnose. Problem, koji se pritom javlja, nerješiva je

---

[369] Prema Gianniju Vattimu, začetnici su postmoderne odnosno prvi postmoderni mislioci Nietzsche i Heidegger jer bitak tematiziraju kao *zgodu* (hajdegerijanski pojam *Ereignis*), a ne *stanje*. Usp. Gianni Vattimo, *Kraj moderne*, str. 151-167.

[370] Nietzsche svoje djelo *S onu stranu dobra i zla* (1886.) tumači kao „kritiku moderniteta, ne izuzimajući moderne znanosti, moderne umjetnosti, modernu politiku, uz upućivanje na protivan tip, koji je tako malo moderan koliko je to moguće, na otmjen, da-kazujući tip. (…) Sve stvari na koje je ovo doba ponosno osjećaju se kao protuslovlje tom tipu." V. Friedrich Nietzsche, *Sumrak idola; Ecce homo; Dionizovi ditirambi*, Demetra, Zagreb 2004, str. 160.

[371] *Smrt uma* tematizira se u različitim filozofijskim tradicijama. U marksističkoj tradiciji njime se bave, primjerice, G. Lukacs (*Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1953) i Max Horkheimer (*Pomračenje uma*, Veselin Masleša, Sarajevo 1989).

[372] Friedrich Nietzsche, *Sumrak idola; Ecce homo; Dionizovi ditirambi*, str. 3-4; Friedrich Nietzsche, *Radosna znanost ("la gaya scienza")*, Demetra, Zagreb 2003, str. 102-103; 219.

[373] Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Band 1, Deutscher Taschenbuch Verlag de Guyter, Berlin 1967, str. 273.

[374] Prema Nietzscheu, vladavina subjektno centriranog uma rezultat je i izraz pervertiranja volje za moć koje je potisnulo ono iskonsko vitalno, iracionalno. Nietzsche pokušava riješiti problem individuacije i prevladati rascijep čovjek-priroda, racionalno-iracionalno, no upitno je koliko u tome uspijeva a da ne razori vlastite pretpostavke. Usp. Friedrich Nietzsche, *Sumrak idola; Ecce homo; Dionizovi ditirambi*, Demetra, Zagreb 2004, str. 35.

[375] Usp. Jürgen Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, str. 92-95.

[376] Charles Sanders Peirce, *Pragmatism*, str. 253, u: Edo Pivčević, *Što je istina?*, Hrvatski studiji – Studia Croatica, Zagreb 2002, str. 134.

[377] Jürgen Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, str. 94.

aporija: samoodnoseća kritika uma mora razoriti svoje temelje. Ukinuti umske kategorije (istinito/lažno, dobro/zlo) znači ukinuti mogućnost kritičke teorije.[378] Osim toga, umski zahtjev za važenjem naposljetku se poistovjećuje s moći. Ako je moć ona koja legitimira, a ne um, kako nju kritizirati, čime ju ograničiti? Zaključujemo na temelju razmatranja o problemu istine; jedino je s interaktivno-pluriperspektivističkim i dijalektičkim, a ne relativističkim razumijevanjem istine, moguće kritički promišljati, voditi dijalog i od-govoriti na situaciju krize.[379]

To nas dovodi do pitanja od dijalektičkom potencijalu uma, kojega su postmoderni, Nietzscheom nadahnuti, mislioci svjesni: ima li oslabljena misao još mogućnosti misliti ikakvu *promjenu* i potaknuti na nj[380]? Kao što su prema Nietzscheu znanost i moral utjelovljenja volje za moć, za Horkheimera i Adorna utjelovljenja su instrumentalnoga razuma; jedino što prosvjetiteljski um može, ako ne želi potupuno izdati ljude, jest osvijestiti se o sebi samome. Slično kao i Nietzsche, smatraju da se iza ideje objektivnosti kriju mehanizmi proizvođenja stvarnosti kao metafora, interpretacija koje služe samoodržanju i vladanju. Ono što pritom jedino ostaje kao ontološki temelj, a time i izvor praktične orijentacije, autoritet je znanosti. To nam se čini redukcijom potencijala uma, bez prave alternative.[381]

---

[378] Jürgen Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, str. 102.

[379] Može se reći da su mislioci koji se smatraju postmodernima "izašli iz Nietzscheove kabanice". Hiedegger i Bataille vraćaju se na dionizijsko i na predsokratovce, Lacan i Foucault nastavljaju na kritiku genealogije morala, a Derrida će razviti filozofsku mistiku nastavljajući na kasnoga Heideggera. Baudrillard, Vattimo i Rorty nastavljaju kritiku jezika odnosno jezične reprezentacije. Pritom brišu granice između filozofije i pojeze, odnosno javlja se ideja da umjetnost treba zamijeniti filozofiju – dosljedno kritici uma i zapadne metafizike. U Vattima i Gadamera metafiziku zamjenjuje hermeneutika.

[380] Gianni Vattimo, P. A. Rovatti (ur.), *Il prensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1995, str. 26-27.

[381] "…Nietzscheova kritika spoznaje i morala anticipira misao koju su Horkheimer i Adorno razvili u obliku kritike instrumentalnog uma: iza ideala objektivnosti i zahtjeva za istinom pozitivizma, iza asketskih ideala i zahtjeva za ispravnošću univerzalističkog morala skrivaju se imperativi samoodržanja i vladanja. Pragmatička spoznajna teorija i učenje o afektima morala raskrinkavaju teorijski i praktični um kao čiste fikcije u kojima zahtjevi za moći pribavljaju djelotvoran alibi – a to pomoću mašte, "nagona za oblikovanjem metafora", za koji vanjski podražaji pružaju tek povod projektivnim odgovorima, klupku interpretacija iza kojega nastaje tekst. (…) Horkheimer i Adorno hoće nadalje pokazati da je um izgnan iz morala i prava, jer su s raspadom religijsko-metafizičkih slika svijeta sva normativna mjerila izgubila povjerenja pred jedino preostalim autoritetom znanosti." Jürgen Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, str. 108; 111-125.

II. 8 Odbacivanje i/ili preodijevanje metafizike

Krenuli smo od činjenice da filozofija druge polovice 19. stoljeća i prve polovice 20. stoljeća samu sebe razumije kao mišljenje krize. Iskustvo dvaju svjetskih ratova kao *bezumnih* dovest će do, "krize metanaracija" kako Jean Francois Lyotard naziva *nepovjerenje* prema sustavima ideja koji fundiraju smisao cjeline – subjekta, istine, znanja, povijesti.[382] Jedna je od metanaracija i zapadna metafizika u koju se sumnja već u 18. st., s kritikom uma.[383] U međuraću jača misao da prirodne znanosti donose istinu svijeta te da je filozofija *kao metafizika* suvišna; filozofija bi se egzaktnošću i jasnoćom trebala približiti prirodnim znanostima. Tako se javljaju i razvijaju logički pozitivizam, analitička filozofija i pragmatizam, a od 60-ih godina i poststrukturalizam. Uz sve razlike, njihov je zajednički nazivnik nesklonost metafizici. U tome prednjači Bečki krug pa ćemo se ukratko osvrnuti na misao predstavnika Rudolfa Carnapa. Carnap reducira filozofsko na lingvističko; na temelju starijega pozitivizma i Wittgensteinova shvaćanja da filozofija nije znanost nego logička analiza znanstvenih iskaza,[384] Carnap polazi od teze da je "smisao nekog stava u metodi njegove provjere" te su posredno ili neposredno neprovjerljivi iskazi besmisleni; sve teze koje ne doprinose predviđanju budućih iskustava puke su pseudoteze. Na tom će tragu doći do redukcionističke strategije prema kojoj "u domeni metafizike, uključujući svu teoriju vrijednosti i normativnu teoriju, logička analiza pruža negativan rezultat da su navodni iskazi u toj domeni besmisleni."[385] Logična je posljedica Carnapova odbacivanja metafizike smještanje etike u metafiziku odnosno iskaza o vrijednostima izvan područja istinitog i neistinitog. Svi su takvi iskazi ekspresivni – izražavaju nešto, ali nemaju teorijskog sadržaja u smislu reprezentacije, upravo kao ni estetski iskazi: "oni leže potpuno izvan polja znanja"[386]. Normativna etika biva svedena na psihološko-povijesna empirijska istraživanja. Znakovito je, međutim, što Carnap s vremenom višekrat ažurira svoju teoriju te kasnije odustaje od strogog odbacivanja metafizike i etike. Iako smatra da se etičke vrijednosti konstruiraju na temelju psiholoških iskustava, zaključuje da

> "…vrijednosti po sebi nisu iskustvene niti psihološke, nego postoje neovisno o tome iskusi li ih se. One su puko prepoznate u iskustvu."[387]

Pritom, naravno, ne uviđa da je i njegovo vlastito stajalište svojevrsna metafizika.

---

[382] Jean Francois Lyotard, *Postmoderno stanje. Izvještaj o znanju*, Ibis-grafika, Zagreb 2005, str. 26-44.
[383] Popularna je izreka da je prvi čavao u lijes metafizike zabio Kant, a nastavio ga je zakivati Nietzsche.
[384] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Moderna vremena, Zagreb 2003, str. 69.
[385] Rudolf Carnap, *Philosophy and Logical Syntax*, London 1935, Chapter I; „The Rejection of Metaphysics", u: Danilo Pejović, *Novija filozofija Zapada*, str. 163-167.
[386] *Isto*, str. 172.
[387] Rudolf Carnap, *The Logical Structure of the World*, Open Court, Chicago/La Salle 2003, str. 88-89.

Čitava postmoderna izrasta iz ideje kasnoga Wittgensteina o mnogostrukosti jezičnih igara: sve su misaone prakse diskurzivne igre koje se legitimiraju pravilima svoje uporabe, stoga su različite perspektive nesvodive, iako među njima postoji "obiteljska sličnost"[388]. Kao što se u analitičkoj tradiciji metafiziku zamjenjuje logičkom analizom, postmoderna je zamjenjuje s jedne strane lingvistikom, semiotikom i kibernetikom, a s druge estetikom. Ako dovedemo u pitanje temeljne pretpostavke – da je svijet spoznatljiv jer je logos kozmosa kao ono *opće* bivanja istovjetan s logosom uma, onda izričemo da se pri prevođenju stvari u misli putem riječi događa jedan pomak, rascijep, otklon (*razluka, raskol*) te je svaka perspektiva interpretacije moguća.[389] Štoviše, *biće* o kojem se misli uvijek izmiče u mreži interpretacija. Sve su interpretacije povijesno kontingentne. Poststrukturalizam tako upućuje na prekid s mišljenjem u binarnim oprjekama koje povlašćuju jedan član (subjekt-objekt, duh-tijelo, govor-pismo itd.) kao ne tek misaono, nego i pragmatično poželjan: u otvorenoj, kontinuiranoj raspravi bit će prihvaćene one interpretacije koje se pokažu korisnima za nastavak diskurza: povlastiti bilo koju od njih na temelju *razloga* ne samo da nije moguće, nego bi bilo čin nasilja.[390] Na tome tragu, jedina je mogućnost izlaska iz metafizike tzv. *slaba ontologija* koju iskazuje *slaba misao*, kako sugerira G. Vattimo: ako pretpostavimo da se bitak događa u oslabljenom smislu, kao niz privremenih uposebljenja u povijesti metafizike, vodeći dijalog s njima stvaramo "male priče", koje ne pretendiraju na istinitost u smislu *prisutnosti* bića kao nečega što smo spoznali i na velika obećanja, nego se zadovoljavaju skromnošću vlastite ograničenosti kao jedne od mnogo mogućih inačica.[391]

Postmoderna sebe razumije kao stanje koje ne može biti nova epoha jer povijest nije linearan proces. Moderni pojam napretka više nije moguć jer je stalna inovacija postala imperativ; u tehnozanstveno-liberalnom globaliziranom svijetu ništa više ne možemo poimati kao *novum*."[392] Pa ipak, iako opetovano sebe opisuje kao iskustvo *kraja* u ovom, ghelenovskom smislu, postmoderna neprestano ponavlja kako ovaj ili onaj oblik mišljenja *više* nije moguć. U ovome "više" ona upućuje poziv na prevladavanje metafizike kao *pregorijevanje*, kao otklon od onoga jakog, supstancijalnog i totalizirajućeg mišljenja. I sami postmoderni filozofi nerijetko postaju svjesni kako je to protuslovan posao: smatrati otklon od tradicije moderne nemogućim, a ipak ga stalno pokušavati učiniti. U naporu oko pregorijevanja metafizike, s vremenom se zamagljuju i brišu granice znanosti, umjetnosti i

[388] Ludwig Wittgenstein, *Filozofska istraživanja*, Nakladni zavod Globus, Zagreb, 1998, str. 5; 32.
[389] Raskol (franc. *différend*) termin je koji Lyotard rabi a *razluka* ili *diferancija* ključan (*différance*) ključan pojam Jacquesa Derridaa. Usp. Marijan Krivak, *Filozofijsko tematiziranje postmoderne*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2000, str. 20-27; Matko Sorić, *Koncepcija postmodernističke filozofije*, vlastita naklada, Zadar 2010, str. 265.
[390] Usp. Richard Rorty, *Kontingencija, ironija i solidarnost*, Naprijed, Zagreb 1995, str. 89-93; Jacques Derrida, *Drugi smjer*, Institut društvenih znanosti „Ivo Pilar", Zagreb 1999, str. 46.
[391] Gianni Vattimo, Pier Aldo Rovatti (ur.), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1995, str. 20-28.
[392] Gianni Vattimo, *Kraj moderne*, str. 155-156.

filozofije. Naš je zadatak preispitati ovaj projekt odustajanja od svih projekata koji ipak ne odustaje, i to s obzirom na status znanja i dobra. To će ujedno biti ispitivanje mogućnosti jednog (ne)relativističkog integrativnog, pluriperspektivnog mišljenja.

Zasada možemo zaključiti da se suvremena filozofija u sebi rascjepljuje – jedna se strana mišljenja još uvijek oslanja na anticipatorske potencijale uma (Hartmann, Habermas), dok druga traga za re-konstrukcijom cijele povijesti na temelju de-konstrukcije uma i svih kategorija dotadašnje metafizike[393]. Poblem se već nazire: smrt uma, ozbiljno uzeta, znači samoukidanje mišljenja. Postmoderna je u tom smislu u sebi problematičan i ambivalentan odgovor na krizu moderne.

II.9 J. F. Lyotard: sukob znanstvenog i narativnog znanja

Znakovito je da se postmoderna javlja 60-ih godina 20. st., kada ponovo počinje svjetski ekonomski rast. Istovremeno, cjelokupno duhovno stvaralaštvo 20. st., uključujući umjetnosti, karakterizira fragmentarna nedovršenost.[394] To možemo lako razumjeti kao odjek diferencijacije i usitnjavanja društva: ne osamostaljuju se samo pojedini sustavi (znanost, pravo, ekonomija, politika), nego se i oni unutar sebe dijele i parceliziraju na mnoštvo podsustava. Zbog brzog razvoja pojedinh grana tehnoznanosti, javlja se potreba i za strogo usmjerenim, *instrumentalnim* znanjem koje bi osposobljavalo za upravljanje tim "oblačićima" djelatnosti. Stoga se može reći da je logika postmodernog, tehnološkog društva "razdjelbena". Naravno, usporedno s dijeljenjem, javlja se potreba i za integracijom znanja.[395]

---

[393] U radu promišljamo o za našu temu važnim vidovima filozofiranja F. Nietzschea, J.F. Lyotarda, J. Habermasa, R. Rortyja, J. Derridaa, J. Baudrillarda i G. Vattima. Ne bavimo se drugim značajnim misliocima poput M. Foucaulta, G. Deleuzea, G. Bataillea, F. Jamesona i drugih što zbog fokusa teme, što zbog ograničenoga opsega samog rada.

[394] U raspravi o odgoju *Ukinuće čovjeka* (1943.) britanski mislilac Clive Staples Lewis govori o rascijepljenosti modernog čovjeka kroz njegov odnos prema umjetnosti i moralu. Kritizira moralni subjektivizam te ukazuje na njegovu neodrživost, zagovarajući odgoj kao uvježbajanje primjerenog spajanja intelektualne spoznaje s afektivnim odgovorom. U prvom poglavlju pod naslovom "Čovjek bez grudi" podvrgava kritici tzv. "zelenu knjigu" tj. udžbenik "Kontrola jezika: kritički pristup čitanju i pisanju" Alexandra Kinga i Martina Ketleyja u kojem autori tvrde da svi vrijednosni iskazi o prirodnoj ili umjetničkoj ljepoti govore o govornikovim osjećajima, a ne o samom predmetu na koji se iskaz odnosi. Nasuprot tome, smatra Lewis, osjećaj vrijednosti razuman je odgovor na spoznatu objektivnu vrijednost (umjetničkog) predmeta. "Ukinuće čovjeka" odnosi se na razdvajanje čovjekova moralnog i/ili estetskog osjećaja od promišljanja, na rascijep, na fragmentaciju; u distopijskom scenariju koji Lewis opisuje manjina kontrolira većinu savršenom primijenjenom psihologijom tako da se više ne reflektira nad "prirodnim" afektivnim hirovima. Usp. Clive Staples Lewis, *Abolition of Man* or *Reflections on Education with Special Reference to the Teaching of English in the Upper Forms of Schools*, u: The Complete C. S. Lewis Signature Classics, HarperSanFrancisco, A Division of HarperCollinsPublishers, San Francisco/ New York 2002, str. 24-25.

[395] Usp. vrlo instruktivan članak Marija Radovana „O instrumentalnom i integrativnom znanju", *Filozofska istraživanja*, 23, (1/ 2003), str. 77.83.

J. F. Lyotard prvi razlaže "postepohalno" stanje postmoderne kao stanje razvedenog, parceliziranog znanja. U paradigmatiskoj studiji *Postmoderno stanje. Izvještaj o znanju* (1979.)[396] u duhu misaone ostavštine Th. Kuhna – idejom znanstvenih revolucija kao smjene legitimirajućih paradigm – precizno opisuje promjenu koja je zahvatila stvaranje znanja u najrazvijenijim društvima Zapada od 50-ih godina nadalje. Pritom tematizira i sa znanjem povezano legitimiranje glavnih društveno-političkih praksi i institucija. Lyotard utvrđuje uporabu pojma "postmoderno" kao već uvriježenu[397] i određuje ga kao krizu *velikih naracija* (*grands récits*). Razlikuje *znanstveno* i *narativno* znanje; znanstveno je znanje faktičko i proceduralno, a narativno je vrijednosno – strukturiranjem iskustva u priču ono ga osmišljava i omogućuje orijentaciju. U tom smislu, u "velike priče" Zapada spadaju osmišljavajući sustavi ideja poput metafizike, prosvjetiteljstva s kantovskom idejom općeg mira, napretka, istine i judeokršćanske filozofije povijesti. Osim mita i religije, i filozofija, kao metadiskurz, iznjedruje metanaracije[398] koje s dvama svjetskim ratovima gube vjerodostojnost, a i neosporan napredak znanosti dovodi do gubitka vjere u samolegitimirajuće metanaracije. "Znanost je otpočetka u sukobu s naracijama", smatra Lyotard, jer radi se o različitim *jezičnim igrama*[399] – različitim diskursima koji se legitimiraju vlastitim pravilima. Unatoč ovom sukobu, prema Lyotardu, do postmoderne se i znanost i društvene institucije legitimiraju naracijama, "velikim pričama". Znanstveno znanje prevladalo je nad narativnim; znanje u načelu više nije narativno. To znači da ni postavka da je *misliti* i *biti* isto, kamen temeljac zapadne metafizike, u post-metanaracijskom stanju nije *upotrebljiva*. Pod utjecajem lingvistike, informatike i kibernetike, istina se u postmodernom društvu razumije performativno, kao iskaz koji govornim činom dobiva važenje, a ne kao konstativ koji upućuje na objektivnu stvarnost. Znanje mora biti prevedivo na informatičke jezike; njegova struktura biva oblikovana kibernetičkim mehanizmima za procesuiranje informacija.

> Uz hegemoniju informatike nameće se i određena logika, što znači određen niz propisa koji određuju koji se iskazi prihvaćaju kao oni koji iskazuju "znanje". (…) Staro načelo koje tvrdi da je znanje neodvojivo od obrazovanja (*Bildung)* duha, čak i osobe, zastarjet će. Odnos dobavljača i korisnika znanja prema tome znanju koje dobavljaju odnosno koriste stremi I sve će više stremiti k tome, da

[396] Lyotard je sastavio ovu neveliku i veoma značajnu studiju na zahtjev predsjednika Sveučilišnoga vijeća pri vladi Quebeca. Hrvatski je prijevod *Postmoderno stanje. Izvještaj o znanju*, Ibis grafika, Zagreb, 2005.

[397]Lyotard navodi: "To je izraz kojim se koriste sociolozi i kritičari na američkom kontinentu." Jean Francois Lyotard, *Postmoderno stanje. Izvještaj o znanju*, str. 5.

[398]Kao primjere metanaracija navodi Hegelov idealistički sustav, prosvjetiteljst marksizam, strukturalizam i hermeneutiku. Usp. *isto*.

[399] Ključan termin *jezičnih igara* Lyotard preuzima od kasnoga Wittgensteina. Jezičnna igra (*Sprachspiel*) ključan je termin Wittgensteinova kasnog mišljenja artikuliran u *Filozofijskim istraživanjima* (1953.). Wittgenstein razlikuje vrste iskaza prema njihovim različitim *učincima*. Ugovor među igračima legitimira pravila jezične igre. Usp. Ludwig Wittgenstein, *Filozofijska istraživanja*, Nakladni zavod Globus, Zagreb 1998, str. 23. U suvremenoj kulturnoj i književnoj teoriji za različite je sustave iskaza uvriježen pojam *diskurza*.

poprimi oblik koji već ima odnos proizvođača i potrošača robe prema toj robi koju proizvode i troše, naime, oblik vrijednosti.[400]

Na temelju lucidne analize, Lyotard dolazi do tri ključne odrednice postmodernog znanja: verifikabilnost, prevodivost na računalne jezike i izvanjštenost sadržaja znanja u odnosu na znalca. Logična je posljedica toga, zaključuje Lyotard, merkantilizacija znanja. Nije teško vidjeti vezu između postmodernoga koncepta znanja i globalne tržišne ekonomije; znanje se razumije kao *kompetencija* a obrazovanje slijedi tehnoznanstveno-tržišne potrebe za kompetencijama. Problem je vidljiv; instrumentalno znanje legitimno je, ali znanje kao misaono prožimanje svijeta, dijalektički proces sebe-spoznaje praćen moralnim oblikovanjem osobe pada u zaborav. Znanje je ono što se pokazuje korisnim, no filozofsko je pitanje: *što je korist?*[401] Lyotard je svjestan toga problema, ali ne upušta se u traganje za nekom alternativom. Kao različite jezične igre, različite su vrste znanja moguće i postojat će u dinamičnom, neusuglašenom postmodernom društvu: to što performativno znanje dominira činjenica je koju Lyotard tek uzgred stavlja u pitanje. Na ovaj ćemo se moment još vratiti.

Kada govori o narativnom znanju, Lyotard ističe da je ono za razliku od znanstvenog *konotativno* tj. orijentirano prema rasvjetljavanju temeljnih društvenih vrijednosti koje su često umotane u formu mita, religije, civilnog etosa. Svrha takvoga znanja nije provjerljivost i neposredna tehno-tržišna primjenjivost, nego smisao i orijentacija: to je upravo ono znanje za kojim tragaju normativne znanosti i koje stvara integrativna bioetika. Tim ćemo se pozabaviti kasnije.

Lyotard, međutim, daje i vlastitu viziju poželjnoga, postmoderni svojstvenoga znanja uvođenjem pojma *paralogije*. Istinu u postmoderni može i treba zamijeniti *paralogija*, koja nije puka inovacija nego misaoni obrat kao *nadilaženje paradigme*. Dok inovacija ostaje unutar pravila jezične igre, paralogija uspostavlja nova pravila; ona je pomak u pragmatici znanja. Ona je orginalna djelatnost koja nije motivirana specifičnim problemom niti ima predvidljive učinke;[402]

> "Treba praviti razliku između prave paralogije i inovacije: ovu potonju zahtjeva ili u svakom slučaju koristi sustav koji bi poboljšao svoju učinkovitost; paralogija je potez čija se važnost često odmah ne uviđa, a vrši se u pragmatici znanja."[403]

---

[400] Jean Francois Lyotard, *Postmoderno stanje. Izvještaj o znanju*, Ibis-grafika, Zagreb, 2005, str. 4-5.
[401] Zvonimir Komar, *Teorija pedagogije s obzirom na pojam svrhe*, str. 8.
[402] Marijan Krivak, *Filozofijsko tematiziranje postmoderne*, str. 20.
[403] Jean Francois Lyotard, *Postmoderno stanje. Izvještaj o znanju*, str. 90. Usp. o tome Matko Sorić, *Koncepcija postmodernističke filozofije*, vlastita naklada, Zadar 2010, str. 277-278.

U društvu koje je vođeno paralogijskim razumijevanje znanja, smatra Lyotard, konsenzus jezičnih igara nije moguć ni poželjan jer bi mogao voditi u dogmatizam. Otvoreno, postmoderno znanje stvara agonističko, neusuglašeno društvo kojem je primjeren *disenzus.*[404] Paralogija upućuje na kreativno, divergentno mišljenje koje osvježava novošću diskurza. No moguće je postaviti pitanje – nije li Lyotardov diskurs o paralogiji povratak naracije o mogućnosti radikalno novoga, neke vrste *napretka,* koji navodno više nije moguć? Paralogiju bi po svoj prilici valjalo misliti kao "malu priču", mikronaraciju koja je samo jedna od mnogo nesvodivih jezičnih igara. No ostaje pitanje: kako se orijentirati glede moralnih pitanja koja se tiču svih bez minimalnoga konsenzusa oko istine i znanja? Time dolazimo do glavnoga pitanja: je li moguće na neki način integrirati "znanja" odnosno stvoriti minimalni zajednički misaoni okvir? Dok Lyotard odgovara niječno i ne vidi u tome problem, drugi smatraju racionalni konsenzus zajedničkim nazivinikom znanja (Habermas) ili je to korisnost (Rorty), dok se neki kreću između ovih opcija (Vattimo).[405] Međutim, problem koji Lyotard jasno detektira jest pitanje pravednosti: tko će znati? Tko odlučuje što znanje jest i tko zna što treba odlučiti? Performativno, uporabivo i tržišno unovčivo znanje znači da prevladavaju one jezične igre koje su potpomognute financijskom moći:

> "Igre znanstvenog jezika sve više postaju igre bogatih u kojima bogatiji ima više šanse biti u pravu. Nagovještava se poistovjećenje bogatstva s učinkovitošću i istinom."[406]

U konačnici, to znači da je dominantna paradigma znanja kao moći novca koji je optimalan ishod input-output procesuiranja, uloženog i dobivenog. Pred problemom disenzusa, istine i pravednosti ne možemo rezignirati. Instrumentalno je znanje legitimno, ali izvorno je, nereducirano znanje sebe-spoznaja i sebe-oblikovanje u dijaloškoj zajednici, misaonim prožimanjem svijeta. Znanje je mišljenje i orijentiranje u mišljenju; upravo je mišljenje integrativno načelo koje povezuje različite "jezične igre" u orijentacijsku cjelinu.

---

[404] V. Routlege Encyclopedia of Philosophy, Volume 6, 2005, str. 9.
[405] *Isto.*
[406] Jean Francois Lyotard, *Postmoderno stanje. Izvještaj o znanju*, str. 18.

II. 10 Problem fundiranja i legitimacije

Ključan Lyotardov termin kojim određuje karakter postmoderne – *metanaracija* ili "velika priča – odnosi se na pretpostavke koje utemeljuju i legitimiraju mišljenje i djelovanje jednog društva. Govoreći o Zapadu, može se reći da je njegova temeljna "velika priča" klasična metafizika[407]. Postavlja se pitanje, u krizi metafizike, odakle temeljne institucije i njihove pretpostavke mogu crpsti svoje utemeljenje. Raspad naracije svih naracija Lyotard ovako opisuje:

> "Narativna funkcija gubi svoje čimbenike, velikog junaka, velike opasnosti, velike zaplete i velik cilj. Ona se raspršuje u oblačiće narativnih jezičnih elemenata, ali također i onih denotativnih, preskriptivnih, deskriptivnih itd., od kojih svaki sa sobom nosi pragmatične naboje *sui generis*. Svatko od nas živi na raskršću mnoštva ovih elemenata. Mi nužno ne oblikujemo postojane jezične kombinacije, a ni svojstva onih koje oblikujemo nisu nužno priopćiva."[408]

Kao što smo već natuknuli, Lyotard činjenicu da velika naracija više nije uvjerljiva i da znanje u načelu više nije narativno ne doživljava tragično. Otkriće da je realnost "malo realna" bitno je moderna – jer ta je postavka uvjet za otkriće novih realnosti. Postmoderna će to radikalizirati. Lyotard odbija pojmiti društvo kao cjelinu (teorija sistema) ili borbu (marksizam), a znanje kao dvovrsno – poizitivizam (znanstveno znanje) i kritičko-hermeneutičko (historizam), jer to pretpostavlja moderni sustav mišljenja u oprjekama koji je po sebi dogmatičan. U postepohalnom stanju mogući su je još jedino oblici mišljenja onkraj tradicionalnog logičkog poretka, vođen pragmatičkim momentom: realnost postaje realna čak ni znanstvenim konsenzusom, nego ugovorom za nju zainteresiranih. Lyotard je međutim svjestan problema te postavlja pitanje je li moguća legitimacija koja bi proizlazila isključivo iz paralogije, no ono ostaje neodgovoreno. Čini se da odgovor ne može ponuditi u situaciji u kojoj više nije moguće pronaći univerzalni metajezik na koji bi se prevelo i koji bi legitimirao sve jezične igre. Drugim riječima, nedostaje *integrativni moment* znanja i djelovanja. Lyotard pozdravlja takvu situaciju jer smatra da ona sprječava pojavu *terora*;

> "U znanosti ne postoji opći metajezik u koji se mogu upisati i u kojem mogu biti procijenjeni svi ostali. To sprječava poistovjećivanje sa sustavom, i na koncu, teror. […] Treba se radovati što je težnja prema privremenom ugovoru dvosmislena – ona ne pripada samo svrhovitosti sustava ali ju on podnosi, a ona u njegovom okrilju otkriva jednu drugu svrhovitost koja je spoznavanje jezičnih igara kao takvih

[407] Za Lyotarda su antička, skolastička i klasična filozofija, pa čak i Descartes, primjer znanstvenog diskurza koji se legitimira narativnim. Usp. *isto*, str. 41-42.
[408] *Isto*, VI.

i odluka o preuzimanju odgovornosti za njihova pravila i njihove učinke, od kojih je glavni onaj koji vrednuje prihvaćanje pravila, istraživanje paralogije. ”[409]

To znači, svaka pojedinačna perspektiva legitimira se isključivo iz sebe same, iz vlastitih pravila, a njezino prihvaćanje plod je konsenzusa onih korisnika zainteresiranih za paralogiju sebi njima korisnu. Ovo je vizija portage za slobodnim društvom, ekonomijom i znanošću, no teško je vidjeti što u takvom fragmentiranom svijetu može osigurati međusobno razumijevanje i temeljne zajedničke vrijednosti kao što je solidarnost pa nije moguće vidjeti zašto bi ovakva koncepcija implicirala odsutnost terora. Drugim riječima, doveden do kraja, u ovakvom pragmatistički shvaćenom granulatu “korisnika,” u kojem sve potencijalno ima značenje, ništa ne može imati značenje. Zaključujemo mišlju E. Pivčevića o slijepoj ulici rastemeljenog svijeta života:

„Pragmatizam, dakle, ne samo da favorizira pluralističku koncepciju svijeta, već sugerira vrstu pluralizma u kojemu nema nikakvog osjećaja kohezije. Naime, nema univerzalno povezujućeg čimbenika koji bi držao na okupu sve pojedinačne elemente zbilje, te svaka uspješna komunikacija informacija s jedne točke na drugu ostaje stvar slučajnog pogotka ili promašaja. Kao rezultat, zbilja je svedena na slučajni agregat u biti nepovezanih fragmenata, i sve se tvrdnje o svijetu kao integriranoj cjelini moraju odbaciti kao u strogom smislu lišene značenja.”[410]

II. 11 Iz epistemologije u etiku i politiku

Pri iščitavanju tekstova postmodernih mislilaca pokazuje se da uviđaju problem: ne samo znanost, nego i društveno-politička praksa u smislu *pravde*, mora se pozvati na neku metanaraciju kako bi sebe legitimirala[411]. Lyotard zaobilazi problem konstatacijom da je osnovni legitimirajući kriterij učinkovitost tj. “optimalizacija djelotvornosti sustava” koju zadaju centri moći, služeći se prisilom:

“Promjenu ovih pravila na sve naše igre prati i nešto terora, labavog ili strogog: Budite operativni, to jest sumjerljivi, ili nestanite.”[412]

Problem je, kako sam uviđa, u tome što je kriterij učinkovitosti kao legitimirajući zapravo *tehnološki* i “nije primjeren pri prosuđivanju istine ili pravde”[413]. Uhvativši se u koštac s problemom, doći će na

[409] *Isto*, str. 95-99.
[410] Edo Pivčević, *Što je istina?*, str. 141.
[411] Jacques Derrida, *Drugi smjer*, Institut društvenih znanosti „Ivo Pilar“, Zagreb 1999; Vattimo: Dialettica, 26-28.
[412] Jean Francois Lyotard, *Postmoderno stanje. Izvještaj o znanju*, VI.
[413] *Isto*.

metu kritike J. Habermasa što je polučilo prešutnu raspravu o odnosu moderne i postmoderne između ove dvojice filozofa[414]. Pitanje koje Lyotard postavlja u *Izvještaju* jest:

> "…legitimnost društvene spone, pravedno društvo, je li to moguće prema paradoksu analognom znanstvenoj djelatnosti? I što bi ono predstavljalo?"[415]

Iako ne uspijeva riješiti to pitanje, u heterogenosti jezičnih igara (poglavito znanstvenoga i narativnoga znanja) vidi pozitivan moment, čak razlog za *ushit*:

> "Prvo, stavljanje u uskladni odnos znanosti i neznanstvenog (narativnog) znanja pomaže nam da shvatimo, ili barem osjetimo, da postojanje prvog nije nužnije no postojanje drugog. Oba se sastoje od cjelina iskaza, a iskazi su "potezi" koje igrači povlače u okviru općih pravila. Svako znanje ima njemu svojstvena pravila, a dobri potezi koji su i ovdje i ondje prosuđeni kao dobri ne moraju biti iste vrste, osim slučajno. Znači da iz znanstvenog znanja ne možemo prosuđivati ni o postojanju ni o vrijednosti narativnog, a vrijedi i obrnuto: *bitni kriteriji nisu jednaki u jednom i drugom*. (Emfaza M.K.) Uostalom, bilo bi dobro da nas ova raznolikost diskurzivnih vrsta ushićuje kao što nas ushićuje raznolikost biljnih i životinjskih vrsta. Jadikovanje što se u postmoderni "gubi smisao" u stvari je *žaljenje što znanje u načelu više nije narativno* (emfaza M.K). To je nedosljednost. Također je nedosljednost i želja za deriviranjem ili stvaranjem (pomoću operatera poput razvoja, itd.) znanstvenog znanja iz narativnog, kao da narativno znanje sadrži u sebi znanstveno, ali u stanju embrija."[416]

Na razini odnosa znanja i društva, Lyotard kao važnu ističe demokratizirajuću ulogu globalnog tržišta, posredovanog medijima. Rezultat je toga posredovanja što nacionalne države nemaju monopol na znanje, dakle ni na moć. Globalni kapitalizam na osebujan način derealizira stvarnost:

> "Predmeti i misli proizašli iz nenanstvene spoznaje i kapitalističke ekonomije kolportiraju jedno od pravila kojima zahvaljuju svoju mogućnost, a to je pravilo da realnost postoji jedino ako je potvrđuje dogovor u korist konsenzusa među partnerima o spoznajama i obvezama."[417]

Realnost je, dakle, stvar dogovora, no već smo pokazali da su ugovorne strane jedino "korisnici" koji pritom imaju određen interes: svi drugi bivaju isključeni odnosno rješenja im bivaju nametnuta. S druge strane, svako "jako mišljenje" u metafizičko-epistemološkim oprjekama, koje pretendira na univerzalnost, prema Lyotardu krije opasnost nametanja jedne paradigme kao općeobvezujuće. Postmoderna fluidna epistemološka situacija omogućuje slobodu; u nizu pisama nastalih od 1982. do

---

[414] Habermas i Lyotard nisu se nikada uživo susreli i raspravljali, ali Lyotard se osjetio prozvanim za neokonzervativizam Habermasovim predavanjem „Moderna – nedovršen projekt" održanim 1980. povodom primanja Adornove nagrade, te je odgovorio u pismu Th. E. Darrollu. Usp. Marijan Krivak, *Filozofijsko tematiziranje postmoderne*, str. 45.
[415] *Isto*.
[416] Jean Francois Lyotard, *Postmoderno stanje. Izvještaj o znanju*, str. 38.
[417] Jean Francois Lyotard, *Postmoderna protumačena djeci*, str. 20.

1985. godine, Lyotard pojašnjava što je postmoderna: totalizirajući um nepovratno je uništio sama sebe te zadaća postmodernih mislilaca nije "predočiti realnost", nego "izmisliti aluzije na mislivo koje ne može biti predočeno". Tako poziva na "rat cjelini", sve kako bi se isključila ugroza terora totaliteta.[418] Međutim, čini se da dosljedni postmodernist upada u zamku koju želi izbjeći: sloboda *novuma*, paralogije, pojavljuje se kao krunska metanaracija koja zamjenjuje sve prijašnje i ujedno služi kao legitimiranje napuštanja pojma istine. Pritom nije jasno zaziva li Lyotard kritičku teoriju da se suprotstavi hegemoniji sustava koji sve stavlja u službu performativnosti ili odriče mogućnost bilo kakve kritičke teorije.[419] To sve uvire u ključan problem: nesvodivost jezičnih igara znanstvenog i narativnog znanju u konačnici dovodi do razvoda znanosti i etike. Na trag rješenja problema dolazi sam Lyotard; ne može izbjeći priznanje da su jezične igre na određen način ipak povezane:

> "Otpočetka ističemo razliku, ne samo formalnu već i pragmatičnu, koja odvaja različite jezične igre, posebice dentotativne ili igre spoznaje, i preskriptivne ili djelatne. Znanstvena pragmatika je usredotočena na denotativne ili spoznajne iskaze. (…) No njezin postmoderni razvoj u prvi plan stavlja presudnu "činjenicu" da čak i rasprava o denotativnim iskazima zahtijeva pravila. Pravila međutim nisu denotativni već preskriptivni iskazi, koje je bolje nazvati metapreskriptivnim kako bismo izbjegli zabune… Diferencirajuća djelatnost, ili mašte ili paralogije, u današnjoj znanstvenoj pragmatici omogućuje da se ti metapropisi ("pretpostavke") pojave i zahtijeva da partneri prihvate i druge. Jedina legitimnost koja konačno čini prihvatljivim takav zahtjev jest: to će stvoriti ideje, to jest nove iskaze.[420]"

Ova je ideja u suštini kuhnovska: pravila su postmodernoga znanja ustrojena tako da se legitimnim smatra ono što će dovesti do promjene paradigme, dakle paralogije, do radikalno *novog*a. No ne bismo li mogli upravo *metapropise* o kojima Lyotard govori i *imperativ da se stvaraju novi iskazi* nazvati legitimirajućom metanaracijom? Zaključujemo da je metanaracija progresa, svojstvena moderni, upravo ono što Lyotard nastoji opisati onkraj metanaracija – nečuveno *novo* paralogije. *Novum* ostaje, pored slobode, vrhunska metanaracija. Postmoderna tako i dalje ostaje u zagrljaju moderne, vođena jednom altenativnom pragmatističkom (anti)metafizikom. Etičko-politički problemi ostaju otvoreni. Tu dolazi do riječi Habermasova kritika Lyotardove postmoderne.

---

[418] "Mora nam naposlije biti jasno i to da nije naša dužnost *isporučiti realnost*, nego izmisliti aluzije na mislivo koje ne može biti predočeno. I ne trebamo se pri tom zadatku nadati ni najmanjem izmirenju između "jezičnih igri" za koje je, pod imenom *sposobnost*, Kant znao da ih ponor razdvaja, te da se samo transcedentna iluzija (ona Hegelova) može nadati da će ih totalizirati u realnom jedinstvu. Međutim, on je znao i da se ta iluzija plaća cijenom terora. (…) Skupo smo platili nostalgiju za cjelinom i za jednim. (…) Odgovor na to glasi: rat cjelini, ukažimo na nepredočivo, aktivirajmo razlike, spasimo čast imena." Usp. *isto*, str. 30-31.

[419] *Postmoderna protumačena djeci*, str. 18.

[420] Jean Francois Lyotard, *Postmoderno stanje. Izvještaj o znanju*, str. 96.

II.12 Moderna kao nedovršen projekt

Habermasova i Lyotardova prešutna rasprava o viziji (post)moderne važna je za našu temu jer baca svjetlo na pitanje kritičkoga potencijala uma i mogućnost integracije različitih vrsta znanja u zajednici. Neslaganje nastaje oko poimanja uma i njegove uloge u društvu[421]. Glavna kritika koju Lyotard upućuje Habermasu jest da ovaj poistovjećuje ono što je Kant razdvojio – univerzalnost kojoj teži spoznajni subjekt i idealnu univerzalnost kojoj teži djelatni subjekt, tj. jezičnu igru epistemologije i jezičnu igru etike.[422] Lyotard smatra da univerzalizam subjektno-centriranog uma koji bi integrirao znanost, umjetnost, etiku i politiku nije potreban ni moguć[423]. Pogrešno je, smatra Lyotard, što Habermas djelatni diskurs podčinjava spoznajnom: normativna pretenzija na vrijednost i sama se predstavlja kao kognitivna u smislu da "uvijek pretpostavlja da bi mogla biti prihvaćena u racionalnoj raspravi."[424] Za Lyotarda međutim, kao što je rečeno, svrha dijaloga nije konsenzus (on je tek faza rasprave, i kao svrha dijaloga zastario), nego paralogija, stoga predlaže ideju i praksu pravde koja neće biti vezana uz konsenzus. Konsenzus može biti tek privremen i lokalan, "podložan mogućem poništenju".[425] Metaargumentaciju odlikuje kontingentnost a privremeni ugovor zamjenjuje instituciju. U tom smislu sva rješenja koja um nudi – znanstveno-etičko-politička rješenja – bivaju provizorna. Pritom, kako smo već spomenuli, heterogenosti jezičnih igara igra ulogu sprječavanja terora.

Habermas, s druge strane, jedan je od mislilaca koji kritiziraju pervertirani u-sebe-centrirani instrumentalni razum moderne[426] koji je razdaljio tri kompleksa znanja (kognitivno-znanstveno,

---

[421] V. Richard Rorty, „Habermas and Lyotard on Postmodernity", str. 32-44.

[422] Jean Francois Lyotard u: *Postmoderno stanje. Izvještaj o znanju*, str. 97, citira Habermasa: „Univerzalnost znači objektivnost spoznaje i legitimnost vrijedećih normi. Ova objektivnost i legitimnost osiguravaju zajednicu (Gemeinsamkeit) koja je suštinska za konstituciju stvarnog društvenog života." Jürgen Habermas, *Raison et légitimité: Problèmes de légitimation dans le capitalisme davancé*, Payot, Paris 2012, str. 23-24.

[423] Jean Francois Lyotard, *Postmoderna protumačena djeci*, str. 12.

[424] Lyotard se i ovdje referira na *Raison et légitimité*, str. 22. Usp. Jean Francois Lyotard, *Postmoderno stanje. Izvještaj o znanju*, str. 98.

[425] *Isto*, str. 98.

[426] "…um otkriva svoje pravo lice – demaskira se kao podčinjavajuća a istodobno i sama podjarmljena subjektivnost, kao volja za instrumentalnim ovladavanjem.[426] V. Jürgen Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, str. 10. Habermas se slaže s Horkheimerom, koji je prvi skovao termin "instumentalni um" i razvio njegovu kritiku, da je um sam sebe razorio jer je sebe *samoustoličio* kao neovisnu objektivirajuću moć. " Ne u onomu što um izvršava, nego je u njegovu samoustoličenju ležalo zlo koje je izazvalo samorazaranje. Subjektivni se um nekoć s bahatošću, koja se nalazi u svakoj zaslijepljenosti, branio od toga da prizna kako svoj nezavisni opstanak ne zahvaljuje samome sebi nego u velikoj mjeri podjeli rada, procesu odnošenja čovjeka i prirode. Što hotimičnije on to poriče, utoliko se izrazitije mora izdavati pred samim sobom i pred drugima kao apsolutno biće, napokon pak i sebe sama, slijedeći svoj vlastiti princip ispitivanja i sumnje, kao qualitas occulta prognati u carstvo duhova." V. Max Horkheimer, *Kritika instrumentalnoga uma*, str. 292.

etičko-političko i umjetničko-estetsko područje) i odvojio ih od osobnog *svijeta života* (Lebenswelt) koji je pod stalnom prijetnjom kolonizacije tehnobirokratskim sustavom.

> "Ipak su se institucionalizirana znanost i u pravnome sustavu izdvojeno moralno-praktično raspravljanje toliko udaljili od životne prakse da bi se ovdje program *prosvjetiteljstva* mogao pretvoriti u problem *dokidanja*."[427]

Međutim, taj racijep može i treba biti zaliječen jedino najboljim tekovinama moderne – onom dimenzijom uma koja je komunitarna, koja se konstituira u intersubjektivnosti, koja prevladava monologizam subjektno centriranog uma koji se iscpljuje u odnosu subjekt-objekt. Osim komunikacije, važnu ulogu u prevladavanju jaza između triju sfera upravo ima umjetnost, kao područje koje mimo instrumentalnih ciljeva estetski istražuje svijet života.[428] Iako smatra jedino mogućim *postmetafizičko mišljenje*, u posljednjih nekoliko desetljeća Habermas temeljito razvija koncept praktične, *komunikacijske racionalnosti*. Ona, izvirući iz nekadašnjeg obrednoga i sakralnoga, osigurava suradnju pojedinaca u zajednici. To je racionalnost koja se opire instrumentalizaciji te u suvremenom društvu ima ključnu ulogu budući da je njezina glavna paradigma sporazumijevanje. Na tom tragu Habermas uvodi važan pojam *društvene integrativnosti* koja podrazumijeva komunitarno djelovanje pojedinaca onkraj institucionalnih sustava[429]. Osiromašen svijet života može se obogatiti jedino međusobnim prožimanjem razdaljenih kompleksa znanja, u čemu integrirajuću ulogu ima upravo *komunikativno djelovanje*. Toj su komunikaciji vlastiti argumentacija i konsenzus, u protivnom će se sve pojave tretirati arbitrarno, ovisno o promjenjivom kontekstu.[430]

> "Razlozi ponovo uspostavljaju epistemički odnos prema poznatome svijetu koji je poremećen nerazumijevanjem. Zaplašenu životosvjetovnu naivnost oni pipravljaju i kada revolucioniraju naše razumijevanje svijeta. Tu fukciju razloga, koja u izvjesnoj mjeri stvara povjerenje i ponovo uspostavlja familijarnost, institucionalno istraživanje, koje falibilnost znanja čini trajnom, prije prikriva. (…) Sa značenjskim sadržajem, to znači s konvencionalno uređenim Kako i Što kazanoga, govornik se implicitno oslanja na određene sorte razloga i na određene konzekvence te s time preuzima dužnosti davanja izvješća drugim sudionicima u komunikaciji. "[431]

---

[427] Jürgen Habermas, *Moderna – nedovršen projekt*, str. 106.
[428] Jürgen Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, str. 72.
[429] *Društvena integrativnost* komplementarna je *sistemskoj integrativnosti*. V. Marijan Krivak, *Filozofijsko tematiziranje postmoderne*, str. 48.
[430] Jürgen Habermas, *Moderna – nedovršen projekt*, str. 96; Marijan Krivak, *Filozofijsko tematiziranje postmoderne*, 43-50.
[431] Jürgen Habermas, *Postmetafizičko mišljenje II: članci i replike*, Naklada Breza, Zagreb 2015, str. 52-53.

Habermas ne odustaje od najboljeg nasljeđa moderne; emancipacijskih potencijala uma i filozofijskog univerzalizma koji utemeljuje liberalnu politiku. Zbog toga upućuje kritiku protumodernim filozofskim strujanjima – i "predmodernim" i "postmodernim". Svi oni propuštaju razlikovati bitne momente moderne.[432] Proroci postmoderne razaraju uvjete mogućnosti umskog humaniziranja društvenih odnosa "demoniziranjem racionalnosti," ne nudeći pritom nikakva rješenja.[433] U tom smislu, Habermas zaključuje da moderna nije dovršen projekt nego njezine umsko-emancipacijske potencijale treba dalje razvijati; kritika instrumentalnoga razuma legitimna je, ali napuštanje umske argumentacije u dijalogu i načelno mogućeg konsenzusa ukida kritički naboj misli.

Na temelju rasprave o dovršenosti moderne zaključujemo da je ona nikad-dovršen projekt u smislu zajedničarske rasprave, u kojoj se presijecaju različite "jezične igre" a um donosi integrirajući kriteriologij. Opaska M. Krivaka pogađa u bit zaključka:

> Upravo činjenica što postmoderna nema u sebi samoj sadržani legitimitet, već ga mora tražiti u de-legitimiranju nečeg takvog kao što je modernost, govori o tomu da je ona tek "puki znak vremena" (kako ju definira Habermas, op. M.K.).[434]

Možemo zaključiti i da Habermasova vizija društvene integrativnosti kao međuprožimanja tekovina osamostaljenih područja – znanosti, morala i umjetnosti sa svakodnevicom svijeta života utire put jednom integrativnom mišljenju te predstavlja uporište za intergativnu bioetiku i integrativno obrazovanje. Još ćemo se zaustaviti na preispitivanju misli nekolicine postmodernih mislilaca da bismo utvrdili o(ne)mogućuju li integrativno mišljenje.

II.13 Onkraj istine? Postmetafizička zamjena mišljenja narativom.

Richard Rorty postmoderni je mislilac koji je za našu temu važan jer na posebno zanimljiv i radikalan način pokušava osmisliti strategiju solidarnosti u liberalnom društvu onkraj koncepata istine i razloga, teorije općenito. S fikalističko-nominalističkog neopragmatističkog stajališta argumentira da su glavni metafizički i epistemološki problemi poput distinkcije *duh/ tijelo* ili *istinito/lažno* besmisleni,

---

[432]Prema Habermasu, treba razlikovati instrumentalnu racionalnost od diferencirane racionalnosti, modernu kao puko birokratsku diferencijaciju i fragmentarizaciju suvremenog društva od moderne kao razlikovanja *vrijednosnih* sfera pri čemu znanost, umjetnost i moral zadobivaju autonomiju – vlastita strukovna pravila važenja kao *vrste racionalnosti*. Dok prvu inačicu moderne vidi negativnom[432], drugu vidi pozitivnom. Pojednostavnjeno rečeno, prema Habermasu nisu intelektualci odgovorni za krizu integracije društva, nego birokracija i tržišna ekonomija. Usp. Jürgen Habermas, "Moderna – nedovršen projekt", str. 97-108.

[433]Postmoderniste Habermas naziva *mladim konzervativcima*: to su G. Battaile, M. Foucault i J. Derrida. *Starim konzervativcima* naziva neometafizičare neoaristotelovce: L. Straussa, H. Jonasa i R. Spaemanna. *Novim konzervativcima* naziva ranog L. Wittgensteina, C. Schmitta i G. Benna. Lyotarda spominje tek u jednoj bilješci. Usp. Jürgen Habermas, „Moderna – nedovršen projekt", str. 109; Maurizio Ferarris, „Postmoderna i dekonstrukcija modernog", u: Ivan Kuvačić, Gvozden Flego (ur.), *Postmoderna: nova epoha ili zabluda*, Naprijed, Zagreb 1988, str. 88.

[434] Marijan Krivak, *Filozofijsko tematiziranje postmoderne*, str. 49.

budući da su kauzalno ukorijenjeni u fizičkom iskustvu i temeljeni na nerazumijevanju konvencionalne naravi *jezičnih igara*. U tom vidokrugu, intuicije da su mentalni fenomeni drugovrsni u odnosu na fizičke, kao i da ljudski duh poput ogledala može objektivno *odslikavati* prirodu, pogrešne su jer je sve duhovno zapravo osobina ogranske materije tijela.[435] Pritom se oslanja na redukcionizam koji emergentne složene fenomene svodi na njihove sastavnice i/ ili uzroke. Tako zaključuje da je ideja istinitosti kao korespondendirajućeg predstavljanja vanjskog svijeta u umu – tek konvencija koje omogućuje bolje praktično snalaženje u stvarnosti. Realizam je filozofijski prevladan jer, ako vidimo da svi sustavi pojmova ("vokabulari") pa onda i opisi svijeta povijesno kontingentni, svijet treba vidjeti kao "kao mrežu kauzalnih odnosa između entiteta koji se mogu opisati na različite načine za različite svrhe"[436].

Prva je naslijeđena Rortyjeva epistemološka pretpostavka "holizam"; pojedina riječ, iskaz ili teorija imaju značenje isključivo unutar konteksta cijeloga jezika koji počiva na društveno dogovorenim kriterijima. Budući da ti kriteriji ovise o društvenim okolnostima u vidu odnosa moći, oni su kontingentni. Druga je pretpostavka koja proizlazi iz prve *historijska svijest*[437]: nema univerzalnih ni svevremenskih filozofskih problema, dakle ni filozofskih pojmova ni teorija. Logično, koncept istine – strukturnoga podudaranja, korespondiranja spoznaje i stvarnosti u smislu koji omogućuje pojam *lažnosti* – nije moguć niti potreban. Time je otvoren put konstruktivizmu odnosno performativnoj teoriji istine; istina se proizvodi. Prema Rortyju, "tradicionalna" filozofija izgubila je relevantnost za ostale dijelove kulture upravo zato što se bavi prevladanim problemima, što je znak da pojam istinitog i dobrog treba zamijeniti orijentacijskim načelima konsenzusa i estetskog.[438] Baveći se etičkim i političkim pitanjima, umjesto metafizičara s poimanjem ljudske prirode i istine, Rorty predlaže *liberalnog ironista* koji je, svjestan povijesne kontingencije vlastita vrijednosnog sustava, upravo zahvaljujući tomu spreman biti solidaran s Drugim i nastojati oko smanjenja patnje. Istovremeno, privatna težnja za samo-stvaranjem i samousavršavanjem s jedne strane i težnja za javnim dobrom – pravednosti i solidarnosti s druge – ne mogu se pomiriti teorijom nego suvremenim umjetničkim narativima – koji približavaju Drugog i njegove potrebe. Budući da je jedini cilj intelektualnoga istraživanja "socijalno inženjerstvo" – unaprijediti ono *kako* se građani liberalnih društava mogu

[435] Richard Rorty, *Filozofija i ogledalo prirode*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1979, str. 54.
[436] *Isto*, str. 9.
[437] Kao što smo već naznačili, ovaj je termin Gadamerov. Usp. Hans-Georg Gadamer, *Das Erbe Europas. Beiträge*, str. 41.
[438] Usp. Richard Rorty, *Filozofija i ogledalo prirode*, str. 9-12; Richard Rorty, *Ironija, kontingencija i solidarnost*, Naprijed, Zagreb 1995, str. 12-16.

poistovjetiti sa zajednicom – teorijska istraživanja ljudske prirode ili ideja koja *utemeljuju* pravedne društvene odnose potpuno su besmislena.[439]

Rorty, međutim, tvrdeći da je svako *a-historijsko*, umno univerzalno, utemeljenje društvene prakse nemoguće i irelevantno, upada u kružno zaključivanje i dolazi do apsurdnih tvrdnji:

> "Dok Habermas hvali "građanske ideale" pozivajući se na elemente uma koji su u njima sadržani, bilo bi bolje hvaliti tek neteorijske vrste narativa koji sačinjavaju politički jezik zapadnih demokracija. Bilo bi bolje otvoreno biti etnocentričan. Ako je netko etnocentričan u tom smislu (…) vidjet će razlog zbog kojeg je moderna znanost nešto više od inženjerstva (…) Razlog je jedostavno povećanje samopouzdanja zajednice posvećene "teorijskoj znatiželji. (…) Kada Habermas poziva na "auto-refleksiju znanosti", to se neće sastojati u pokušaju da se djelatnost znanstvenika (…) "utemelji" u nečem većem i širem, nego radije pokušati pokazati kako su te djelatnosti povezane ili suprotstavljene drugim aktivnostima jedne skupine ili druge skupine."[440]

Drugim riječima, nijedna društva praksa nije *legitimna* osim u u cjelokupnosti praksa nekog društva koje nije moguće kritizirati s neke teorijske metapozicije, a nije ni potrebno. Ono što je potrebno, smatra Rorty, jest "građanska vrlina", "samoizražavanje nasuprot samoutemeljenju", usklađivanje interesa u društvu, okrenutost uspjehu budućih generacija, volja građana da sebe doživljavaju kao slobodne građane slobodnih društava[441]. To zahtijeva komunikacijski konsenzus, ali nema veze s univerzalnim *razlozima*. To je nerješiva aporija, što i sam Rorty priznaje: zašto bi građani bili radije solidarni nego nesolidarni s onima koji ne dijele njihove interese, ako ne postoje zajednički, *opći* interesi. Iako odbija ideju ljudske prirode, Rorty je implicira: patocentristički viđen čovjek u univerzalnom smislu želi izbjeći patnju.

Rortyjevi kritičari, iščitavši spoznajni i etički relativizam, upućuju prigovor: ako su istina i moral puke konvencije jezične igre koju podržava neki trenutni konsenzus određene zajednice, nisu li onda svi odabiri proizvoljni?[442] Rorty odgovara da ljudi imaju *moralne intucije* koje neće dopustiti da se većina odluči za nešto štetno i neodrživo. Pretpostavlja "neopravdivu nadu i neutemeljivu ali vitalnu vjeru u ljudsku solidarnost[443]". Međutim, time paradoksno brani svoje stajalište upravo nečim što je

---

[439] Richard Rorty, „Habermas and Lyotard on Postmodernity", str. 33-38.
[440] *Isto*, str. 35-36.
[441] *Isto*, str. 48-43.
[442]Usp. Alasdair MacIntyre, "Philosophy, the "other" disciplines, and their histories: a rejoinder to Richard Rorty", *Soundings* 65 (1982), str. 138; Alasdair MacIntyre, "Moral arguments and social contexts", *Journal of Philosophy* (1983), str. 590-591; Charles Taylor, *Etika autentičnosti*, str. 45-47; 66-75, Josph Ratzinger, *O relativizmu i vrednotama*, str. 15-28.
[443]Richard Rorty, „Method and morality", u: Norma Haan et al. (ur.), *Social Science as Moral Inquiry*, Columbia University Press, New York 1983, str. 155-177.

odbacio kao nevaljano – *intuicijama*. Metafizički pojmovi duha i moralne istine zamijenjeni su postmetafizičkim pojmom intuicije čime ostaje u okrilju jedne (nenamjeravane) metafizike. Moguće je uputiti i klasičan prigovor relativizmu: budući da su sve jezične igre povijesno promjenjive, a s njima i vrijednosti, nije li i pogled liberalnog ironista tek jedan od kontigentnih vokabulara koji stoga *nikomu* ne može pretendirati na važenje za razliku od drugih?[444]

Zaključujemo da Rorty, osim što upada u redukcionizam, ne uspijeva dosljedno obraniti svoje temeljne teze. Time je njegova misao zanimljiv primjer samoukidanja filozofije; proglasivši teoriju nesposobnom utemeljiti moralnu odgovornost u zajednici, i dalje se bavi teorijom u čijoj su podlozi metafizički odabiri.[445] Zanimljiv primjer sličnog fenomena u drugom kontekstu susrećemo i kod filozofa koji su se 2010. složili s mišlju fizičara Stephena Hawkinga i Loenarda Mlodinowa da je filozofija praktički mrtva jer na njezine tradicionalne probleme danas odgovara fizika.[446]. Glede etike, težnju za autonomijom pojedinca i potrebu društvene solidarnosti Rorty vidi *nesumjerljivima* što je po našem mišljenju pogrešan zaključak: jedino se u društvu moguće individualizirati i jedino je pozivajući se na objektivne kriterije važenja moguće odabrati vlastiti sustav vrijednosti. Ljudski život ima fundamentalno *dijaloški* karakter.[447] Rortyjeva misao onemogućuje utemeljenje moralne orijentacije[448] jer je dobro u konačnici svedeno na konsenzno i estetsko, dakle da pitanje (većinskog) dogovora i ukusa u nekoj zajednici[449]. Time je onemogućeno integrativno mišljenje.

II.14 Odricanje istine kao *prisutnog* značenja

Misao Jacquesa Derridaa oblikuje se kao najradikalnije moguće propitivanje cijele filozofske tradicije Zapada. Pošavši od pretpostavke da se sadržaji svijesti konstituiraju kao restituiranje *traga* – događaja koji je uvijek već odgođen, *odsutan* u trenutku prisjećanja – Derrida dolazi do misli da je svako

[444] Rorty nema odgovor na ovo pitanje, smatra da ono nije odgovorivo sredstvima teorije. Usp. Richard Rorty, *Ironija, kontingencija i solidarnost*, str. 13.
[445] Rortyjeva je etička orijentacija vrsta utilitarizma u čijoj je pozadini hedonističko razumijevanje ljudske prirode. Iako smatra sve vokabulare kontingentnima, Rorty se drži koncepata svoga vokabulara i predlaže ga kao primjeren tj. *učinkovit* za minimalizaciju patnje: *vokabulari, liberalni ironist, historicizam, liberalna utopija, intelektualci, neintelektualci* itd. Usp. *isto*, str. 12-14.
[446] V. Marina Novina, *Suvremena kozmologija i filozofija: treba li kozmologija filozofiju?*, str. 141.
[447] To naglašavaju i J. Habermas i Ch. Taylor. Usp. Charles Taylor, *Etika autentičnosti*, str. 38-39, 42.
[448] "Za liberalne ironiste nema odgovora na pitanje „Zašto ne biti okrutan" – nema neolkolišnog teorijskog obrazloženja za uvjerenje da je okrutnost užasna. Nema ni odgovovora na pitanje „Kako odlučiti, kada se boriti protiv nepravde, a kada se posvetiti osobnim projektima samostvaranja?" Richard Rorty, *Ironija, kontingencija i solidarnost*, str.13.
[449] Nije naodmet spomenuti da se Rorty se kritički osvrće na Lyotarda u članku koji smo već navodili, „Habermas and Lyotard on Postmodernity". U njemu kaže da Lyotardovo rastvaranje racionalnosti, tj. znanstvenoga ili političkoga konsenzusa u paralogiji nije uvjerljivo argumentirano. V. Richard Rorty, „Habermas and Lyotard on Postmodernity", str. 33.

svjesno iskustvo prispodobivo *pisanju* pri čemu tekst uvijek podliježe novom pre-tumačenju[450]. Ne postoji ništa izvan *teksta* svijesti a njegovo značenje uvijek je izvedeno u razlici spram značenja koje svijest ne može kontrolirati, dok je izvornik imaginarno odsutan. Tako je temeljna figura proizvodnje značenja *diferancija* ili *razluka* (franc. *différance*), neologizam kojim Derrida negira moderno, strukturalističko viđenje jezika i mišljenja koje počiva na sustavu razlika i *metafizici prisutnosti*. U vidokrugu Derridaove dekonstrukcije, znak je uvijek udaljen od označenog, ime od stvari i pojam od biti. Iz toga slijedi rasap uma i subjekta – subjekt pisanja nije punktualno sebstvo, nego hermeneutičko sebstvo, transpersonalni subjekt s virtualnim karakterom.[451] Tekstovi stječu značenje u odnosu prema drugim tekstovima, a ne prema nejezičnoj stvarnosti. Kritikom logocentrizma kao zapadnjačke metafizike utemeljene na korespondenciji riječi i stvari pri čemu je identitet stvari fiksan, Derrida prokazuje metafiziku kao sustav nasilno uspostavljenih oprjeka. U tom vidokrugu, njoj pripadajuća teorija istine podrazumijeva dominaciju subjekta nad objektom, teorijsko opredmećenje kao nasilnu kontrolu Drugoga kojem nije dopušteno da bude različit. Ovdje Derridaova misao dobiva etičku dimenziju, sugerirajući da etika, bezuvjetno poštovanje prema Drugom, prethodi metafizici, a ne obratno.[452] Univerzalizam je bit europskoga duha, shvaćanje europskoga mislilaca kao uprizorenja univerzalnog, ali i afirmacija identiteta koja Dugoga hegemonijski stavlja u položaj partikularnog.[453] Metoda dekonstrukcije koju Derrida uvodi[454] sastoji se u prevladavanju mišljenja u oprjekama – cogito/cogitatum, subjekt/objekt i dr. Protivno tomu, konstituiranje teksta-iskustva-svijeta permanenta je metaforizacija. Time mišljenje, filozofiranje biva shvaćeno kao kreativno pisanje, beskrajna pojeza značenja koje ukoliko nije fiksirajuće, utoliko nije nasilno. Međutim, dovedeno do krajnjih implikacija, to znači da određenje bilo koje izvangramatološke stvarnosti postaje arbitrarno – čovjek, priroda, svijet neuhvatljive su metafore. Moguće je pratiti kako Derrida kroz promišljanje o mogućnosti *gramatologije* (hermeneutike iskustva kao povijesti pisma) kao znanosti priznaje da ona epistemološki ne može utemeljiti samu sebe; ako je tako, ona ne može ni dokinuti logocentrizam jer bi pritom morala sebe dokinuti.[455] Problem legitimacije izvire i iz još jedne činjenice; mnoštvo znanosti u kakofoniji svojih diskurza svjedoči da um ne može polagati pravo na totalitet te je

---

[450] Ovi uvidi izrastaju iz proučavanja fenomenologije E. Husserla i S. Freuda. V. Jacques Derrida, *Pisanje i razlika*, Šahinpašić, Sarajevo/ Zagreb 2007, str. 91; 231.

[451] Usp. Jacques Derrida, *O gramatologiji*, "Veselin Masleša", Sarajevo 1976, str. 113-114.

[452] Tu misao pripisuje Emmanuelu Levinasu. Usp. Jacques Derrida, *Pisanje i razlika*, str. 89-94; Jacques Derrida, *Drugi smjer*, str. 81-84.

[453] „…samoafirmacija nekog identiteta uvijek pretendira na poziv ili određenje univerzalnog. Taj zakon ne trpi nikakvu iznimku". V. *isto*, str. 82.

[454]Derridaovu definiciju dekonstrukcije preuzimamo iz: Žarko Paić, "Zajednica bez uvjeta: o dekonstrukciji subjekta moderne politike", *Politička misao* 50 (4/2013), str. 24.

[455] Jacques Derrida, *O gramatologiji*, str. 126-129.

prevladan. U situaciji u kojoj "nema više zbirke istine[456]", dekonstrukcija samu sebe dekonstruira; proizvodnja značenja permanentna je apokalipsa (obećanje raskrivanja istine) koja se nikada ne zatvara. Međutim, tu se pokazuje etičko-politički problem: ako svaki apokaliptički glas pozovemo na odgovornost – zašto bi, s kojim interesima i ciljevima bilo tko rekao bilo što o *istini koja dolazi*? Derrida ne daje odgovor na to pitanje. Zaključujemo da se ovdje otkriva ključan problem njegove misli – problem moći: ako nitko ne može legitimirati svoj govor istinom kao prisutnim bitkom stvari, jedino načelo legitimacije ostaje moć. Problem se dodatno zaoštrava glede političkih pitanja koja Derrida tematizira u kasnijim djelima: budući da je suvremeni subjekt desupstancijaliziran, oko čega se slažu svi postmoderni mislioci, predlaže se re-konstituriranje kozmopolitskoga subjekta djelovanjem iz čiste slobode, koja ne treba utemeljenje, bez svrhe i razloga, u pravcu bezuvjetne demokracije i bezuvjetnog prijateljstva. Derrida pokušava misliti u antinomijama, zadržati proturječne zahtjeve da se zadrži identitet i da se rastvori u korist Drugog, te poziva na "invenciju novoga" kao "nemoguću invenciju."[457] Međutim, ne uspijeva uvjerljivo argumentirati zašto bi iz činjenice slobode slijedila ideja bezuvjetne zajednice kao nadolazeće (*l'avenir*) demokracije odnosno zašto bi sloboda prizivala bezuvjetno prijateljstvo kao politiku *gostoprimstva*[458] a ne kompeticiju volje za moć. Pravednost je jedini pojam koji Derrida ne dekonstruira, no nije jasno kako je bez supstancijalne ideje ljudske prirode moguće razumjeti ikakav pojam pravednosti.[459] Ne-mjesto i ne-mogućnost kao primjeri Derridaova desupstancijaliziranog mišljenja pojavljuju se kao prazni pojmovi te Žarko Paić s pravom u tome vidi "fikciju i iluziju mitopoetskog mišljenja."[460] U odsutnosti istine, nelegitimirana moć ostaje jedino uporište djelovanja.

Od važnosti je za (bio)etička pitanja što dekonstrukcija pokušava misliti mimo kauzalno-teleološkog pogleda na bivanje: mimo pojmova uzroka, učinka i svrhe. Kao jedan od (post)modernih pokušaja pregorijevanja (*Überwindung*) metafizike kao teleologije, ona sebe ne razumije kao preduvjet primjerenog mišljenja, nego kao mišljenje, stil filozofiranja. Pritom ostaje u aporiji prevladavanja; prevladavanje podrazumijeva određenu teleologiju – mora postojati predmet prevladavanja i smjer

[456] Jacques Derrida, *O apokaliptičnom tonu usvojenom u novije vrijeme u filozofiji*, str. 64.
[457] Jacques Derrida, *Drugi smjer*, str. 63-79.
[458] Derrida želi sačuvati tekovine liberalne demokracije. Također, želi utrti put bezuvjetnom gostoprimstvu nesvodljivo Drugog te novom međunarodnom pravu. No, to pretpostavlja oprjeku *drugi-ja*. Drugi, gost-domaćin, moguć je tek kao *ne-ja* te bitno ovisi o *ja*, a Derrida želi misliti izvan sustava oprjeka. Usp. Jacques Derrida, *Drugi smjer*, str. 57; 81-83.
[459] Usp. *isto*, str. 64-65. V. o tome temeljit članak Žarka Paića "Zajednica bez uvjeta: o dekonstrukciji subjekta moderne politike" *Politička misao* 50 (4/2013) .
[460] *Isto*, str. 40.

prema kraju prevladanog.[461] U jednom od posljednjih tekstova[462] Derrida sugerira da još u ranoj fazi postao svjestan da dekonstrukcija nije kraj metafizike, nego otvaranju jedne konačne metafizike prema heterogenom prostoru.[463] Tako se prevladavanje metafizike otkriva kao metafizičko stajalište. Također, u jednom od kasnih tekstova Derrida ustvrđuje da treba sačuvati čast uma, "plemenite stvari uma" jer postoji

> "odgovornost prema umu…koji nam je ostavljen u nasljeđe. Ta je zadaća svojstvena filozofiji budući da ona opravdanje svoga postojanja dobiva iz uma."[464]

Cilj očuvanja uma pritom je praktički – jedino kritički um može legitimirati pojmove poput ljudskog dostojanstva i pravednosti kao *bezuvjetno dolazećeg*. Time Derrida priznaje ukorijenjenost filozofiranja u tradiciju uma. Bez uma je nemoguće bilo što legitimirati. Zaključujemo da logika prevladavanja nailazi na vlastite unutrašnje granice: nije moguće prevadati um ako kritika (u obliku dekonstrukcije ili drugom) ne želi izgubiti opravdanje svoje egzistencije odnosno ukinuti samu sebe.[465] Tako Derrida, čije je pisanje izrazito aporetično, utvrđuje nemogućnost održivosti bilo kakvog stajališta, uključujući i svoje vlastito. Možemo dodati: susret s Drugim nemoguć je bez identiteta kao što je mišljenje nemoguće bez pojmova uma i subjekta. Derridaovo filozofiranje zanimljiv je, paradoksan pokušaj mišljenja izvan diskurzivnih kategorija; budući da se dekonstrukcija mišljenja pokazuje kao vlastito samoukidanje, neodrživa je.

II.15 "Slaba ontologija" i posthistoričnost

Gianni Vattimo jedan je od mislilaca koji, kao i Lyotard, vidi pozitivne impulse u postmoderni. Budući da progres biva rutinom, ideal napretka ostaje prazan.[466] Postmodernu zato ne smatra *post-epohom*, nego stanjem u kojem pojam povijesti više nije moguć. Iako nietzschenovski aktvni nihilizam i heideggerovsko shvaćanje bitka kao povijesno kontingentne zgode vodi do opasnosti da "od bitka nema više ništa", Vattimo u *prebolijevanju* metafizike kao objektivirajućeg mišljenja vidi pozitivnu mogućnost; ako bitak shvatimo *događajnosno*, kao "neprimjetan i marginalan događaj iz

---

[461] Usp. Michael Steinmann, „Radikale Modernität bei Derrida und Nietzsche", *Prolegomena* 8 (1/2009); str. 93-111.

[462] Jacques Derrida, „Die ‚Welt'der künftigenAufklärung. Ausnahme, Berechnung und Souveränität", in: Internationales Jahrbuch für Hermeneutik, 2 (2003), S. 1–46, hier: S. 36 (Fußnote) (frz.: Jacques Derrida, „Le ‚Monde' des Lumières à venir (Exception, calcul et souveraineté)", in: Voyous. Deux essais sur la raison, Galilée, Paris 2003, str. 163–217.

[463] *Isto.*

[464] *Isto,* str. 6.

[465] U ovome se slažemo s M. Feinmannom. V. Michael Feinmann, "Radikale Modernität bei Derrida und Nietzsche", str. 104-110.

[466] Definiciju kasne moderne odnosno postmoderne kao doba u kojem "progres biva rutinom," te nikakav povijesni napredak više nije moguć pa je nastupila *posthistoričnost,* Vattimo duguje A. Gehlenu. Usp. Gianni Vattimo, *Kraj moderne,* str. 10.

pozadine[467]", nešto ne-prisutno u otvorenosti povijesne interpretacije, i čovjeka shvaćamo *oslabljeno*; takav stil mišljenja može se nazvati "slabom misli" (tal. *pensiero debole*). Sukladno tome, u "slaboj ontologiji[468]" moguće su samo "male priče" odnosno perspektivno ograničene interpretacije. Bitak nije temelj događanja logički stabilnih struktura, nego se ravna prema nemetafizičkom shvaćanju istine kao u najboljem slučaju *sensus communis*. U hermeneutičkom vidokrugu, čak i istina prirodnih znanosti, ovisna o verifikaciji, temelji se na *retorici* znanosti kao diskursa.[469]

Vattimo navodi tri obilježja posthumanističkog mišljenja postmoderne; ono je *mišljenje uživanja*, *kontaminacije* i *postavlja* (Heideggerov termin *Gestell*). Mišljenje uživanja označava nedostatak *temelja* zbog čega ono samo ne može poslužiti za političku transformaciju realnosti; nada u kritičku snagu polaže se u estetsko područje, iako nije jasno na koji bi se način to trebalo dogoditi. Mišljenje kontaminacije označava uvijek ponovo konstruiranje kontinuiteta individualnog i kolektivnog iskustva kao rezidualno znanje povijesti metafizike, dok mišljenje *postavlja* traga za ultrametafizičkim šansama u planetarnoj tehnici.[470] Prvi je problem, kojeg je Vattimo svjestan, pitanje kako oslabljena misao uopće može biti kritičko mišljenje koje potiče na djelovanje za promjenu. Taj problem ne može riješiti, osim nadati se da će on iščeznuti u neograničenoj estetizaciji iskustva:

> "Hoće li to međutim značiti slabost i u smislu prihvaćanja postojećeg i njegova datog poretka i, dakle, nesposobnost bilo teorijske bili praktične prirode? Drugim riječima, znači li govoriti o slabosti misli također govoriti o smanjenoj angažirajućoj snazi (*forza proggetuale*) same misli? Ne prikrivajmo si da problem postoji, čak i ako ono do čega nam je stalo nije postaviti na nove temelje odnos između misli i svijeta, nego ponovo postaviti problem smisla bitka; iz jednog ultrametafizičkoga ponovog promišljanja u tom smislu, sa svime što ono donosi na planu naših pojmovnih gramatika, može se roditi jedna nova "dispozicija" odnosa između filozofije i društva, o kojoj zasada malo znamo."[471]

---

[467] *Isto*, str. 73.

[468] Lino Veljak termin „ontologia debole" prevodi kao „meka ontologija". Mi se držimo doslovnoga prijevoda sintagme. Usp. Lino Veljak, „Meka ontologija" i kraj moderne", *Filozofska istraživanja* 85-86 (2-3/2003), str. 411.

[469] „Istinitost znanstvenog iskaza nije u njegovoj sposobnosti da bude verificiran, koju idealno može svatko provjeriti prema javno dogovorenim pravilima – tako bi svezu između logike i retorike razumjeli puko formalno –, nego je ona na posljetku prenošenje pravila verifikacije koaj vrijede na pojedinačnim znanstvenim područjima u javnu sferu, sferu koja je zajednički jezik *logosa*, sferu koja se neprestano retoričko-hermeneutički tka i biva iznovice tkana, budući da je njezina bit koninuitet tradicije koja se čuva i obnavlja u procesu ponovnog prisvajanja ... što se sve osniva na „bjelodanostima" retoričke naravi." Gianni Vattimo, *Kraj moderne*, str. 128-129. "Mišljenju neće biti moguće živjeti istinsku i navlastitu postmetafizičku epohu – a postmoderna je upravo to – sve dok su čovjek i bitak metafizički i platonički mišljeni kao stabilne strukture koje mišljenju i egzistenciji nalažu "utemeljenje", stabliziranje (logikom, etikom) u području nebivajućega, reflektirajući se posve u mitizaciji jakih struktura na svim poljima iskustva." *Isto*, str. 15.

[470] Gianni Vattimo, *Kraj moderne*, 163-167.

[471] Gianni Vattimo, "Differenza, dialettica, pensiero debole", u: Gianni Vattimo, Piear Aldo Rovati (ur.), *Pensiero debole*, str. 27. Prijevod je naš.

Drugi problem vezan je uz treće navedeno obilježje postmodernoga mišljenje – medijski optimizam. Vattimo polazi od teze da kritiku masovno-medijskoga društva adornovske provenijencije bespredmetnom čini nov koncept *mreže*: babilonski svijet digitalnih medija nije upravljan iz jednoga središta moći, nego ih je mnogo: svatko može postati aktivan subjekt za medijskom tržištu, a publika izložena reklamama ostaje nepredvidiva. "Zbrka poruka" medijske mreže omogućuje habermasovsku društvenu komunikaciju, transparentnost i derealizaciju; ne samo da nema nametnutih metafizičkih dogmi, nego se svijet doista rastvara u koloplet interpretacija.[472] U tom smislu, derealizacija realnosti nosi pozitivnu šansu slobode kao "oslabljenje prinuđujuće sile realnosti."[473] Bitak kao *dis-kurs* (protok) tako u punom smislu obilježava procesualnost; za razliku od Habermasa, koji komunikaciju analizira u tradicionalnom smislu odnosa između sugovornika, Vattimo stavlja naglasak na medijski posredovanu realnost koju odlikuju sinkronicitet, simultanost, umreženost, otvorenost *cyberprostora*. Dok su kulturkritičari Frankfurtske škole u masovnim medijima vidjeli sustav otuđenja čovjeka i manipulacije, Vattimo vidi mogućnost pluri-diskurzivnosti, svijeta u kojem je sve moguće.[474] Hermeneutika pritom dobiva priliku biti filozofijom dijaloga koji nije "instrument za otkrivanje neke objektivne istine" nego "filozofija društva opće komunikacije", što je "jedina njezina mogućnost da se potvrdi kao "istinita teorija" u smislu da *ko-respondira* stanju svijeta opće komunikacije[475].

> "…posrijedi je otkrivanje i pripremanje očitovanja ultrametafizičkih ili postmetafizičkih šansi planetarne tehnologije. (…) Koja su to određenja koja je metafizika pripisala čovjeku i bitku? Ponajprije su to one kvalifikacije subjekta i objekta koje su konstituirale okvir u kojem se uspostavio i sam pojam realnosti. Gubitkom tih realnosti čovjek i bitak stupaju u jedno titrajuće (…), osiclirajuće okružje, koje se po mojem sudu mora zamišljati kao svijet "odterećene" realnosti, odterećene zato jer je mnogo manje podijeljena na istinu i fikciju, priopćenje, sliku, što je uistinu svijet totalne posredovanosti našega iskustva, svijet u kojemu se već uvelike nalazimo. U tom svijetu ontologija doista postaje hermeneutikom, a svoju težinu gube metafizički pojmovi subjekta i objekta, što znači realnosti i istine kao temelja.[476]"

Derealizaciju je moguće postići posvemašnjom estetizacijom ljudskoga iskustva posredstvom medija. Međutim, Vattimo je svjestan da je medijski svijet podvrgnut itekako *realnim* zakonima

[472] Usp. Gianni Vattimo, *Transparentno društvo*, str. 99-100.
[473] *Isto*, str. 27.
[474] Uporište za takvu interpetaciju moguće je pronaći u Heideggerovu tumačenju Hölderlinova stiha da u onom smislu da "gdje postoji ugroza, raste i ono spasonosno". Usp. Martin Heidegger *Kraj filozofije i zadaća mišljenja: rasprave i članci*, str. 246. Zaključujemo da je oboje točno – masovni mediji jesu sustav otuđenja i manipulacije, ali i prostor slobode obrtanja njihova potencijala u korist malih, rubnih i alternativnih teorija, skupina.

[475] Gianni Vattimo, *Transparentno društvo*, str. 103.
[476] Gianni Vattimo, *Kraj moderne*, str. 167.

tržišne ekonomije; nadu u de-realizaciju tog posljednjeg bastiona realnosti pronalazi u činjenici da se sve više trguje značenjem, simbolima, i to u ludičke svrhe – da komunikacijska tehnika biva unovčena kao industrija zabave. Međutim, ovdje moramo kritički promotriti Vattimove sugestije. Medijsko rastvaranje stvarnosti u fikciju pod vidom slobode, kakvo predlaže, i kad bi bilo odvojivo od logike profita, donosi druge zabrinjavajuće pojave: brojne analize fenomena digitalnih medija pokazuju da *uživalački čovjek*, homo ludens kao "de-realizirani" pomno praćeni i nadgledani konzument medija, potiskuje *mislećega čovjeka* te se tako odriče bitnog dijela svoje ljudskosti i neutralizira društveni angažman. Estetizacija je pritom većinom ostvarena kao svedostupnost komercijalnog kiča koji se lako konzumira te, ako i oslobađa čovjeka, oslobađa ga od mišljenja i njegovanja ukusa, što se nikako ne može nazvati slobodom. Također, mislioci na koje smo dosad uputili, a i brojni drugi, jasno dokumentiraju nove oblike manipulacije i de-humanizirajućeg nasilja putem medija.[477] Utoliko je kod Vattima vidljiva jedna nekritička utopijska soteriologija medija, koja teži zamijeniti supstancijalnu epistemologiju i metafiziku *realnoga* bitka i znanja. Da to ne uspijeva, razvidno je iz jezika koji rabi: kada govori da "nije istina da u svijetu interpretacija oslobođenih od svakog realističnog temelja "sve prolazi", kada govori o tome što "je dobro i nije dobro, valja i ne valja" u svijetu masovnih medija, kada govori o svome "pokušaju da argumentira "razumnost teze" o neograničenoj estetizaciji "kao emancipacijskom *telosu*[478]", on priziva pojmovni instrumentarij one epistemologije i metafizike koju želi izbjeći. Jedna dublja kritika Vattimovih ontoloških postavki, prema kojima estetika kao hermeneutika zamjeljuje metafiziku i epistemologiju, uviđa da se radi o pokušaju mišljenja bez logičkih kriterija, susptancijalnog pojmovlja, u mreži atomiziranih interpretacija u kojem, budući da nema interpretacijskih ograničenja – zapravo nema više značajnih pitanja jer su ona svedena na pitanje ukusa.[479] U podlozi ove stranputice prepoznajemo jedno lažirano shvaćanje slobode u kojem se umni temelj, struktura i okvir shvaćaju kao dogmatični i porobljavajući. Upravo suprotno, pojmovno mišljenje, oslonjeno na logičke kriterije, jedino omogućuje filozofsku raspravu te može voditi do jasnoće i interperspektivnog razumijevanja. Vattimovo filozofiranje još je jedna ilustracija pokušaja mišljenja onkraj uma, koje se pokazuje kao bez-umno. U jednoj oslabljenoj, ultrametafizici, i dalje ostaje na metafizičkom tlu.[480] U zagonetnoj tvrdnji da kada se bitak oprašta od metafizike, oprašta se i *od sebe sama* [481] možemo iščitati još jedan primjer pokušaja samoukidanja filozofije.

---

[477] Usp. Noam Chomsky, *Mediji, propaganda i sistem*, Što čitaš?, Zagreb 2002; Igor Marković (ur.); Sadie Plant, *Kiberprostor, kibertijela, cyberpunk*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2001.
[478] Gianni Vattimo, *Transparentno društvo*, str. 107-115.
[479] Usp. Charles Taylor, *Etika autentičnosti*, str. 42-47.
[480] Gianni Vattimo, *Kraj moderne*, str. 21.
[481] "Migovi i geste su – i tu ne treba biti pod svaku cijenu doslovno vjeran Heideggeru – takvi načini označavanja koji odgovaraju svijetu u kojem se u dvoznačnosti postavlja istost ontologijskoga usuda i kasnometafizičko ujednačenje čovječanstva … sve manje razliku jedno od drugog, te u svojem jedinstvu upravo očituju usud (Geschick), naime onaj

Da sažmemo; Vattimo ne uspijeva pokazati da je kritička svijest i dalje moguća, da je istina više od pukoga sensus communis te da filozofsko mišljenje, zamijenjeno retorikom, ne isklizava u puki subjektizam, *anything goes* i *small talk*. Ne može stoga biti uporište za integrativno mišljenje.

II.16 Onkraj realnosti: keleidoskop simulakra

Jean Baudrillard dovodi Heideggerovu tezu o opredmećenju zbilje u doba slike svijeta do paradoksnog kraja. Načinivši otklon od redukcionizma – marksističkoga pokušaja da se cijeli društveni život svede na ekonomiju – utvrđuje doba *post-produktivizma*. U njemu umjesto proizvodnje materijalne robe središnju ulogu preuzima proizvodnja i razmjena informacija tj. znakova. Industrijsko društvo biva zamijenjeno semiurgijskim. Upravo prekomjernošću poroizvodnje, moderna – projekt oslobođenja – ukida samu sebe.[482] Semiurgijskom je društvu svojstvena kriza zbilje: posredstvom masovnih medija i informacijsko-komunikacijskih tehnologija dolazi do prezasićenosti značenja koje daje *hiperzbilju*; postoje samo interpretacije koje se samoumnožaju, nema činjenica koje bi im prethodile odnosno one više nisu mislive[483]. U svijetu medijskog proizvođenja zbilje nema ni oprjeke subjekt-objekt jer objektivizacija stvari, posredstvom komunikacijskih tehnologija, dolazi do krajnjeg posljetka: postoji jedino simulacija koja *prethodi* zbilji. Naime, za razliku od strukturalističke teorije jezika u kojem se označitelj razlikuje od označenika[484], simulakri su znakovi (slike) koji se ne odnose ni na što osim na sebe same, kopije bez originala. Izgubivši svoje referencijalno uporište, više nije moguća metafizika kôda i logika binarnih opozicija. Ne postoji bit stvari ni dubinska struktura fenomena. Postoji samo ono površinsko, manifestno – simulakr, kôd, model, spektakl i simulacija. Nije moguće čak ni imaginarno. Radi se o jednom nestanku subjektivnosti pred objektivnošću: ne samo što je simulirana realnost lišena referencije, i umjesto logike subjekta vlada logika objekta, nego nema mogućnosti dijaloga jer mediji

---

usud i poslanstvo u kojem se bitak, čija se snažna istost razrješuje, doista oprašta od metafizike, a u određenoj mjeri i od sebe sama." *Isto*, str. 149.

[482] "To paradoksalno stanje stvari, koje je u isti mah potpuni dovršetak jedne ideje, usavršavanja modernog procesa, i njegova negacija, njegova likvidacija izazvana vlastitom prekomjernošću, širenjem preko vlastitih granica, poprima obličje transpolitičkog, trasseksualnog, transestetskog. Više nema nikakvih avangardi, radikalna kritika i revolucionarni pokret stvar su prošlosti…" Moderno stanje opisuje kao stanje svekolikog oslobađanja kao "orgije" – "prihvaćanje svih modela predočavanja, svih modela protupredočavanja. (…) Danas je sve oslobođeno i kolektivno s sučenjeni s pitanjem: Što se radi nakon orgije?" Jean Baudrillard, *La Transparence du Mal*, Galilée, Paris 1990, str. 19-20. Prijevod: Rade Kalanj, "Postmodernistički vidokrug Jeana Baudrillarda", u: Jean Baudrillard, *Simulacija i zbilja*, Naklada Jesenski i Turk – Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb 2001, XX-XXI.

[483]„Činjenice više nemaju vlastite putanje, rađaju se na presjeku modela, jedna jedina činjenica može nastati iz svih modela u isti mah. Ta anticipacija, precesija, kratki spoj, nerazlikovanje činjenice od njenog modela (...), upravo ona svaki put ostavlja mjesto svim mogućim tumačenjima, čak i najprotuslovnijim – sve su istinite, u smislu u kojem je njihova istina da su razmjenjive..." Jean Baudrillard, *Simulakrumi i simulacija*, Naklada Društva arhitekata, građevinara i geodeta, Karlovac 2001, str. 29-30.

[484]Prema Ferdinandu de Sussureu, utemeljitelju lingvističkoga strukturalizma, jezični znak obuhvaća označitelja, označenika i referenta. Usp. Ferdinand de Saussure, *Tečaj opće lingvistike*, ArTresor: Institut za jezik i jezikoslovlje, Zagreb 2000.

su instrumenti koji isljučuju odgovor primatelja[485]. U konačnici, ukida se oprjeka između zbilje i fikcije. Čak i ekološku krizu Baudrillard vidi kao *inscenaciju katastrofe*.[486] Poručuje da živimo u vijetu u kojim je sve više informacija, a sve manje značenja. Logično, implozija smisla dovodi do totalne destrukcija smisla; postmoderno islustvo utoliko je trans-fenomenalno, nadilazeći ono moderno, međutim taj *trans* karakter zapravo je ponavljanje u uvećanim razmjerima. Analiza pritom pertinentno dotiče i bioetičku problematiku.[487] Ono što je Baudrillard možda najlucidnije uočio, iako hiperbolički, jest da simulacije teže sve pretvoriti u sebe; živimo u svijetu simulakra koji ima karakter hiperrealnog. Stvara se napetost s tvarnim, konkretnim isustvom, koje više nije dovoljno stvarno, što je vidljivo u djece koja mnogo vremena provode u virtualnom svijetu.[488] Pritom se pojavljuje etičko-politički probem: onezbiljenje vodi do otupljenja, ravnodušnosti prema nasilju i nepravdi, čemu Baudrillard ne nazire alternativu. Pa ipak, usprkos seberazarajućem postepistemološkom tehnologijskom determinizmu, mjestmice napominje da *se zbilja opire simulaciji*. Štoviše, jedna je od funkcija poretka zbilje "da sve svede na zbilju".[489] Je li dakle točno da nije moguće kritičko promišljanje o simulaciji i reakcija? Baudrillard detektira određeni indeterminizam, a to je samoproizvođenje fikcije za volju užitka (*metafizika indeterminizma i koda*). Osim toga, piše da je simulakr možda moguće izigrati njegovim vlastitim sredstvima – ravnodušnošću, ignoriranjem prezasićenog smisla. Na tom tragu, Baudrillard zaziva jednu *imaginarnu znanost* odnosno *patafiziku simulakra*[490] iako nije jasno kako bi ju trebalo ostvariti.

Navodna nemogućnost metafizike u svijetu simulakra također ne uspijeva bez ostatka. Iako konstatira kraj subjekta, povijesti, filozofije povijesti[491], metafizike, etike i politike, Baudrillard postulira jednu

---

[485] Baudrillardova promišljanja predstavljaju radikalizaciju glasovite krilatice Marshalla McLuhana "Medij je poruka". Usp. Marshall Mcluhan, *Razumijevanje medija: mediji kao čovjekovi produžeci*, Golden marketing – Tehnička knjiga, Zagreb 2008.

[486] Jean Baudrillard, *Simulakrumi i simulacija*, str. 36.

[487] Osobito su zanimljiva Baudrillardova promišljanja o seksualnosti i kloniranju, koji pripadaju bioetičkim temama: moderna orgija značila je maksimum seksualnosti uz minimum reprodukcije, a današnje "klonističko društvo" hoće maksimum reprodukcije uz minimum seksualnosti. Usp. Jean Baudrillard, *Simulakrumi i simulacija*, str. 139-146.

[488] Sherry Turkle pripovijeda zanimljivu anegdotu: kada se u Orlandu (Florida) otvorio zabavni park "Svijet životinja" a pravim krokodilima, posjetitelji su se žalili da ovi nisu "toliko stvarni" kao simulacije krokodila u drugim dijelovima Disneylanda. Dok su simulacijski roboti izvodili živahne pokrete glavom i repom, biološki su krokodili bili priločno mirni. Usp. Sherry Turkle, "Who Am We?", u: *Wired News* 4 (1/1996), str. 1-2. Pristup: 25. rujna 2002.

[489] Baudrillard navodi primjer samouništavajuće simulacije: simulirana pljačka banke bit će ozbiljno shvaćena, kao da je stvarna, jer za postojeći poredak „sve je zbilja". Htijući simulirati, naći ćete se u zbilji. Usp. Jean Baudrillard, *Simulakri i simulacija*, str. 34-35.

[490]"Izazov ili imaginarna znanost, jedino nas patafizika simulakruma može izvesti iz strategije simulacije sustava i bezizlaznosti smrti, u što nas on zatvara." *Isto*, str. 213.

[491]Filozofija povijesti prema Baudrillardu nije više moguća: jer vrijeme usporava, zbog vječne sadašnjosti digitalnih medija i zasićenošću slikama, i kraj se pojavljuje kao iluzija kraja. Usp. Jean Baudrillard, *L'illusion de la fin*, Galilée, Paris 1992, str. 15.

alternativnu de-realizianu metafiziku, *metafiziku ostatka*. Prijašnju teoriju oprjeka – zbilja/ fikcija, rad/ kapital itd. zamjenje semiurgija; virtualno postaje oblikotvorno načelo zbilje – to je metafizika reciklaže, ponavljanja onog već događenog. U tom smislu možemo se složiti sa Žarkom Paićem da je iz orvelovskog tehnologijskog determinizma Baudrillard prešao u tehnologijski utopizam u kojem su zbilja, istina i odgovornost zamijenjene fikcijskim samoumnažanjem želje (*appetitus*). Zaključujemo da se zapravo radi o jednoj neovoluntarističkoj metafizici u kojoj nije moguće utemeljiti odgovornost, tek preferenciju. S kritičarima postmodernista,[492] ne pristajemo uz bodrijarovskim fatalizam; čovjek se ne može pomiriti s zbiljom kao *iluzijom* jer ima izvornu potrebu dati svom iskustvu smisao – orijentirati se u mišljenju.

Zaključujemo da filozofiranje postmodernista donosi lucidne uvide glede kriznosti duhovne situacije vremena, ali nije uporište za integrativno mišljenje jer nastoji zaobići pretpostavke i kriterije samoga mišljenja. Uz pokušaje odbacivanja metafizike i epistemologije koji su zapravo njihova preodijevanja, u drugoj polovini 20. st. i početkom 21. st. svjedočimo i obnovama metafizike.[493] Upravo su takva strujanja značajna za nastanak i razvoj bioetike; posebno europska tradicija, sa snažnom ekologijskom komponentom i naglaskom na održivosti, pokazuje vitalnu težnju prema izvornosti i korijenima, kako fizičkim, tako i metafizičkim. Moderna kritika opredmećenja bića i njegove preobrazbe u robu još je aktualna; u tom smislu, moderna još uvijek traje, čega je znak i integrativno mišljenje i pojava filozofske prakse.

II. 17 Jedinstvo, razjedinjenost ili komplementarnost znanosti?

Pri suočavanju s epistemološkom krizom, iskrsava važno pitanje: u kakvom su odnosu pojedine znanosti, prirodne prema društvenima i humanističkima i obratno? Njemu se pridružuje pitanje kakav je odnos filozofije s ostalim znanostima te kako ga treba usmjeravati. Ovim se pitanjima ne bave tek filozofi znanosti, nego i prirodoznanstvenici. Proučavajući moguće odgovore, primjećujemo tri moguća modela: *jedinstvo* znanosti (primjerice A. Rosenberg i E. O. Wilson), *razjedinjenost* (primjerice Th. Kuhn, J. Dupré) i *komplementarnost* (J. H. Newman, G. Ellis).

Autonomija, velik napredak i tehnička ekspanzija prirodnih znanosti dovele su i do njihove bitno otežane komunikacije s ostalim znanostima i, posebno važno, nemogućnost da doprinesu rješenju važnih (bio)etičkih i političkih problema. K tome, kao posljedica uske specijalizacije uočava se i opća

[492]Primjerice, marksistički nadahnut britanski mislilac Terry Eagleton upućuje kritiku postmodernim politikama identiteta i konstruktivizmu te kaže da "smrt nije proizod dikurza, nego njegov kraj". Usp. Terry Eagleton, *The Idea of Culture*, Wiley-Blackwell, Oxford 2000, str. 84. Prijevod je naš.

[493] Među mislioce koji nastoje obnoviti metafizku mogu se ubrojiti E. Husserl, M. Scheler, N. Hartmann, H. Jonas, L. Strauss i R. Spaemann. Usp. Marijan Cipra, *Temelji ontologije*, Matica hrvatska, Zagreb 2003.

„znanstvena nepismenost“ – razmrvljenost studija u „raskomadane discipline“ koja onemogućuje uravnoteženu perspektivu, dublje razumijevanje svepovezanosti fenomena i praktičku mudrost. [494] Upravo se stoga prepoznaje potreba integriranja znanja. Međutim, da bismo znali kako integrirati različite moduse znanja, prvo treba razumjeti odnos među znanostima i disciplinama.

Prvi model, *jedinstvo*, polazi od postavke da znanosti načelno nisu razdvojive jer proučavaju fenomene koji čine organsko jedinstvo, sustav. One operiraju na različitim razinama i iz različitih perspektiva iz čega proizlazi metodološka različitost, no njihova je razdvojenost tek pragmatička. Takvo stajalište gaji tradicija od Aristotela preko Tome Akvinskoga preko njemačkih idealista do Johna Henryja Newmana. To je legitimno tako dugo dok se svakoj znanosti priznaje vlastiti djelokrug i autonomija, bez presezanja drugih znanosti.[495] Međutim, ideja jedinstva često je mišljena kao svođenje različitih vrsta znanja na jedno, temeljno, pri čemu nastaje problem monopolizacije te vrste znanja odnosno relativizacije svih ostalih.[496] Tako je u 20. stoljeću pokret za jedinstvo znanosti predvodio logički pozitivizam Bečkoga kruga (vođen idejom odbacivanja metafizike i verifikabilnosti znanstvenih iskaza), a primjer je vjere u načelno jedinstvo znanosti i A. Einstein[497]. Problem je što ideja jedinstva često uključuje redukcionizam. Tako A. Rosenberg u svojoj filozofiji biologije sve složene fenomene svodi na fizikalne mikrostrukture, a smatra da je i sama filozofija svediva na fiziku[498]. U filozofiju znanosti upuštaju se i poneki suvremeni prirodoznanstvenici. Značajan je i za promišljanje o mogućnosti integrativne bioetike zanimljiv primjer uglednoga biologa E. O. Wilsona, koji piše i o filozofiji znanosti i etici zaštite okoliša, te smatra kako ne samo da ne postoji čvrsta granica između pririodnih, društvenih i humanističkih znanosti, nego je njihova sinteza („pomirenje“, eng. *consilience*[499]) moguća i nužna:

> Pobijedila ili izgubila, prava reforma obrazovanja bit će usmjerena na pomirenje prirodnih znanosti s društvenim i humanističkim znanostma. Svaki student trebao bi moći odgovoriti na sljedeće pitanje:

---

[494] V. Edward Osborne Wilson, *Pomirenje*, str. 19. U vezi s dezintegracijom i slabljenjem općeg obrazovanja u SAD-u Wilson navodi sljedeće autore Morris H. Shamos, *The Myth of Scientific Literacy*, Rutgers University Press, *New Brunswick* 1995; *Stephen H. Balch (ur.), The Dissolution of General Education: 1914-1993*, The Association, Princeton 1996.

[495] John Henry Newman, *Idea of University*, [Ebook 24526], objavljeno: 8. veljače 2008., str. 68-74.

[496] Ante Čović dovodi dvije suprotstavljene teorije istine u vezu sa srednjovjekovnim sukobom između aristotelovsko-skolastičke tradicije i arapske aristotelovske tradicije; dok prva tradicija promatra istinu kao monolitnu, druga prihvaća mogućnost dvostrukosti istine, kao znanstveno-filozofske i kao teološke. Ante Čović, “Integrativna bioetika i problem istine”, *Arhe* VI, 12/2009, str.192-193.

[497] John Dupré, *The Disorder of Things; Metaphyisical Foundation of the Disunity of Science*, Harvard University Press, 1993, str. 7-10.

[498] Alex Rosenberg, *Darwinian Reductionism or How to Stop Worrying and Love Molecular Biology*, The University of Chicago Press, Chicago 2006.

[499] *Pomirenje* je naslov opsežnog Wilsonova djela. Značenje pojma tumači iz latinske etimologije: con-silere – “skočiti”. Zajednički skok, dakle, označava novu koheziju velikih znanstvenih grana koju treba ostvariti. Usp. Edward Osborne Wilson, *Pomirenje*, str. 14.

> Kakva je povezanost između prirodnih i humanističkih znanosti, i zašto je to važno za dobrobit ljudi? Svaki intelektualac i politički vođa trebao bi također moći odgovoriti na to pitanje. (...) Većina pitanja koja svakodnevno muče čovječanstvo – etnički konflikti, naoružanje, porast populacije, abortus, ekologija, endemsko siromaštvo, da nabrojim samo neka – ne mogu se riješiti bez integriranja znanja iz prirodnih znanosti s onima iz društvenih i humanističkih.[500]

Problem je, smatra Wilson, što različitim znanostima nedostaje zajednički jezik. Prosvjetiteljstvo u prirodnoj znanosti nikada nije prestalo: one su i dalje vođene utemeljujućom metafizičkom pretpostavkom da je svijet uređen i objašnjiv manjim brojem zakonitosti, kao i realizmom prema kojem je moguće spoznati kakav je svijet u sebi, postupno ga mapirajući, te učinkovito predviđati i planirati djelovanje, smatra. Točan je Wilsonov uvid da je znanje u intrinzičnom jedinstvu jer u kauzalnoj mreži stvarnosti postoji kontinuitet između fizikalnih mikrosustava i slobodnoga ljudskog djelovanja. Velika kohezija koju predlaže, konzistentno povezivanje činjenica i teorija, kako bi se stvorio zajednički temelj objašnjenja prirode i kulture, nije sporna. Međutim, misaona zbrka i nedosljednost pojavljuju se kada se postavi pitanje može li jedinstvena megaznanost imati jedinstvenu metodologiju. Wilson je uvjeren da može, odnosno da znanja dobivena empirijskom metodom mogu riješiti složene probleme društvenih i humanističkih znanosti. Pritom ideja o pomirenju, kako Wilson sam priznaje, nije znanstvena teorija nego „metafizički pogled na svijet" koji dijeli malo znanstvenika i filozofa.[501] Teza o univerzalnoj metodologiji sadrži i nekoliko logičkih pogrešaka: redukcionizam, pogrešno razumijevanje odnosa između znanosti i filozofije, činjenica i normi, te naginjanje prema mitologizaciji znanosti, koja može dovesti do ideologizacije. Redukcionistička pogreška pritom nije uobičajena primjena *redukcije* – legitimnog kartezijanskog načela rastavljanja složenog fenomena na dijelove – nego stajalište da se svođenjem složenih fenomena na sastavnice i kauzalne procese spoznaje istina samih složenih fenomena. U redukcionističkom se vidokrugu ne uviđa da složeni fenomeni poput čovjeka, uma, kulture ili morala imaju nova emergentna svojstva, te se ne mogu pojmiti niti svrhovito upravljati svojstvima njihovih sastavnica (npr. urođenim neuralnim operacijama) ili fenomena koji im kauzalno prethode (npr. razvoj mozga u evolucijskoj povijesti), niti se mogu pojmiti bez neempirijskih, metafizičkih pojmova[502]. Emergencija složenosti tako se rješava na pogrešan način: kulture su svodive na (socio)biologiju[503], biologija na kemiju a ova na

[500] *Isto*, str. 19.
[501] *Isto*, str. 15
[502] Usp. Marina Novina, Nikola Stanković, „Tvar – emergentni fenomen i poziv fizike na metafiziku", *Obnovljeni život* 73 (2/2018), str. 153-167.
[503] Edward Osborne Wilson osnivač je sociobiologije, znanstvene interdiscipline koja objašnjava veliku varijabilnost ljudskih društava u sprezi s biološkim mehanizmima pri čemu ključnu ulogu imaju epigenetički zakoni; *kulturgeni* su

fiziku te je u preciznom smislu jedina znanost – fizika.[504] Pritom se dokida identitet pojedinačnih nefizikalnih znanosti. U *pomirenju*, društvene i humanističke znanosti postaju ekstenzija prirodnih znanosti.[505] Logično, filozofiju (u čemu se s Wilsonom slažu i neki filozofi, npr. A. Rosenberg), razumije kao proučavanje ostatka pitanja na koja znanost (još) nije dala odgovor.[506] To ujedno znači da napredovati u spoznaji svijeta znači povezati humanističke znanosti s prirodnima tako da se prve inkorporiraju u potonje. Napredak znanosti bio bi istisnuće filozofije:

> „Filozofija, kontemplacija nepoznatoga, područje je koje se smanjuje. Imamo zajednički cilj pretvaranja što više filozofije u znanost.“[507]

Pritom Wison previđa da se sam rukovodi pretpostavkama koje su filozofijske, a ne empirijske, i koje sadrže proturječja – npr. da znanost spoznaje svijet *kakav jest u sebi* (iako govori o stvaranju znanstvenih modela kao metafora), a nad neznanstvene načine spoznaje izdiže ju *djelotvornost* objašnjenja svijeta koje nudi, te da je *svrha* čovječanstva znanstveni napredak. Prenoseći metodologiju prirodnih znanosti na normativne discipline – konkretno etiku, kojom se Wilson uvelike bavi – uspijeva donekle objasniti povijesni razvoj morala, ali ne i utemeljiti norme i smisao, odnosno izvesti vrijednosti-vodilje iz prirodoznanstvenih činjenica[508]. Time upada u znanstveno praznovjerje[509] i definirajući napredak prirodnih znanosti kao svrhu čovječanstva, pretvara znanost u otkupiteljski mit; evolucijska povijest oplemenjuje ljudski duh koliko i poezija i religija[510]. Opasnost

---

jedinice koje bi objasnile antropološke univerzalije, elemente prisutne u svim kulturama. Usp. Edward Osborne Wilson, *Sociobiology: the new synthesis*, University Press, Harvard 2000, str. 249-295.

[504] Intepretirajući Descartesa, Wilson kaže kako je on uveo redukcionizam, misleći pritom na analitičku metodu – „studiju svijeta kao sklopa fizičkih dijelova koji se može rastaviti i odvojeno analizirati.“ Tu se radi o metodi redukcije, a ne o redukcionizmu podvrgavamo kritici. Usp . Edward Osborne Wilson, *Pomirenje*, str. 36.

[505] Iako Wilson priznaje da društvene znanosti jesu znanosti, one ne mogu iznjedriti “prave znanstvene teorije”. Wilson znanstvenost definira preko djelotvornosti: “Znanost nije ni filozofija ni sustav uvjerenja. To je kombinacija mentalnih operacija koje postaju navika obrazovanih ljudi, kultura iluminacija nastala sretnim preokretom povijesti koji je pružio najdjelotvorniji način učenja o svijtu koji se ikada mogao zamisliti.” *Isto*, str 53.

[506] Zanimljiva je i naivna i Wilsonova neoprosvjetiteljsta ideja u nužnost napretka ljudske rase u smislu spoznaje, prosvjećivanja i postajanja moralnijima. Wilson priznaje da se prosvjetiteljstvo izrodilo u totalitarizam više puta, ali ne objašnjava zašto i kako je to moguće izbjeći.

[507] *Isto*, str. 18.

[508] Wilson se mnogo bavio etilkom očuvanja okoliša, postavio je hipotezu o biofiliji i dao niz etičkih argumenata za očuvanje ekosustava i mudro gospodarenje ograničenim resursima (Usp. Edward Osborne Wilson, *Biophilia*, University Press, Harvard 2003; Edward Osborne Wilson, *Budućnost života*, Profil, Zagreb 2014). Međutim, u *Pomirenju* pogrešno tumači utemeljenje etike te pogrešno razumije etičke i teološke teorije. Svjetonazore epistemološki tretira kao znanstvene teorije – kao točne ili pogrešne, ovisno o (prirodnoznanstvenom) dokazivanju odnosno opovrgavanju. Problem između *biti* i *trebati* rješava postavkom da je *trebati* zapravo jedan oblik *biti*. Usp. Edward Osborne Wilson, *Pomirenje*, str. 251-253.

[509] Termin Karla Jaspersa. V. Karl Jaspers, *Filozofija u budućnosti*, u: Josip Brkić (prir.), *Čemu još filozofija*, Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb 1982, str. 227.

[510] “Ako se svete pripovijesti ne mogu prikazati u obliku religijske kozmologije, pronaći ćemo ih u materijalnoj povijesti svemira i ljudske vrste. Taj trend ni na koji način nije obezvrđivanje. Istinski evolucijski ep, prepričan kao poezija, oplemenjuje kao bilo koji religijski ep.” Edward Osborne Wilson, *Pomirenje*, str. 279.

takva redukcionizma leži u mogućnosti ideologizacije znanosti: Wilson poznaje i navodi povijesne primjere u kojima je prirodna znanost postala totalitarna ideologija i sredstvo porobljavanja i uništavanja skupina ljudi i živih vrsta, ali ne bavi se pitanjem kako izbjeći takve scenarije.[511] Iako teži pomirenju prometejske i faustovske znanosti, očituje naivan znanstveni optimizam: prirodna znanost ne može i neće zakazati jer kreativni duhovi žude za spoznajom i jer je financirana kako bi rješavala probleme.[512] Prešutna je Wilsonova pretpostavka da već samo *osvještavanje* činjenica i procesa koji su doveli do povijesnog razvoja *homo sapiens* vodi do djelovanja temeljenog na znanju te do primjerenih rješenja problema. To ne samo da je nedokaziva prosvjetiteljska pretpostavka, nego ne implicira moralnu ispravnost takvih rješenja. Na ključno etičko pitanja koja navodi – treba li čovječanstvo zadržati svoju genetičku prirodu i strukturu svoga okoliša – ili re-voluirati vlastitu narav genetičkim i informatičkim tehnologijama – Wilson se izjašnjava za očuvanje dosadašnjeg genskog identiteta, ljudske prirode u netaknutom obliku. Taj je, odgovor, međutim utemeljen na vlastitu filozofijskom odabiru, a ne otkrićima prirodne znanosti.[513] Da zaključimo: Wilsonovi su napori legitimni, vođeni željom za sintezom znanosti koje se ne razumiju zbog različitih jezika, pobijanjem postmodernog relativizma i utemeljenjem u mnogome uvjerljive etike očuvanja okoliša . Točno je da humanističke znanosti ne smiju ignorirati, nego integrirati prirodnoznanstveno znanje ukoliko žele smisleno promišljati. Isto tako, prirodne znanosti ovisne su o društvenim i humanističkim koje daju pojmovno-evaluacijski temelj, svrhu i smisao prirodoznanstvenom znanju. Potrebna je integrativna sinteza, ali ne redukcionistička, nego holistička[514] – tako da svaka pojedinačna znanost i disciplina zadrži svoj legitiman djelokrug, predmet i metodologiju.

Pobornici razjedinjenosti znanosti mislioci su koji smatraju znanosti *nesumjerljivima* zbog različitih ciljeva istraživanja koji uvjetuju različite klasifikacije i vokabulare – pojmove odnosno vrste entiteta kojima se bave[515]. Ovakvo zanimljivo neopragmatističko, postmoderno promišljanje nudi suvremeni engleski filozof John Dupré. Kreće od stajališta da je metafizička teorija točna ako *iscrpno* objašnjava fenomene. Na tragu kuhnovske misli da velike znanstvene *slike svijeta* poput Aristotelove ili Newtonove nisu empirijska otkrića nego metafizičke pretpostavke koje su se pokazale plodnima za

[511]Wilson priznaje etičke probleme prosvjetiteljskog mita o znanosti usavršiteljici čovjeka i društva: potiranje trancendencije (1), toltalitarizam (2) i tehnoznanstveno razaranje svijeta (3). Usp. *isto*, str. 41-42.
[512] *Isto*, str. 101
[513] Edward Osborne Wilson, *Pomirenje*, str. 315-316.
[514] Složeniji entiteti imaju emergentna svojstva koja se ne mogu učinkovito proučavati i objasniti njihovim svođenjem na svojstva jednostavnih entiteta s kojima su kauzalno povezani baš zato što ona pretpostavljaju sinergiju, međudjelovanje okupljenih jednostavnijih entiteta: radi se o različitim razinama opisa stvarnosti.

[515] Postmoderna je inačica ovakvoga razmišljanja prepoznatljiva kod, primjerice, Richarda Rortyja; svi su vokabulari i sve su jezične igre kontingentne.

daljnja empirijska istraživanja i interpretacije, i na temelju teorije jezičnih igara kasnoga Wittgensteina, izgrađuje svoj temeljni argument: klasifikacija svijeta na predmete i vrste ovisi o perspektivi koja ju provodi. Budući da je svako znanstveno istraživanje oblikovano specifičnim ciljem u skladu s kojim dijeli entitete na vrste, nema jednoznačno odredivih esencijā bića; svijet je ontološki kompleksan, svijet nereda a ne reda. Iako se Dupré izjašnjava kao antiredukcionist, fizikalist i realist, smatra da poredak svijeta stvara habitus pojedine znanosti[516], stoga ontološki šaroliki pluralizam (*promiscuous pluralism*) treba zamijeniti neprimjereni esencijalizam, koji implicira redukcionizam i determinizam, kao paradigmu razumijevanja svijeta. To znači da prirodne vrste entiteta jesu stvarne ukoliko su spoznajno plodne – ukoliko uspijevaju objasniti fenomene u skladu s interesima i ciljevima određene klasifikatorske perspektive.[517] Dupré se ne odriče znanja kao opravdanog vjerovanja ni strogosti pojedine znanstvene metode, nego umjesto jednoznačnog „kriterija znanstvenosti“ zaziva razvoj „kataloga epistemičkih vrlina.[518] Za nas je relevantan njegov primjer bioloških vrsta; smatra da između znanstvenog i neznanstvenog diskurza ne postoji oštar rez nego kontinuitet. Darvinistički gledano, smatra, vrste nemaju esencijalna obilježja koja ih objektivno određuju. Na kraćoj i dužoj vremenskoj skali predmeti koje proučavamo nisu isti, što podcrtava nužnost razjedinjene znanosti. Također, mnogim vrstama o kojima znanost govori nedostaje bilo kakvo esencijalno svojstvo ili ma kakav uvjet za članstvo; „znanstveni kriteriji za članstvo (…) nemaju veze s fizikalnom strukturom“[519]. Esencijalizam Dupré razumije kao shvaćanje da esencija stvari određuje kojim je prirodnim zakonima stvar podložna, što nije uvijek slučaj jer različiti teorijski konteksti definiraju različite esencije iste stvari. Ipak, ne poriče da biološke vrste objektivno postoje, iako su kriteriji njihove podjele pragmatički.[520] Ključan je njegov argument da mnogim prirodnim vrstama (eng. *natural kinds*) kao predmetima znanosti nedostaje ma kakvo esencijalno svojstvo koji bi ih kvalificirao za članstvo u vrsti te da kriteriji za članstvo u mnogim vrstama o kojima znanosti govore nemaju veze s fizikalnom strukturom entiteta pa se samo uvjetno može govoriti o prirodnim vrstama. Također, ukazuje na problem kauzalne kompletnosti – određena kauzalna linija ne objašnjava dokraja identitet nekog složenog fenomena, poput uma, jer on nije kauzalno inertan.

[516] To znači da ljudi mogu nametati poredak svijeta ondje gdje ga nema; u tome Dupré vidi priliku za ljudsku slobodu i političku pravednost. To, ipak, nosi mogućnost ideologizacije znanosti. Usp. John Dupré, *Disorder of Things, Metaphysical Foundations of the Disunity of Science,* str. 242-253.

[517]„ Ako cedrovi, na primjer, svi služe istoj namjeni stolara, tada, relativno prema toj ljudskoj djelatnosti, ne vidim razloga za poricanje prirodnost vrste koju tvore: prirodna je činjenica, na kraju krajeva, da postoji skup stvari, iako botanički različitih, prikladnih za tu ulogu. (…) …neke će vrste biti poprilično prirodnije od ostalih.“ John Dupré, *isto,* str. 63. Prijevod je naš.

[518] *Isto,* str. 224-225.

[519] *Isto,* str. 105. Darvinistički argument ne stoji jer postoji i sinkronijska i dijakronijska os proučavanja fenomena. Također, otkrića jedne znanosti postaju polazišne premise druge.

[520] “Usprkos prethodnim primjerima, ne mislim poreći da mnogo općih termina ima razumno jasne taksonomijske korelate.” *Isto,* str. 31. Prijevod je naš.

Također, poznavanje sastavnica nekog složenog procesa ne dopušta izvođenje zakonitosti koje upravljaju procesom niti otkrivaju kakav je to proces i kako je moguć. To znači da se fenomeni višeg reda ne mogu reducirati na entitete nižeg reda, jednostavnije dijelove svoje fizikalne strukture, kao i da se znanosti koje operiraju s fenomenima višeg reda, od biologije do filozofije, ne mogu svesti na biokemiju odnosno fiziku.[521] To što je moguće više znanstveno *realnih* klasifikacija, implicira ne samo pluralizam bića nego i pluralizam znanosti;

> „…sržni znanstveni pojmovi pod pritiskom su sukoba ne samo s različitih strukturnih razina [fenomena koje proučavaju, op.a.], nego i s različitih vrsta istraživanja na istoj razini. Tako se jedinstvo znanosti ne može održati čak ni na istoj strukturnoj razini.[522]"

Dupréov je pluralizam blizak perspektivizmu. Njegova je kritika nelegitimnog redukcionizma točna: znanost ne može biti ujedinjena na razini opisa i metode. Međutim, tvrdi više nego što uspijeva dokazati te dolazi do pretjeranih zaključaka. U njegovu vidokrugu, ne samo žive vrste, nego ni čovjek nema nikakve jednoznačno utvrdive esencije, što je bioetički dalekosežno[523]. Ne uspijeva pokazati da postojanje realnih esencija prirodnih vrsta nužno implicira neprimjereni redukcionizam, tek da određene razine opisa imaju autonomiju s obzirom na cilj istraživanja. Razjedinjenost koju postulira zapravo je metodološka: ako znanost ne može biti hijerarhijski uređen sustav znanja nego je razlomljena na nesumjerljive, ograničene opise, to ne znači da svijet *u sebi* nije uređen. U konačnici, Dupré znanosti pristupa pragmatički: znanstveni su opisi *uspješni* ukoliko ispunjavaju cilj istraživanja, a on se može postaviti jedino s obzirom na interese specifične znanstvene zajednice. Kako je znanost dio društva, a temeljni su joj ciljevi predviđanje i kontrola, ciljevi nisu izvodivi iz neke istinske epistemologije, nego su arbitrarni – u konačnici, politički.[524] Znanost nije jedinstvena jezična igra, nego na tragu kasnoga Wittgensteina – znanosti su donekle „obiteljski slične". Stoga se Dupré zalaže za pluralizam epistemičkih vrlina: osjetljivost za empirijske činjenice, uvjerljive temeljne pretpostavke, koherentnost s ostalim znanjem, otvorenost kritici iz najšireg spektra izvora i dr. Znanstvenost je u konačnici pitanje vrijednosti koje definira politička zajednica. Problematično je, međutim, što ne uspijeva riješiti demarkacijski problem – što razlikuje znanost od neznanosti odnosno što je uopće kriterij znanstvenosti – i završava kamo nije smjerao, u relativizmu gdje su sve vrste znanja jednako legitimne.

---

[521] *Isto*, str. 105.
[522] *Isto*, str. 118.
[523] To povlači pitanje na koja se sve ljudska bića odnose moralni imperativi, čime u pitanje dolazi dostojanstvo čovjeka i temeljna ljudskih prava.
[524] *Isto*, str. 238.

„Nikakva oštra distinkcije između znanosti i nižih vrsta proizvodnje znanja ne prolazi test epistemičke zasluge. (…) Moglo bi se s pravom reći, iako je paradoksalno, s razjedinjenjem znanosti nadolazi neka vrsta jedinstva znanja.“[525]

Možemo primijetiti poročni krug: na kraju svoje opsežne studije otkriva da odbacuje esencijalizam, a zalaže se za kategorijski empirizam jer je prvi politički opasan a drugi omogućuje veću slobodu pojedincima.[526] Na kraju se ispostavlja da glavna Dupréova metafizička pretpostavka, da živimo u „neuređenom univerzumu“, za koji naposljetku kaže da je „univerzum s različitim linijama parcijalnog poretka“ jest politički odabir, a politika opet izvire iz etike koja izvire iz određene metafizike. Takvo bi kružno zaključivanje moglo voditi prema prešutnom dopuštanju ideologizacije znanosti, stoga ovakav model ne može biti utemeljenje paradigme integrativnoga znanja.Važno je napomenuti i da postoje primjerenije neredukcionističke vizije jedinstva znanosti, primjerice onaj Lindley Darden i Nancy Maul. Prema njihovu modelu, područja znanstvenog istraživanja ne čine teorije, nego znanstvena polja određena središnjim problemom, činjenicama povezanim s njim, spoznajnim ciljevima i očekivanjima, tehnikama, metodama, konceptima, zakonima i relevantnim teorijama. Polja povezuje kompleksna mreža odnosa kojima se bave međusektorne teorije (*interfield theories*), stoga između polja nema oštre granice[527]. Također, moguće je držati se esencijalizma i teleologije, a ne upasti u redukcionizam – kao što čini Jonas.

Treća skupina mislioca smatra da prirodne znanosti imaju opravdanu autonomiju s obzirom na metodu i predmet, ali su na svojim granicama – kojih moraju biti svjesne – upućene na društvene i humanističke znanosti s kojima su u odnosu komplementarnosti. To su primjerice filozofi Ch. Norris[528] i G. Ellis te fizičari W. Heisenberg, M. Bunge i C. Rovelli koji ističu (reformulirajući Kantovu misao) da filozofija polazi od otkrića prirodne znanosti bez kojih je slijepa, a prirodnim znanostima nužno doprinosi kritičkim preispitivanjem njezinih metoda i utvrđivanjem kriterija znanstvenosti, preciznim određivanjem pojmova, teorija i modela, aksiomatskom rekonstrukcijom teorija te kao kreativna snaga i idejni okidač. Nepriznavanje međuovisnosti prirodne znanosti i filozofije vodi do loše znanosti i loše filozofije. Dobar je primjer discipline u kojoj su fizika i filozofija tijesno suradnički isprepletene kozmologija, ali odnos komplementarnosti vrijedi i za druge

[525] *Isto*, str. 243.
[526] *Isto*, str. 259-263. „Ništa ne može biti jedinstveno (*unique*) u znanosti jer ne postoji ništa posebno karakteristično (*unique*) za samu znanost.“
[527] Usp. John Dupré, *Disorder of Things; Metaphisical Foundations of the* Disunity of Science, University Press, Harvard 1996, str. 225-227. *L. Darden i N. Maull*, “Interfield Theories”, *Philosophy of science* 44, 1977, str. 43-64.
[528] Christopher Norris, “Hawking Contra Philosophy”, *Philosophy Now* 82 (1/2011). https://philosophynow.org/issues/82/Hawking_contra_Philosophy. Pristup: 1. listopada 2019.

znanosti.[529] Filozofi klasičnog njemačkog idealizma promicali su također idejau komplementarnosti, kao i njima blizak klasičan mislilac znanosti i obrazovanja, J. H. Newman: ako si prirodne znanosti s jedne strane te društvene i humnanističke s druge strane međusobno ne priznaju autonomiju, počet će prelaziti vlastitu metodsku domenu i, nesvjesno, šarlatanski se baviti drugim predmetnim područjem.[530]

Prvi model – ako je korektno izveden – smatramo mogućim, a treći model primjerenim utemeljenju paradigme integrativnog znanja. Integrativno mišljenje nije svaštarenje, kao ni odricanje vlastite metode pojedinim disciplinama; redukcija i sinteza u znanosti ne proturječe, nego se nadopunuju. Zaključujemo da s obzirom na krajnju svrhu postoji jedna znanost koja je zainteresirana za spoznaju u najširem smislu. S obzirom na predmet i metodu, ona je u sebi diferencirana. Nazovemo li je *filosofia*, naglasak je na njezinu normativnom orijentacijskom vidu koji se bavi svrhama – upućenosti na mudrost. Nazovemo li je *scientia*, stavljamo naglasak na njezin raspoloživ vid – spoznaju činjenica i procedura, koji se danas više bavi sredstvima. No ti vidovi nisu odjeljivi. Ipak, oni su disciplinarno uobličeni u različite perspektive, razine opisa i diskurze koji svi otkrivaju jedan određeni vid zbilje kao onog cijelog.

II.18 Zaključak: "pomak od supstancije k funkciji" i uloga filozofije

Epistemološka kriza čiju smo dinamiku pokušali razjasniti razvija se od novoga vijeka u sprezi s razvitkom, uspjehom i postupnim odvajanjem prirodnih znanosti od filozofije. Filozofija se još otada, zapitana o mogućnosti svoje istine, trsi biti "znanstvenom" i konstituirati se kao stroga znanost, stoga sve više u prvi plan dolazi teorija spoznaje i znanstvenosti te analiza jezika, dok metafizika biva stavljena u pitanje[531]. Međutim, treba se prisjetiti da je za klasično europsko mišljenje, utjelovljeno u ideji Humboldtova sveučilišta[532], *ono istinito ono cijelo*. To znači da je ono po sebi sistemsko. Tek kao jedinstvo cjeline, ujedinjene spekulacijom, znanosti uopće mogu biti istinite. Tek kao misaono prožimanje svijeta u kojem subjekt, spoznajući i djelujući, postaje on sam, znanosti za čovjeka uopće imaju smisla koji bi bio *ljudski*, a ne tek instrumentalan. S modernom eksplozijom tehnoznanosti i

---

[529] V. Marina Novina, *Suvremena kozmologija i filozofija*, str. 227-231.
[530] John Henry Newman, *The idea of University*, str. 68-74.
[531] Usp. Jürgen Habermas, „Čemu još filozofija?" u: *Čemu još filozofija*, Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb 1982, str. 59-73.
[532] Prilikom osnivanja berlinskog sveučilišta, 1807. i 1810., "prusko se ministarstvo bavilo Fichteovim projektom i suprotstavljanjima koja je iznio Schleiermacher. Wilhelm von Humbolt morao je riješiti spor, što je i učinio odlučivši se za "liberalniji" Schleiermacherov pristup." V. Jean Francois Lyotard, *Postmoderno stanje. Izvještaj o znanju*, str. 46 i 47. Prema Lyotardovoj interpretaciji Humbolta, Schleiermachera i Hegela, škole trebaju biti funkcionalne, a sveučilište je spekulativno tj. filozofsko. To je sveučilište poslužilo kao uzor za reformu višega obrazovanja u 19. i prvoj polovici 20. stoljeć, počevši od SAD-a.

raspadom spekulativnog jedinstva filozofija dospijeva u slijepu ulicu, pogrešno zaključivši kako je njezina jedina mogućnost služiti kao kritička opća metodologija znanosti (za što su prirodoznanstvenici možda i sami sposobni[533]) i, eventualno, kritika društvenih ideologija. Filozofija se tako, kako precizno utvrđuje Adorno, našla u proturječnom momentu: više si ne smije umišljati da je dorasla apsolutnom, ali ni cjenkati se s emfatičnim pojmom istine.[534] Time se produbio razvod znanosti i filozofije čiji simptom Ernst Cassirer opisuje kao "pomak od supstancije k funkciji"; bilo kakva djelatnost biva legitimirana jedino performativnošću i korisnošću pa filozofija biva svedena na akademsku, kabinetsku disciplinu čija se relevantnost za ostatak kulture neprestano mora dokazivati. Krajnji je oblik takve situacije groteskna izjava pripisana fizičaru Richardu Feynmanu da je "filozofija znanosti korisna znanstvenicima koliko i ornitologija pticama."[535] Kako smo pokazali, posljedica ove situacije dvije su iskrivljene, lažne tendencije. S jedne strane, pojavljuje se scijentistički redukcionizam koji monopolizira istinu prirodne znanosti: takvo smo stajalište oprimjerili mišlju E. O. Wilsona, A. Rosenberga i dr. Teorija koja parcijalno znanje proglašava apsolutnim u određenom je smislu dogmatizam, kojem se filozofija po svojoj racionalno-propitivalačkoj naravi uvijek suprotstavlja. Jednom suženom i osiromašenom pojmu filozofije pogoduju filozofske tradicije koje s uzorom u "znanstvenosti" jedinu mogućnost filozofije vide u analizi (znanstvenih) iskaza. S druge strane, pokret sociologije znanja[536] i postmoderni mislioci proglašavaju sve znanje povijesno kontingentnim i nesumjerljivim te naviještaju razarajući relativizam koji zapravo pogoduje nekritičkom dogmatizmu svake vrste jer ukida mogućnost razložne rasprave o filozofski značajnim pitanjima, kao što ukida i mogućnost kriterija (prirodo)znanstvenosti. Postmoderna relativizacija epistemologije dovodi ne samo do postfilozofijskog stanja nesumjerljivih interpretacija, nego i do *postfaktičnoga* stanja – u kojemu više nije moguće razlikovati istinite od lažnih činjenica.[537] Kao što smo pokazali promišljajući o postmodernim teorijama znanja, u njihovom je vidokrugu jedina šansa izmicanja performativnom stroju tehnoekonomije ludičko-estetska volja za užitkom, koja međutim neutralizira kritičko mišljenje koje pretpostavlja kriterije racionaliteta i etosa. Upravo takva jedna navodna proizvoljnost interpretacija, izaziva i ponovo upućuje filozofiju na

[533] V. Christopher Norris, "Hawking contra philosophy", *Philosophy now* 82 (1/ 2011). https://philosophynow.org/issues/82/Hawking_contra_Philosophy Pristup: 12. rujna 2019.
[534] Theodor W. Adorno, „Čemu još filozofija", u: Josip Brkić (prir.), *Čemu još filozofija*, str. 26-27.
[535] V. Ben Trubody, "Richard Feynman's philosophy of science", *Philosophy Now* (1/2016). Kao kritički odgovor, filozof Craig Callender odgovorio je da bi pticama bilo vrlo korisno znanje ornitologije, kada bi ga mogle posjedovati. No to pokazuje vrlo reducirano, iskrivljeno razumijevanje filozofije obojice suvremenika. https://philosophynow.org/issues/114/Richard_Feynmans_Philosophy_of_Science. Pristup: 5. listopada 2019.
[536] Na njihovom je tragu John Dupré. Klasična linija ove epistemološke tradicije seže od Quinea do Feyerabendova epistemološkog anarhizma.
[537] Uvaj uvid dobro razjašnjava i Lino Veljak u: „Das Ende der Philosophie", *Synthesis philosophica* (2/2014), 329. – 330.

misaonu suradnju s prirodnim znanostima i obratno; kako bi mogle razotkriti pseudoteorije i laži, moraju otkriti kriterije istinitosti. Lažnost ovih dviju krajnosti i potreba primjerenog razumijevanja istine prepoznata je, pa i u recentnim hrvatskim filozofskim promišljanjima.[538] Također, pokazalo se da postoji jasna osviještenost o potrebi komunikacije, premošćenja i integriranja znanja, i među filozofima i među prirodnoznanstvenicima, tim više što se cijela društvena zajednica suočava sa složenim problemima koji su povezani s razvojem tehnoznanosti, u koje se ubrajaju i bioetički problemi. Međutim, dok pronalazimo dobro obrazložene zaključke kako su dogmatizam i relativizam stranputice, i dok se najčešće oprezno naznačuje što istinsko mišljenje *nije,* teže se nazire jedna alternativa koja bi *supstancijalno* promišljala i odgovorila na pitanje o istini i ulozi filozofije. Svjesni da nijedan odgovor ne može biti sveobuhvatan u dosegu i sveuključiv u vidovima, prepoznajemo da je ipak nužno teorijski dosljedno misliti o istini i biću, odgovarati na situaciju i plodnosno integrirati odgovore. Takav jedan odgovor prelazi domašaje ovoga rada, ali pokušat ćemo ponuditi njegove obrise i smjernice. Na tom putu uviđamo da odgovor vodi kroz metafiziku ne kao prevladanu povijest, nego kao cjelinu živih i aktualnih ideja, kao što na tragu Heideggera naznačuju čak i neki postmodernisti[539]. Povijesne inačice ontologije nisu historističke okamnine, nego "iscrpno izlaganje stvari same" i "prisutnost bića"[540]. Taj se uvid snažno osvjedočuje u uvidu da ako metafizika i jest dovršena kao ukupnost svojih mogućnosti, mišljenje i dalje ima zadaću promišljati "o tome što tek omogućuje racionalno i iracionalno" odnosno obzor "čistine" kao slobode[541]. Na tom tragu, smjernice prevladavanja krajnosti koje udaljuju otoke znanja i onemogućuju utemeljenje etičke odgovornosti bile bi sljedeće: premostiti relativizam i dogmatizam putem intgrativnog kriterija racionalnosti koji će biti utemeljujući, integrirati znanje u smjeru cjeline, odgovoriti na pitanje o smislu. Kako bi takav misaoni zahvat mogao izgledati?

Prije svega, misleći čovjek ne smože odustati od istine i zamijeniti je korisnošću[542]. Stoga prvo treba odgovoriti na tezu o nesumjerljivosti znanja odnosno na izazov relativizma što ga wittgensteinovsko-

---

[538] Usp. Lino Veljak, „Zastarjelost istine?", *In medias res, časopis filozofije medija* 7, (12/2017), str. 1799-1806; Lino Veljak, „S onu stranu dogmatizma i relativizma", *Filozofska istraživanja* 32 (3-4/2012), str. 443-452.

[539] Gianni Vattimo umjesto *prevladavanja* metafizike (*Überwindung*), predlaže *pregorijevanje* metafizike (*Verwindung*) u smislu *spomena* jer povijest metafizike i jest sam bitak: „Dakle ne u smislu neke tehničke teorije tumačenja, a niti u smislu filozofije koja bi fenomenu interpretacije davala pri opisu egzistencije posebnu težinu, nego u radikalnijem ontologijskom smislu, u kojemu bitak nije drugo do prijenos povijesno usudbenih otvaranja, koja za svako povijesno čovječanstvo svaki put konstituiraju njegovu posebnu mogućnost pristupa svijetu." Gianni Vattimo, *Kraj moderne,* str. 163.

[540] Martin Heidegger, „Kraj filozofije i zadaća mišljenja", u: Josip Brkić (prir.), *Čemu još filozofija,* str.182-187.

[541] *Isto,* str. 191.

[542] "Otporan će se pojedinac suprotstaviti svakom pragmatičkom pokušaju da se pomire zahtjevi istine i racionalnosti egzistencije. On će prije uznastojati da izrazi u svom životu što može više istine, i u teoriji i u praksi, nego da žrtvuje istinu, pokoravajući se vladajućim standardima. … A drugi sastojak, pokornost, je ono na što se većina prisiljava. Iako se

kuhnovska misao stavljaju i pred filozofiju i pred znanosti. Osvrnut ćemo se prvo na filozofiju znanosti, a onda na epistemologiju i etiku. Prema Thomasu Kuhnu, napredak prirodnih znanosti postoji kao *uspjeh u rješavanju zagonetki* koji se oslanja na racionalne kriterije; on je dakle mišljen kao instrumentalno-performativni napredak. Međutim, u tom vidokrugu, ne može se utvrditi napredak u smislu sve obuhvatnijeg približavanja istini svijeta:

> "Razmatrajući bilo koje takve dvije teorije (prirodnoznanstvene teorije povezane zajedničkim podrijetlom, op. M.K.), … trebalo bi biti lako sastaviti popis kriterija koji bi neangažiranog promatrača osposobili da uvijek razlikuje raniju od novije teorije. Među najkorisnije takve kriterije spadali bi: točnost predviđanja, posebno onih kvantitativnih, ravnoteža između ezoteričkog i svakidašnjeg predmeta, kao i broj različitih riješenih problema. Manje korisne za ove svrhe, iako također važne odrednice znanstvenog života bile bi takve vrijednosti kao što su jednostavnost, raspon i kompatibilnost s drugim specijalnostima. (…) Često čujemo da teorija koje slijede jedna za drugom rastu sve bliže, odnosno da se primiču sve bliže istini. (…) Možda postoji i neki drugi način spašavanja pojma "istine" u primjeni na čitave teorije, ali ovaj nije dobar. Mislim da ne postoji nikakav *od teorije nezavisan* način za rekonstrukciju takvih fraza kao što su "doista ondje"; pojam slaganja između ontologije neke teorije i onoga što joj "doista" odgovara u prirodi izgleda mi u načelu iluzoran."[543]

U nakani da odgovori na Kuhnovu argumentaciju i pomiri ju s popperovskom idejom da se teorije (ne)opovrgavanjem dokazuju kao istinito znanstveno (ne)utemeljene, i to novom demarkacijskom teorijom, Imre Lakatos daje jednostavan argument: različite su znanstvene teorije sumjerljive – jedne drugima racionalno razumljive – upravo zato što ih povezuju isti "istraživački programi" odnosno problemska područja a odnose se jedna prema drugoj s obzirom na stupanj obuhvatnosti:

> "Da je iracionalno raditi na teoriji čija superiornost još nije uspostavljena, gotovo sva povijest znanosti bila bi racionalno neobjašnjiva. (…) Prije svega, jedinica koju razmatram nije izolirana hipoteza: istraživački program je prije "preokret problema". Sastoji se u razvitku niza teorija. Štoviše, taj razvijajući niz ima strukturu. Ima postojanu čvrstu jezgru (…), heuristiku koja uključuje skup tehnika rješavanja problema. (…) Napokon, istraživački program ima širok pojas pomoćnih hipoteza na temelju kojih se postavljaju početni uvjeti. (…) Djelomice pod empirijskim pritiskom (dijelom i planirano, prema vlastitoj heuristici) zaštitni pojas stalno se mijenja, povećava, usložnjuje, dok čvrsta

---

većina ljudi nikad ne oslobađa običaja da grdi svijet zbog svojih teškoća, oni koji su preslabi da se suprotstave stvarnosti, nemaju drugog izbora nego da sebe ponište poistovjećujući se s njom." Max Horkheimer, *Kritika instrumentalnog uma*, str. 80, 81.

[543] Thomas S. Kuhn, *Struktura znanstvenih revolucija*, Naklada Jesenski i Turk/ Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb 2013, str. 218-219.

jezgra ostaje netaknuta. (…) Neki istraživački program istiskuje drugo ako njegov sadržaj istine preseže nad suparničkim, u smislu da postupno predviđa sve što i suparnički, i nešto više od njega."[544]

Lakatos nudi jednu obuhvatniju teoriju istine prirodnih znanosti, koja se doduše temelji na predviđanju, ali ističe *univerzalne kriterije* prema kojima su znanstvene teorije usporedive i njihov *kontinuitet*.[545] Ističe da je svaka teorija, znanstvena ili filozofska, parcijalna, no to ne znači da ne može biti istinita. Lakatosovim argumentima dodajemo uvid da su različiti mislioci, kulturno-povijesno neovisno jedni o drugima, došli do istih ili bliskih uvida, što ne bi bilo moguće da nema univerzalnog racionaliteta. Za nas je ova argumentacija u filozofiji znanosti posebno važna zbog njezine korelativnosti sa sličnom situacijom u filozofiji općenito, posebice etici. Dok postmodernist Richard Rorty poziva na redefiniranje pojma istine kao ne više "podrobnog predstavljanja stvarnosti", nego "onoga u što nam je bolje da povjerujemo" odnosno damo prednost "vjerovanjima koja nam uspješno pomažu da činimo ono što želimo činiti"[546] pa etičke orijentacije mogu biti vođene jedino trenutnim konsenzusom većine, neoaristotelovac Alasdair MacIntyre argumentira kontinuitet između filozofskih teorija koje su sumjerljive budući da se bave istim filozofskim problemima a ujedinjuju ih zajednički kriteriji racionalnosti. Ti kriteriji racionalnosti u bitnome su komunitarni: čovjek nije izoliran sa svojim pojmovljem i interpretacijama, nego je i sinkronijski i dijakronijski urastao u moralnu zajednicu koja čini različite vokabulare razumljivima:

"Sada moram naglasiti kako na ono što je djelatnik u stanju razumljivo učiniti i reći kao akter snažno utječe činjenica da mi nikada nismo nešto više (a nekada ni manje) od suautora svojih vlastitih pripovijesti (*narratives*). Jedino u mašti živimo svoje priče onako kako nam odgovara. (…) Stupamo na pozornicu koju nismo projektirali i nađemo se u radnji koju nismo prouzročili.[547] (…) Strukture vjerovanja sačinjavaju okvir kontinuiteta kroz vrijeme u okviru kojega se prelazi s jednog nesumjerljivog korpusa teorije na drugi; i takav okvir mora postojati jer bez pojmovnih izvora koji ga omogućuju ne bismo mogli

[544] Imre Lakatos, „The Methodology of the Research Programmes", *Philosophical papers 1*, Cambridge University Press, 1978, str. 178-180. Prijevod je naš.

[545] Znanstveno znanje kao cilj i motiv ima otkrivanje istine prirode. Istina u znanstvenom znanju mora biti obilježena dvjema kvalitetama: empirijskim utemeljenjem i teorijskom prikladnošću. Budući da empirijsko utemeljenje ovisi o mjerenju čija se preciznost tijekom povijesti mijenja ovisno o tehnici, teško je u jakom smislu reći da je istinu moguće otkriti. Prije joj se moguće asimptotski približavati. Usp. Marina Novina, *Suvremena kozmologija i filozofija: treba li kozmologija filozofiju?*, str. 160-161.

[546] U predgovoru djela *Filozofija i ogledalo prirode* Rorty citira Williama Jamesa.: "Holizam i pragmatizam…jesu one linije misli unutar analitičke filozofije koje bih želio da produžim. Tvrdim da one, kada se na izvjestan način produže, dopuštaju da istinu sagledamo kao, prema Jamesu, "ono u što nam je bolje da povjerujemo" prije nego kao "podrobno predstavljanje stvarnosti". Ili, da postavimo problem manje izazovno, pokazuju nam da je problem "podrobnog predstavljanja" tek automatski i prazan kompliment koji dodjeljujemo onim vjerovanjima koja nam uspješno pomažu da činimo ono što želimo da činimo. (…) da pomognu (filozofi poput Wittgensteina, Heideggera i Deweyja, op.a.) svojim čitaocima, ili društvu u cjelini, da se oslobode istrošenih vokabulara i stavova prije nego da obezbijede "zasnovanost" institucija i običaja sadašnjosti." Richard Rorty, *Filozofija i ogledalo prirode*, str. 24-25.

[547] Alasdair MacIntyre, *Za vrlinom*, Kruzak, Zagreb, 2002, str. 230. Usporedili smo prijevod s izvornikom i korigirali ga.

razumjeti dva teorijska korpusa kao suparnička, koja donose alternativne i inkompatibilne poglede na jedan i isti predmet te koji nam nude suparnička i inkompatibilna sredstva za postizanje jedne i iste skupine teorijskih ciljeva."[548]

Ovi uvidi, koji nasuprot tezi o nesumjerljivosti jezičnih igara i pragmatičkom karakteru znanja, naglašavaju kontinuitet i univerzalnu, zajedničarsku racionalnost kao pretpostavku povijesti ideja, vode nas do važnoga zaključka. Nijedan filozofski problem nije nestao; u današnjoj su filozofskoj i znanstvenoj raspravi sva "tradicionalna" filozofska pitanja začudno vitalna, kao što svjedočimo i nekim specifično novim naglascima[549]. Filozofske teorije ne zastarijevaju kao prirodoznanstvene, one postoje kao uvijek žive mogućnosti odgovora na temeljne probleme; totalitarizmi 20. stoljeća nisu dokaz da je metafizičko-epistemološka tradicija koja ih je tobože iznjedrila lažna i zastarjela. Doduše, kako Heidegger ozbiljno utvrđuje, razvitak pojedinačnih prirodnih znanosti možda sugerira dovršenost filozofije kao mišljenja bića *u cjelini*, ali (zagonetno) upozorava da time temeljno pitanje mišljenja nije ni načeto – ono o *mogućnosti* pojavljivanja bilo kojeg bića u obzoru čistine bitka. Štoviše:

> "Tehničko-znanstvena racionalizacija, koja vlada sadašnjim razdobljem, opravdava se doduše svakoga dana iznenadnije svojim još jedva preglednim efektom. Samo, taj efekt ne kaže ništa o tome što tek omogućuje racionalno i iracionalno. (…) Možda "ima" kakva mišljenja, koje je treznije od nezadrživa divljanja racionalizacije i snažnog poleta kibernetike. Možda je upravo taj polet krajnje iracionalan."[550]

Ne samo da metafizika postoji kao život ideja koji ne gubi na aktualnosti, nego kako smo pokazali, i suvremena prirodna znanost, osim u popularnim pojmovima kao što je emergencija i povratna sprega, nerijetko misli u kategorijama navodno prevladane metafizike – pojmovima teleologije, prvih počela, platonistički pojmljenih matematičkih entiteta itd.[551] U jednom šire shvaćenom, nedogmatičnom smislu, filozofija se očituje kao *philosophia perennis*; sabiranje uvijek živih mogućnosti mišljenja bitka na čistini raskrivenosti koja omogućuje istinu. Na to ukazuje nekoliko fenomena. Prvo, kako je čovjek zainteresiran za filozofiju kao pitanje smisla i orijentacije, u novije se vrijeme javlja pokret tzv. filozofske prakse[552]: "filozofija za djecu", filozofski café, filozofija u zatvoru, filozofske šetnje i

---

[548] Alasdair MacIntyre, "The relationship of philosophy to its past", u: Richard Rorty et al. (ur.), *Philosophy in History*, University Press, Cambridge 1984, str. 42-43.
[549] Usp. Lino Veljak, „Das Ende der Philosophie?", str. 330.
[550] Martin Heidegger, "Kraj filozofije i zadaća mišljenja", u: *Čemu još filozofija*, str. 191.
[551] Usp. George Ellis, *How Can Physics Underlie the Mind? Top-Down Causation in the Human Context*, Springer Verlag, Berlin/ Heidelberg 2016, str. 450.

[552] V. Michael Noah Weiss (ur.), *The Socratic Handbook (Dialogue Methods for Philosophical Practice)*, LIT Verlag, Zürich 2015.

filozofsko savjetovanje nisu nužno simptom ponižavanja filozofije u kulturi samopomoći, kako neki to vide, nego znak da filozofiranje nije stvar samo akademske elite, i kao takvo (i)relevantno jedino za akademsku zajednicu, nego da je ono *elementarna kulturna tehnika* – osim potrebe pisanja, čitanja, računanja, digitalne pismenosti itd., čovjek sebe zna kao slobodnog utoliko što *filozofski* misli[553]. Utemeljenje javnosti i odgojno-obrazovnoga sustava koje bi uključivalo filozofsko mišljenje zahtijeva jednu integrativnu, obuhvatnu sliku uma – ne tek instrumentalne racionalnosti i kritičkog mišljenja shvaćenog tek kao sredstva do uspješnijeg snalaženja u tržišnoj utakmici, nego kao kritičkog, skrbnog, kreativnog i kolaborativnog mišljenja kao neodvojivih dimenzija autentičnoga uma. Takvo poimanje uma utemeljuje integrativan model obrazovanja čime ćemo se baviti u nadolazećim poglavljima rada.

Drugi fenomen koji ukazuje na trajnu aktualnost filozofije naznačen je trend u filozofiji i znanosti. On ukazuje na prisutnost nove paradigme pluriperspektivnog shvaćanja istine te integrativnog pojma mišljenja i znanja. Sudbina te paradigme ovisit će o teoriji istine koja joj je u podlozi: ako je to relativistički shvaćeni perspektivizam, pokazat će se neodrživim za konstruktivnu raspravu zbog svih slabosti relativizma koje smo naveli. Ako je shvaćena iznutra pluriperspektivno a izvana monistički, s utemeljujućim kriterijima racionalnosti, bit će okvir za konstruktivan polilog koji može stvarati orijentacijsko znanje. Još jedan važan moment ingerativnosti, koji predlaže Lino Veljak, sastoji se u integriranju naizgled nepomirljivih tradicija; tzv. anglosaksonske i tzv. kontinentalne filozofije, i to tako da se objedine najvrjedniji momenti jedne i druge: razjašnjavanje pojmova i kritika društva.[554] Prihvaćamo taj prijedlog, ali ulogu filozofije vidimo širom i dubljom od toga. Polazeći iz različitih tradicija, do bliskih promišljanja o ulozi filozofije dolaze B. Russel i K. Jaspers: filozofiranje je orijentiranje u mišljenju kojim čovjek nadilazi ograničenja svoga skučenoga ja, sjedinjuje se sa svijetom kao poljem mogućnosti i dohvaća smisao vlastite egzistencije:

> "Međutim, u filozofiranju se događa nešto što ne vidi nitko od onih koji je odbacuju: filozofiranjem čovjek stječe sebe (*seinen Ursprung*). U tom je smislu filozofija bezuvjetna i nekorisna. Ona ne može biti zasnovana na nečem drugom, a niti opravdana upotrebljivošću za nešto drugo. (…) Filozofija ostaje pri zahtjevu: preko svih svjetovnih svrha doći do smisla života – pokazati koji smisao

[553]Usp. Ekkehard Martens, *Methodik des Ethik- und Philosophieunterrichts. Philosophieren als elementare Kulturtechnik*, Siebert Verlag, Hannover 2003, str. 30-34.

[554] Lino Veljak, "Das Ende der Philosophie?", str. 330-331.

obuhvaćaju te svrhe – ostvarenjem ispuniti taj smisao – vlastitom sadašnjicom istodobno služiti budućnosti – nikad ljude ili jednog čovjeka ne srozati do golog sredstva."[555]

Osim poštivanja dostojanstva čovjeka na koje Jaspers poziva, jedna tehnoznanstvenom dobu primjerena integrativna etika treba uzeti u obzir i neljudska živa bića te cjelinu ekosfere. Da bi se osmislio integrativni model obrazovanja u kojem se integrativno mišljenje može ozbiljiti, nužno je prvo još promisliti o trećem vidu krize – krizi odgoja i obrazovanja.

[555] Karl Jaspers, „Filozofija u budućnosti", u: *Čemu još filozofija*, str. 220. Usp. Bertrand Russell, „Granice filozofske spoznaje", u: *isto*, str. 231-241.

III. KRIZA ODGOJNO-OBRAZOVNOGA SUSTAVA

III.1 Kriza normativnosti – kriza mišljenja u obrazovanju

Kriza odgoja i obrazovanju zrcalni je odraz dvaju vidova krize o kojima smo promišljali u prvim dvama potpoglavljima. Možemo ustvrditi da se radi o krizi odgojno-obrazovnog *sustava* jer suvremeno pedagogijsko mišljenje nije sustavno nego fragmentacijsko i instrumentalizacijsko.

Friedrich Nietzsche 1872. piše šest predavanja pod naslovom *O budućnosti naših obrazovnih ustanova* u kojima suvremeni čitatelj otkriva aktualnost, kao da su napisane za današnji trenutak; ta aktualnost svjedoči o postupnosti procesa koje danas dolaze do izražaja. Nietzscheova je glavna teza da se obrazovanje kvantitativno širi tj. omasovljuje, ali se istovremeno kvalitativno sužava, osiromašuje. Ironično napominje da je suvremeni čovjek onaj koji *nema vremena* priuštiti si luksuz misliti o onome što je pročitao[556].

Suvremeno društvo gospodarski razvijenih zemalja (i svih koje to žele postati) sebe razumije kao *društvo znanja*.[557] Ta se svijest može razumjeti kao odjek prosvjetiteljstva koje svrhu vidi kao napredak u spoznaji, ali ne u smislu puke akumulacije činjenica, nego autonomnoga promišljanja (*Sapere aude!*)[558]. S razvitkom tehnoznanosti i diferencijacijom društva raste količina onoga što se može znati, kao i potreba za primjenjivim, strogo specijaliziranim znanjem, zbog čega se gubi pogled na smislenu cjelinu. Znakovito je da gotovo svi dosad spomenuti mislioci utvrđuju *krizu* odgoja i obrazovanja[559] u 20. odnosno 21. Stoljeću, i to kao krizu *uma*, mišljenja i razumijevanja. Primjerice, J. F. Lyotard 1985. piše da je napredak tehnoznanosti umjesto obećane emancipacije između ostaloga donio "sve veću opću neobrazovanost s krizom školstva, to jest prenošenja znanja"[560]. To nije nov uvid jer je još 1959. Th. W. Adorno utvrdio *poluobrazovanost* kao opće stanje[561], dok će autrijski filozof i petogodišnji rektor bečkoga sveučilišta P. K. Liessmann 2008. objaviti provokativnu knjižicu kojom utvrđuje *neobrazovanost* kao opće stanje.[562] U čemu se sastoji kriza? Prema Liessmannovoj

---

[556] Friedrich Nietzsche, "O budućnosti naših obrazovnih ustanova", u: Branko Despot (prir.), *Ideja univerziteta*, Globus, Zagreb 1991, str. 250-252.
[557] Konrad Paul Liessmann, *Teorija neobrazovanosti. Zablude društva znanja*, str. 23-24.
[558] V. Immanuel Kant, *Što je prosvjetiteljstvo?* Pravno-politički spisi, Politička kultura, Zagreb 2000. U ovom programatskom spisu Kant glasovito određuje prosvjetiteljstvo kao „izlazak iz samoskrivljene nezrelosti".
[559] Odgoj i obrazovanje u suvremenom hrvatskom pedagogijskom i didaktičkom žargonu različite su kategorije, pri čemu se obrazovanje odnosi na stjecanje znanja i vještina, a odgoj stavova i vrijednosti. Izvorno, one čini jedinstvo budući da obrazovanje izvorno označava *oblikovanje*. To jedinstvo zrcale veliki europski jezici gdje su obje sastavnice pokrivene jednom riječju (njem. *Bildung*, eng. *education*). Mi ćemo u radu govoriti o jedinstvenom odgojno-obrazovnom procesu.
[560] Jean Francois Lyotard, *Postmoderna protumačena djeci*, str. 111.
[561] Theodor W. Adorno, *Theorie der Halbbildung*, u: *Gesammelte Schriften, Band 8. Soziologische Schriften I*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972, str. 93 – 121.
[562] Paul Konrad Liessmann, *Teorija neobrazovanosti. Zablude društva znanja*, str. 23-63.

instruktivnoj analizi, ne radi se o tome da pojedinci i skupine mnogo toga ne znaju, nego o tome da nema jasnih – prema umskim kriterijima određenih – *normi* glede *svrhe* obrazovanja i određenja što je uopće relevantno *znanje*. To zapravo znači da u razmatranju obrazovanja nedostaje razmatranje o *svrhama*, što je u skladu s temeljnim uvidom od pomaka od svrhe prema sredstvu, od esencije prema funkciji. Prvi je zadatak filozofije odgoja iznova promisliti pojam svrhe u obrazovanju.

Spomenuta kriza može se rezumjeti i kao posljedica radikalnog odvajanja vrijednosnoga od znanstvenog znanja (što dovodi do odvajanja znanosti od etike i moralne dezorijentacije[563]), a oboje je posljedica troga: s jedne strane napretka prirodnih znanosti u vidu tehnologije (specijalizacija) i povlaštavanja prirodoznanstvenog uporabivog znanja kao primarnog [popularno nazvanog STEM-revolucijom (1)][564], ideje da je jedino znanje prevodivo u računalne jezike stvarno znanje, što dovodi do digitalizacije obrazovanja (2) i instrumentalizacije racionalnosti gdje odgojno-obrazovni proces postaje proizvodnja radne snage lišena dimenzije *Bildunga*, što se posebno ogleda u krizi sveučilišta (3). Korijen je pak ovih fenomena, kako je objašnjeno u prethodnim poglavljima, sam subjekt obrazovanja koji je fragmentiran, dezintegriran odnosno ukinut pa je i obrazovanje biva ispražnjeno od objektivnih sadržaja.[565]

U promišljanju o temeljnim crtama krize odgojno-obrazovnoga sustava, zanimljiva je konvergencija više autora koji su tradicijom ili vremenski udaljeni. Liessmannova se analiza iz 2008. u bitnome podudara s onim što je 1979. opisao Lyotard, prije njega Horkheimer (1965.), Adorno (1959.) a dijelom i M. Lipman, osnivač filozofije za djecu (1969.) i njegov predšasnik J. Dewey (1899./1910./1916.) pa i Nietzsche i Hegel. M. Lipman će naime 60-ih godina 20. st. primijetiti da američki studenti imaju vrijedne ideje, ali su nesposobni logički ih suvislo artikulirati te zaključuje da s obrazovnim sustavom nešto nije u redu kada logički valjano mišljenje, koje udjelovljuje filozofski dijalog, odgađa do visokoškolske dobi[566]. To će ga dovesti do koncepta filozofije za djecu

[563]O tome govore gotovo svi suvremeni mislioci. Izdvajamo djela Edgara Morina: *Izgubljena paradigma: ljudska priroda, Scarabeus-naklada*, Zagreb 2005, str. 256-262; *Spoznaja, neznanje, misterij*, TIM press, Zagreb 2018; *Etika*, Masmedia, Zagreb 2008; *Odgoj za budućnost: sedam temeljnih spoznaja nužnih u odgoju za budućnost*, Educa, Zagreb 2002, str. 69-87.

[564]Republika Hrvatska u pripremi i provedbi kurikularne reforme slijedi trend promicanja STEM područja među učenicima. Usp. Dubravka Glasnović Gracin, Toni Babarović, Ivan Dević, Josip Burušić, „Development and Validation of New Objective School Achievement Tests in the STEM Field for Primary School Students“, *Croatian Journal of Education* 20 (3/2018), str. 790-792.

[565] Konrad Paul Liessmann uvide iznesene u *Teoriji neobrazovanosti* radikalizirao je u najnovijoj knjizi Obrazovanje kao izazov: “Novo je cilj samome sebi. Jedino što u odnosu prema samome sebi može staviti na vagu nije nužno nešpto bolje, već je nešto novo. Ono što nije novo niti se može predstaviti kao novo nema nikakvu vrijednost – bez obzira na to koliko je još uvijek dobro, funkcionalno ili očuvano.” Konrad Paul Liessmann, *Obrazovanje kao izazov*, Školska knjiga, Zagreb 2019, str. 78-79. Usp. *Teorija neobrazovanosti. Zablude društva znanja*, str. 23-63; Zvonimir Komar, *Teorija pedagogije s obzirom na pojam svrhe*, str. 256-257.

[566] Matthew Lipman, *Thinking in Education*, University Press, Cambridge 2003, str. 12; 28-31; Saeed Naji, „An Interview with Matthew Lipman“, *Thinking: An Journl of Philosophy for Children* 17 (4/ 2005), str. 23.

kao opće filozofske didaktike kojom treba prožeti obrazovanje, što je tema trećega poglavlja rada. Da bismo do toga došli, treba prvo razmotriti glavne vidove krize odgojno-obrazovnog sustava.

III.2 *Bildung*; obrazovanost, poluobrazovanost i neobrazovanost

Što mislimo pod odgojno-obrazovnim procesom te koja je njegova svrha, nisu samo pedagogijska pitanja nego i temeljna pitanja filozofije odgoja koja je pravi temelj pedagogije. Odgoj i obrazovanje, vjerovanje i znanje povezani su, no rascjep (koji posebno vidljiv postaje s Kantom) odvojit će jedno od drugoga pri čemu će znanje dobiti povlaštenu ulogu. Novovjekovna fragmentarizacija znanosti, usitnjavanje otoka znanja i metodologije, očituje se i u fragmentarizaciji obrazovnoga sustava koja u suvremeno doba kulminira idejom rane izbornosti; stručnjaci obrazovani za jedno usko područje uopće *ne razumiju* jezik (pojmovlje, metodologiju) drugih područja, sve ako i imaju nešto znanja iz njih. Javlja se kriza općega znanja iz koje izvire etički problem: instrumentalno znanje odvojeno od znanja o svrhama – etosa – dovodi do okljaštrenog subjekta nesposobnog za istančano doživljavanje svijeta i prosuđivanje[567]. Taj je subjekt uvijek u opasnosti od fah-idiotizma, što je sinonim za polurazvijenu, iskrivljenu osobnost. Pa ipak, pokazuje se da i znanost i filozofija teže spoznaji cjeline, na što smo ukazali[568]. Subjekt teži biti cjelina; već je Hegel razmišljao o rascijepu u obrazovanju želeći ga prevladati, zaliječiti:

> "Što obrazovanje dalje napreduje, što raznovrsnijim postaje razvitak ispoljavanja života u koji se podvojenost može uplesti, to većom postaje moć podvojenosti (…) to su dalje od cjeline oblikovanja i beznačajnije (nekoć u religiji pohranjene) težnje života za ponovnim rođenjem u harmoniji."[569]

Analizirajući povijesni razvoj europskog koncepta obrazovanja, K. P. Liessmann pokazuje da je 20. stoljeće napustilo humanističko razumijevanje obrazovanja kao *Bildung*, utjelovljeno u ideji humboldtovskog sveučilišta. Značenje pojma *Bildung* najbliže je latinizmu *kultivacija*; njemačka riječ upućuje i na odgoj i na obrazovanje te bi se na suvremeni hrvatski jezik najbolje mogla prevesti kao „oblikovanje ili o(d)slikavanje" (njem. *das Bild* = slika, odraz; *bilden* = oblikovati; *obraz* = hrv. dio lica, polj. slika). Bildung je proces postupnog razumijevanja i povezivanja svijeta i sebstva, dovođenjem ćelije značenja u veze jednih s drugima, pri čemu čovjek sebe spoznaje u povijesnom

---

[567] V. Mile Marenčić, *Integrativna gospodarska etika Petera Ulricha i novija etička strujanja, Pergamena, Zagreb 2016, str. 41-50.*

[568] Primjer je suvremena kozmologija koja kao predmet proučavanja upravo ima univerzum, koji nije samo empirijski dohvatljiv predmet. Usp. Marina Novina, *Suvrmena kozmologija i filozofija. Treba li suvremena kozmologija filozofiju?*, str. 175-213.

[569] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke. Band 2,* Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979, str. 25.

očitovanju. Istovremeno, *Bildung* je oblikovanje vrlog karaktera. Prema Wilhelmu von Humboldtu[570], jedanome od najvažnijih mislilaca i reformatora obrazovanja, čovjek¨je aktivno biće koje teži samorazvoju i samopoboljšanju. Svekoliko je mišljenje i spoznaja „pokušaj njegova duha da pred samim sobom bude razumljiv", kao što je bitno obilježje ljudskoga bića da „čezne obujmiti što više svijeta i sa sobom ga povezati što tješnje može. To je ujedno posljednja zadaća čovjekova tubitka.[571]" Odgoj/obrazovanje oslobađanje je individualnog idealnog karaktera (*das Idealbild*) koji pojedinac već nosi u sebi, postajanje „svojim najboljim izdanjem". Svrha *Bildunga* svjesno je samooblikovanje u vrlini, pri čemu djelovanje služi kao sredstvo. Oblikovati sebe kao umjetničko djelo, vježbanjem izbrustiti vlastitu formu koja već *in nuce* jest, svrha je života pojedinca. Pritome *vlastitost* (*Eigentümlichkeit*), pojedincu svojstvene sposobnosti, treba oblikovati tako da osobnost ne bude jednostrana nego višeslojna i skladna cjelina. Kroz obrazovanje, *ja* se samorazvija kao totalitet. Kao što Bildung objedinjuje i intelektualno i moralno oblikovanje, sve se vrste spoznaje moraju povezati u cjelinu kako bi oblikovale čovještvo[572] pa *Bildung* možemo nazvati integrativnim obrazovanjem. Pritom je važno oblikovanje moći (*Kräfte*) i sposobnosti (*Fähigkeiten)*, a ne punjenje činjeničnom građom. Ipak, sposobnosti zahtijevaju sadržajni predmet na kojem će se vježbati jer „čovjek potrebuje svijet izvan sebe"; pa je obrazovanje jedinstvo forme i sadržaja. To također ne znači zatvaranje u sebe; budući da je čovjek ukorijenjen u kulturu zajednice, on postaje sobom samim tako što spoznajući prožima svijet; rad na sebi pretpostavka je punog društvenog angažmana i doprinosi zajednici. Budući da se tako u pojedincu obrazuje samo čovještvo, ono univerzalno, Humboldt uvijek govori o obrazovanju *čovjeka*, a ne *građanina* kao Rousseau; time je Bildung proces sjedinjenja pojedinačnog i općeg.[573] Poimanje Bildunga u važnim je momentima zajedničko filozofima njemačkoga idealizma. Ona otkriva da, iako je neosporna potreba instrumentalnoga znanja, znatiželja i potreba za obrazovanjem kao oplemenjivanjem kroz povezivanje sa svijetom izvire iz logike samoga duha i ne može se svesti na pragmatične ciljeve. Ona je ujedno njegova istinska svrha.

Ovakvo shvaćanje Bildunga uglavnom dijeli i F. Nietzsche koji upozorava da je središte u kojem se *Bildung* odvija sāmo mišljenje: škola „nema važnijeg zadatka od poučavanja strogog mišljenja, opreznog prosuđivanja i konzekventnog zaključivanja", kojega će ljudski duh po naravi ionako

[570] Wilhelm von Humboldt (1767. – 1835.) kao i Herder, Jean Paul i Johann Heinrich Pestalozzi, odgoj vidi kao oblikovanje idealnog individualnog karaktera. Usp. Albert Reble, *Geschichte der Pädagogik*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1951, str. 194-202.
[571] Wilhelm von Humboldt, *Theorie der Bildung des Menschen*, u: *Schriften zur Bildung*, Reclam, Stuttgart 2017, str. 5-6.
[572] *Isto*, str. 7.
[573] Albert Reble, *Geschichte der Pädagogik*, str. 176-178.

olabaviti[574]. Mišljenje se događa u dvama ključnim medijima: materinskom pisanom i govornom jeziku, koji treba činiti okosnicu obrazovanja. U središtu ničeanskog misaonog obrazovališta zato se nalaze govor i mišljenje.[575] To, iz današnje perspektive, budi sumnju u sveopću krizu pismenosti uslijed utjecaja digitalnih medija, kao i marginalizaciju nastave materinskog jezika kakvoj svjedočimo u Hrvatskoj.

Theodor W. Adorno, komentirajući posljedice omasovljenja obrazovanja, uputit će 1959. bespoštednu kritiku određujući opće stanje kao *poluobrazovanost*. „Neopoziv pad duhovne metafizike potkopao je obrazovanje[576]“, utvrđuje. Industrija masovnih medija raspršila je čestice znanja i kulture na mase, kao socijalizirajuća i sveuključujuća snaga, no pritom se dogodila opća površnost u kojoj se ono što se „zna“ ne razumije. Humanističko obrazovanje, usmjereno prema ljudima kojima nedostaju temeljni preduvjeti za nj poput dokolice, postaje svoja karikatura – „obilježje jedne od samoodređenja ispražnjene svijesti”. Obrazovanje (*Bildung*) nije ništa drugo nego kultura, njegovanje duha, u obliku “subjektivne posvećenosti”, piše Adorno, a u masmedijskom društvu ono gubi svrhu koja jedino može biti *umna*. Postaje oblik darvinističke prilagodbe pa se mora izroditi u poluobrazovanost koja je jedno od lica instrumentalnoga razuma:

> „U klimi poluobrazovanosti opstaju materijalno postvareni sadržaji obrazovanja na štetu svoga sadržaja istine i njihova živog odnosa sa živim subjektima. (…) Time se prilagodba iskrivljuje: postaje jednako fetiš kao i duh: primat univerzalno organiziranih sredstava nad bilo kojom racionalnom svrhom, glatkoća ne-konceptualne pseudoracionalnosti; podiže kuću od stakla koja sebe pogrešno prepoznaje kao slobodu i takva lažna svijest udružuje se s jednako lažnim, napuhanim umom.”[577]

Nasuprot ovom pervertiranom obliku, obrazovanje je dijalektički proces, smatra Adorno; svrha mu je emancipacija i kada subjekt postigne slobodu, ono se ukida. Ono pritom ima povratni utjecaj na društvo kao vrsta njegove kritičke svijesti; budući da napredak ima dvojak karakter, i prema slobodi i prema opresiji, jedino je dobro obrazovanim pojedincima moguće reflesijom spoznati koji momenti života vode prema jednom, a koji prema drugom. “Objektivno dezintegrirano obrazovanje”, kako ga Adorno naziva, teško da može ispuniti tu zadaću.

Pedesetak godina kasnije, K. P. Liessmann radikalizirat će Adornovu dijagnozu i napisati utjecajnu studiju naslovljenu *Teorija neobrazovanosti*. Nakon petogodišnjeg rektorovanja na Bečkom

---

[574] Friedrich Nietzsche, *Ljudsko, odviše ljudsko. Knjiga za slobodne duhove*, Demetra, Zagreb, 2012, str. 168.
[575] Zato je materinski jezik ključan prostor obrazovnog procesa. Usp. Friedrich Nietzsche, Sumrak idola, Ecce homo, Dionizovi ditirambi, str. 44; *Ljudsko, odviše ljudsko*, str. 168.
[576] Theodor W. Adorno, *Theorie der Halbbildung*. (1959) u: *Gesammelte Schriften, Band 8, Soziologische Schriften I*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1972, str. 101.
[577] *Isto*, str. 96; 99.

sveučilištu, utvrđuje da je sloboda informiranja i dostupnost podataka kao mnoštva neselektiranih i raspršenih činjenica kojima raspolaže "društvo znanje" obrnuto proporcionalna onome što se stvarno zna[578]. Današnju obrazovnu kulturu određuje kao kuturu neobrazovanosti, i to ne u smislu da se ne raspolaže znanjima, nego da se ne zna što su uopće (normativne) svrhe obrazovanja – što je znanje, što vrijedi znati i zašto. Prepoznaje i detaljno raščlanjuje nekoliko trendova koji su pritom na djelu. Najznačajniji je od njih funkcionalizacija obrazovanja; jedino znanstveno znanje koje je tehnički primjenjivo i ekonomski unovčivo važi kao relevantno. Svi se slažu da treba stalno i mnogo učiti, ali nije jasno što i zbog čega. Takvim se znanjem onda nastoji upravljati kroz tzv. "menadžment znanja"; mora ga se kvanitativno izraziti, mjeriti i uspoređivati prema tržišnom načelu rang-liste. Takvu je "znanju" međutim svojstvena raspršenost fragmentiranih, nepovezanih i nasumičnih podataka – kakve valja znati na kvizovima. S druge strane, znanje se razumije kao *vještina* koja se može ažurirati – pri čemu se proklamira procedura cjeloživotnog učenja i *učenja kako učiti*, a da pritom sadržaj postaje irelevantan jer nema regulativne ideje osim ideje prilagođavanja dinamici tržišta. Posljedica je toga neprestana, besciljna reforma te sve veća birokratizacija i kontrola obrazovanja.

> "Činjenica da danas više nitko ne umije reći u čemu bi se sastojali obrazovanje ili opća naobrazba ne predstavlja nikakav subjektivni nedostatak, nego je rezultat mišljenja da se obrazovanje mora svesti na izobrazbu, a znanje degradirati na prepoznatljivu brojku humanog kapitala s kojom je moguće računovodstveno raspolagati."[579]

Liessmann pritom naglašava da stjecanje performativnog, instrumentalnog znanja i razvijanje sposobnosti učenja i prilagodbe nije sporno; sporno je što je to tek jedan vid znanja. Sporno je i odnošenje prema znanju mimo njegove naravi i svrhe, kao i obrazovna politika koja nema ništa zajedničko s obrazovanjem. Znanje, razjašnjava Liessmann, nije puka informacija ni samo tehnička procedura kojom se nešto može učiniti. U svojoj neotuđivoj jezgri, znanje je samosvrha jer je izvoran, tipično ljudski način sebe-odnošenja prema svijetu. U sebi, znanje je *primjereno razumijevanje* stvari i odnosa kojim se onda moguće svrhovito orijentirati:

> "Znanje je više od informacije. Znanje omogućuje da se iz mnoštva podataka filtriraju oni koji imaju informacijsku vrijednost, ali ne samo to; znanje je oblik prožimanja svijeta: spoznati, razumjeti, pojmiti. U suprotnosti s informacijom čija je važnost u djelatno relevantnom stajalištu, znanje nije jednoznačno usmjereno na svrhu. Mnogo se toga može znati, a je li to znanje beskorisno, nikad se ne prosuđuje u trenutku uspostavljanja i primanja toga znanja. Nasuprot informaciji koja predstavlja

[578] Sažet i donekle prerađen sadržaj djela *Teorija neobrazovanosti. Zablude društva znanja* sadržan je u eseju Paula Konrada Liessmanna, „Krivulje obrazovanja", u: *Budućnosti dolazi! O sekulariziranim očekivanjima spasenja i razočaranju u vezi s tim*, str. 118-122.
[579] Konrad Paul Liessmann, *Teorija neobrazovanosti. Zablude društva znanja*, str. 9.

> interpretaciju podataka s obzirom na očišta djelovanja, znanje bi se dalo opisati kao interpretacija podataka s obzirom na njihov kauzalni sudonos i njihovu unutarnju konzistentnost. Znanje se referira na spoznaju, pitanje istine temeljni je preduvjet za znanje".[580]

Ono što Liessmannova domišljena analiza osobito rasvjetljuje središnje je mjesto mišljenja u obrazovanju. Naime, najčešće je očekivani imperativ koje bi današnje obrazovanje trebalo postići *korisnost*.[581] Međutim, što je čovjeku korist filozofsko je pitanje na koje ne može odgovoriti tehnoznanost ni ekonomija, već ono mobilizira etiku i, dublje, antropologiju. Na to se pitanje može odgovoriti jedino misleći; onaj moment koji dramatično nedostaje današnjoj obrazovnoj politici, a na što upozorava Liessmann, upravo je mišljenje svrhe obrazovanja koje neće redukcionistički svesti čovjeka na "oruđe koje govori" tj. kvalificiranu radnu snagu.

Liessmann nije ulazio u ontologijske pretpostavke svoje dijagnoze stanja obrazovanja; moguće je, međutim, primijetiti kako je fragmentarnost podataka koji su nasumce rasuti u kvizovima kao tobožnje „znanje" kojim „društvo znanja" maše – zrcalna slika na fragmente razbijene slike svijeta, dezintegriranog i slabog subjekta koji se u suvremenim filozofskim strujama doživljava kao pulsirajući konstrukt silnica moći koje se brzo stvaraju i rastvaraju.

Tko će, dakle, odrediti svrhe obrazovanja? Oni ovise o antropološkim pretpostavkama i potrebama koje odatle proizlaze. Prema humanističkoj ideji koju u Liessmannovoj analizi predstavljaju Nietzsche, Hegel i Humboldt, krajnje su svrhe obrazovanja samospoznaja i sloboda. Ovladavanje prirodom i poslovno djelovanje tek su sredstva za njih. Humboldt naglašava kaže da je svrha obrazovanja upravo

> „pojmu čovještva u našoj osobi, kako tijekom vremena našega života tako i zvan njega, tragovima životnoga znanja što ga za sobom ostavljamo priskrbiti što je moguće veći sadržaj (…) povezivanje našega Ja sa svijetom do najopćenitije, najpoticajnije i najslobodnije interakcije".[582]

Dublji je razlog problema koji Liessmann uočava odsutnost pojma čovjeka kao *duha*; namjesto toga, događa se *kapitalizacija duha*. U djelu *Praksa neobrazovanosti* Liessmann uvodi pojam „kompetentnoga neduha" (*kompetenter Ungeist*) kojim precizno imenuje školovanoga čovjeka koji je osposobljen za obavljanje učinkovitih procedura, ali nije u stanju *misliti* o njihovoj biti i svrsi jer se za učinkovitost sustava to i ne traži[583]. Liessmannovim riječima,

---

[580] *Isto*, str. 25.
[581] Usp. Zvonimir Komar, *Teorija pedagogije s obzirom na pojam svrhe*, str. 8.
[582] Konrad Paul Liessman, *Teorija neobrazovanosti. Zablude društva znanja*, str. 46.
[583] Konrad Paul Liessmann, *Geisterstunde. Die Praxis der Unbildung. Eine Streitschrift*, Zsolnay, Wien 2014, str. 45-60.

„Neobrazovanost danas stoga nije nikakav intelektualni deficit, nije nedostatak informiranosti, nije defekt kognitivne kompetencije (premda će sve to i nadalje postojati), nego je odricanje od htijenja da se nešto uopće razumije. Gdje god se danas govori o znanju, radi se o nečem drukčijem od razumijevanja. Ideja razumijevanja, nekoć osnova duhovno-znanstvene djelatnosti po sebi, u najboljem slučaju prezimljuje u politički korektnoj frazi o razumijevanju drugoga kao izrazu iznuđene tolerancije.“[584]

Upravljan nesvjesnim silnicama moći, ljudski je duh tek jedan od parametara kojim se postižu učinci optimalnog lyotardovskog *input-output procesuiranja* informacija, novca i moći, a da smisao cijelog mehanizma nije razvidan. Liessmann je točno upozorio da *biti-neobrazovanim* znači ne razumjeti stvari istinski, njima primjereno, a kad se to javno proklamira u ime učinkovitosti, onda je „obrazovni“ sustav u stanju dubokog poremećaja.[585] Možemo zaključiti da treba prihvatiti Liessmanovu smjernicu koja kaže da je zadaća humanističkih znanosti očuvati jezgru istinskog koncepta obrazovanja. U tome posebnu ulogu ima kultura; estetika čija vrijednost nije svodiva na „korist“ , njegovanje ukusa kao posebnoga oblika mišljenja koje nije svodivo na instrumentalni razum. Ova je smjernica ujedno sukladna ideji multidimenzionalnog mišljenja u kojem je kreativno mišljenje neodvojiva dimenzija.[586] Znanje, dakle, kao relacioniranje i organiziranje podataka, njihova interpretacija i vrednovanje posao je mišljenja odnosno filozofijski posao. Ono što samoproglašeno društvo znanja postiže zapravo je *odsutnost mogućnosti obrazovanja (Bildungslosigkeit)*. Liessmann se svojim uvidima pridružio plejadi različitih mislilaca od Aristotela preko Tome Akvinskoga, novovjekovnih mislilaca poput Montaignea i Lockea, njemačkih idealista, sve do J. H. Newmana i Th. Adorna koji najvišu vrijednost znanja vide upravo u *mišljenju mišljenja*.

---

[584] *Isto*, str. 60-61.

[585] Liessmann upućuje žestoku kritiku nestanku znanja kroz njegovu simulaciju kao “kompetencija” ta zaziva jedno “novo prosvjetiteljstvo”, ne zato što prosvjetiteljstvo kao takvo ne mari, nego zato što se u ime ubrzanja tehno-ekonomske učinkovitosti društva uništavaju njegove tekovine. Konrad Paul Liessmann, “Krivulje obrazovanja”, str. 118-122¸Konard Paul Liessmann, “Wir haben immer weniger im Kopf”, https://www.derstandard.at/story/2000058809898/philosoph-liessmann-wir-haben-immer-weniger-im-kopf. Pristup: 1. prosinca 2019; Konrad Paul Liessmann, *Geisterstunde. Die Praxis der Unbildung. Eine Streitschrift*, str. 19-29; 45-60; Konrad Paul Liessmann, *Obrazovanje kao izazov*, Školska knjiga, Zagreb 2019.

[586] “Raspravljati o obrazovanju ima smisla samo u kontekstu danog kulturalnog okvira. Kultura, s druge strane, znači da se sposobnost opažanja stvari s estetičke točke gledišta smatra jednakom apstraktnom mišljenju – i inzistirati na toj jednakosti nije staromodno nego nužno ako želimo spasiti tekovine civilizacije od žrtvovanja na oltaru ekonomskog interesa.“ Paul Konrad Liessmann, http://www.world-citizenship.org/wp-archive/396. Pristup: 26. travnja 2008.

III.3 Merkantilizacija znanja

Već smo naznačili kako je J. F. Lyotard utvrdio da je jedno od važnih obilježja postmodernog znanstvenog znanja njegovo poistovjećivanje s ekonomskim bogatstvom i mogućnosti rasta; znanje je "jezična igra" u kojoj bogatiji ima više šanse biti u pravu. Oni koji se ne prilagode tržišnoj logici sustava moraju nestati.[587] Znanje je "izvanjšteno u odnosu na znalca", uskladišteno u digitalnim medijima, i zato se može prodavati. Ako je znanje roba, onda je obrazovni sustav globalna korporacija proizvođača i proizvedenih koje administriraju birokratske agencije, u što se ulapaju izrazi kojima se o akterima toga procesa govori kao o "ljudskom potencijalu", "ljudskim resursima", što su jezični znakovi *merkantilizacije* tj. potržišnjenja znanja. U tom je smislu znakovito da su suvremene obrazovne reforme potaknute smjernicama Svjetskog monetarnog fonda i rangiranjem na listama PISA testova koje OECD nastoji koristiti kao mjerače *uporabivog* znanja[588]. Europski obrazovni dokumenti o visokom i srednjem obrazovanju od 60-ih godina sve više koriste performativno-ekonomski riječnik, a sve manje termine koji se tiču spoznaje, mišljenja, slobode i vrednovanja koji su *bît* i svrha obrazovanja. Dok dokumenti o sveučilištu iz 80-ih godina poput *Magna charta universitatum* još govore o "sveučilištu kao autonomnoj instituciji u srcu društva" koje "proizvodi, preispituje, procjenjuje i prenosi kulturu putem istraživanja i poučavanja" te je "neovisna o bilo kojoj političkoj ili ekonomskoj moći"[589], kasniji dokumenti sve više govore o "izvrsnosti" te sve eksplicitnije govore o europskom prostoru visokog obrazovanja kao imperativu tržišne konkurentnosti s *fleksibilnošću* i *učinkovitošću* kao imperativima.[590] Usporedno s tim, primjetna je tendencija da se obrazovanje umjesto javnog dobra, što je specifično za Europu, razumije kao privatna investicija. Tako poglavlje "Znanje i inovacija" Lisabonske strategije iz 2005. kaže:

> "Europski prostor znanja trebao bi pospješiti pothvate koji će izgraditi nove kompetitivne čimbenike, potrošače koji će se okoristiti novim dobrima, službe i radnike kako bi stekli nove vještine. Imajući to

---

[587] Nadovezujući se na Jürgena Habermasa, Lyotard utvrđuje: „Znanje jest i bit će proizvođeno kako bi se prodavalo, ono jest i bit će korišteno kako bi ga se vrednovalo u nekoj novoj proizvodnji, u oba slučaja kako bi bilo razmijenjeno. Ono prestaje biti samo sebi svrhom…U obliku informacijske robe neophodne za proizvodnu moć, znanje već igra glavnu ulogu, možda će postati najvažniji ulog u svjetskoj trci za moć." Jean Francois Lyotard, *Postmoderno stanje. Izvještaj o znanju*, str. 18.

[588] V. Rajani Naidoo, "Rethinking Development: Higher Education and New imperialism", u: Robert King (ur.), *Handbook on Globalization and Higher Education*, Edward Elgar, Cheltenham/Northampton, 2011, str. 40-59; Zvonimir Komar, *Teorija pedagogije s obzirom na pojam svrhe*, str. 44-46; Konrad Paul Liessmann, *Teorija neobrazovanosti*, str. Kritiku PISA-testiranju upućuje Paul Konrad Liessmann u intervjuu povodom izlaska nove knjige: „Pisa bi trebala biti test u kojem se testira cijeli školski sustav. Ne, Pisa je test kojim se testira kako jedan određen tip učenika može riješiti *Pisa* zadatke. To tu i tamo može biti zanimljivo, ali je neprestano bavljenje time previše skupo i nepovoljno." https://www.t-online.de/leben/familie/schulkind-und-jugendliche/id_71472352/konrad-p-liessmann-im-interview-die-praxis-der-unbildung-.html. Pristup: 5. prosinca 2014. Prijevod je naš.

[589] Magna Charta Universitatum, *Fundamental principles*, http://www.magna-charta.org/resources/files/the-magna-charta/english. Pristup: 2. rujna 2019. Prijevod je naš.

[590] Zvonimir Komar, *Teorija pedagogije s obzirom na pojam svrhe*, str. 305-307.

na umu, važno je razviti istraživanje, poduku i sve vrste inovacije ukoliko omogućuju da se znanje pretvori u dodanu vrijednost i svori više, i to boljih radnih mjesta.[591]"

Hrvatska obrazovna politika nije iznimka te kao operativni cilj obrazovanja postavlja dostizanje ekonomske razine najrazvijenijih zemalja kroz konkurentnost za tržištu. Ipak, kako uvijek nešto ostaje od klasične ideje obrazovanja, ekonomsko-administrativni rječnik miješa se s konceptima ideje obrazovanja koja pretpostavlja *autonomiju* kao *osnovno načelo*:

> "Za postizanje razine visokorazvijenih zemalja Hrvatska mora biti otvoreno, mobilno i inovativno društvo. (…) U modernim društvima kapital stvaralačkoga ljudskog znanja ima za razvoj zemlje prednost u odnosu na kapitale prirodnih dobara i rutinskog rada, pa čak i u odnosu na financijski kapital. (…) Ljudski i materijalni resursi kojima Hrvatska raspolaže ograničeni su i to se stanje neće moći brzo promijeniti. Zbog toga je nužno osmisliti postupne promjene na način da se iskoristi sve ono što je u sustavu obrazovanja i znanosti prepoznato kao dobro, a da se strateški potezi izvode tako da ne ugroze tu kvalitetnu osnovu (…) Osnovno načelo na kojem se zasniva Strategija jest autonomija svih institucija u području obrazovanja i znanosti, kao i autonomija svih djelatnika"[592].

Pitanje koje se nameće jest: jesu li ovi raznorodni koncepti suprotstavljeni ili komplementarni – učinkovitost i smisao, kompetencija i spoznaja, sredstvo i svrha, teorija i praksa? Prije nego što pokušamo odgovoriti, pogledajmo u prosvjetne smjernice za osnovnoškolsko obrazovanje. Prema aktualnoj kurikulnoj reformi, nastavu bi trebalo planirati prema ishodima učenja, a ne prema sadržajima. Ishodi na koje je nastava orijentirana po definiciji su "precizno opisani ciljevi učenja", i to mjerljivi odnosno "dokazivi"[593]. Ideja dokazivosti ostvarenosti ishoda možda se može primijeniti na kompetencije, ali može li se dokazati (mjeriti, uspoređivati) ostvarenost svih ciljeva iz kognitivnog i odgojnog, afektivnog područja? Zaključujemo da je primarni oblik znanja na koji se pojam ishoda odnosi *kompetencija* odnosno vještina, performativno-instrumentalno znanje. Ono, prema prešutnim pretpostavkama reforme, ima prednost pred ostalim vidovima ishoda – znanjem i stavovima – jer ga je moguće pretočiti u ekonomske ciljeve. Na takav zaključak navodi ulomak iz priručnika za nastavnike:

> "Kvalitetan je onaj nastavni proces koji je koristan i smislen za sve učenike, a to znači da u njih potiče i omogućuje razvoj nekih kompetencija. Kompetencija je termin kojim se opisuje osposobljenost

[591] European Commission, *Mobilising the brainpower of Europe: enabling universities to make their full contribution to the Lisbon Strategy {SEC(2005) 518}*, 20. 4. 2005, str. 3. https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/ALL/?uri=celex%3A52005DC0152, Pristup: 7. studenoga 2019.
[592] *Nove boje znanja. Strategija obrazovanja, znanosti i tehnologije*, Ministarstvo znanosti, obrazovanja i sporta Republike Hrvatske 2014, str. 19-21.http://novebojeznanja.hr/. Pristup: 10. studenoga 2019.
[593] Elvira Nimac, *Planiranje nastavnih ciljeva*, Školska knjiga, Zagreb 2014, str. 17-31.

osobe za rješavanje nekog problema. (…) Mnogi tvrde da je diferencirano poučavanje nemoguće, a veći postotak odličnih učenika nego prije zabrinjava neke stručnjake i tumače ga kao znak snižavanja kriterija te ga opisuju terminom hiperinflacija odlikaša. (…) Taj elitistički pristup obrazovanju bio je prihvatljiv u vrijeme kada svijet rada nije bio toliko složen kao danas i nije tražio radnike osposobljene za cjeloživotno samostalno učenje. Država koja se brine za to da njezino gospodarstvo bude konkurentno u svjetskim okvirima, a građani konkurentni na tržištu rada i osposobljeni za to da asertivno (javno) brane svoja i tuđa temeljna ljudska prava i zadovoljavaju potrebe, ne može prihvatiti takav pristup.[594]"

Ponovo uočavamo miješanje rječnika antropologije i etike obrazovanja – primjerice, *osoba, ljudska prava* – s isključivo ekonomskim rječnikom (*konkurentnost, radnik, tržište rada*). Pogledom u spomenute dokumente može se utvrditi da je Lyotardova teza o merkantilizaciji znanja točna, i precizno se podudara s analizom drugih autora. U tom smislu, kao što je utvrdio Zvonimir Komar, postmoderna se izvrsno amalgamira s tendencijama na koje se izvorno ne poziva – (neo)pozitivizmom, instrumentalnom racionalnošću i neoliberalnim kapitalizmom.[595]

Merkantilizacija znanja očituje se kao nekoliko povezanih fenomena, ali u temelju su joj suvremene pragmatističke i kostruktivističke epistemologije koje ukidaju odnos znanja i istine. „Svrha" je obrazovanja (kao i svih drugih djelatnosti) ekonomski rast i s njim povezan rast materijalnog obilja i tehničkih mogućnosti. U konačnici, „svrha" je perpetuirano samouvećanje moći; iz nje se izvode svi ciljevi. Međutim, budući da je moć tek *sposobnost za neku svrhu*, sredstvo koje po sebi ne može biti samosvrha, pitanje o svrsi obrazovanja teško da se uopće može postaviti. Znanje se razumije kao sredstvo, a cilj je ekonomska iskoristivost. Tu se kriju naznake ideologije kojoj je teško ući u trag kada je instrumentalna racionalnost samorazumljiv pogled na svijet, koji je nemoguće kritizirati bez pojma istine. Istina je nužan preduvjet znanja. Istinsko je znanje razumijevanje; moći odgovoriti, ukoliko nešto jest, što je to nešto i u kakvom je odnosu spram ostalih bića u cjelini bitka.

Još jedan fenomen merkantilizacije koncept je cjeloživotnog učenja vođen imperativom da se budućnosti već sada treba prilagoditi. Njegova svrha nije samospoznavajuće oblikovanje osobe kao mudrost, jedinstvo sposobnosti, znanja i iskustva, nego se permanentno učenje kao takvo proglašava svrhom:

„Koji god eufemizam odabrali, problem se samo zataškava: stalno učenje postaje nužnošću ili, točnije: prisilom, ali nitko točno ne zna što i zbog čega zapravo treba učiti.[596]"

---

[594] *Isto*, str. 38-39.
[595] Zvonimir Komar, *Teorija pedagogije s obzirom na pojam svrhe*, str. 33-34.
[596] Konrad Paul Liessmann, *Teorija neobrazovanosti*, str. 29.

Društvo znanja tako ne zamjenjuje industrijsko društvo, nego industrijalizira znanje pa je rezultat scijentifikacija proizvodnje i industrijalizacija znanosti „Obrazovanje se danas često koristi kao sredstvo osiguranja „lokacijske prednosti“ i kao sinonim za investicije u „ljudski kapital“, upozorava K. P. Liessmann.[597] Nekadašnja sveučilišta (*universitates*) postaju marionete privatnih savjetodavnih poduzeća koja im pomažu pratiti (nužne?) reformne procese. Suvremena ideja znanja kao proizvoda tj. ishoda suprotstavljena je ideji obrazovanja (*Bildung*); za razliku od obrazovanih osoba koje slobodno misle i istaržuju, tržištu usluga potrebnije su fleksibilne, mobilne i za timski rad sposobne replike koje odlikuje poluobrazovanost. Znanje se, međutim, ne može u punom smislu riječi prenositi jer mora biti uvijek iznova mišljeno. Ono je plod pedagoškog procesa koji je omogućen odnosom poučavatelja i odgajatelja koji vodi poučavanog i odgajanog[598]. Opsjednutost vrednovanjem i kontrolom kvalitete pokazuje prestrukturiranje obrazovnih prioriteta. Rangliste su pokazatelj politike znanja koja se sve više ravna prema znanju izvanjskim i hotimičnim kriterijima, a ne stvarnom znanju[599].

Obrazovanje, međutim, ne pridolazi “izvana”, nego izvire iz čovjeka koji je osoba; slobodno biće ukoliko misli, i moralno biće ukoliko njeguje lijepe međuljudske odnose[600], i to biće koje je baš zbog mogućnosti samoodgoja uvijek u postajanju, koje ono što već jest tek treba postati. Zbog toga obrazovanje sadrži jedan vid koji se ne može isplaniratiniti može imati svrhu izvan sebe sama, kao što ni osoba nije sredstvo za neku izvanjsku svrhu nego je samosvrha.[601] Međutim, stjecanje performativnog znanja doista je nužno da bi se čovjek ostvario kao biće prakse, na polju rada i ekonomije. Aristotel je precizno razlučio: svrha je teorije istina, a prakse razborito djelovanje; one ne proturječe jedna drugoj, ali je teorija ta koja *fundira* praksu jer ima svrhu u sebi samoj te je stoga *slobodna*. Vratimo se dakle na ključno pitanje koje se postavlja glede obrazovanja: mogu li se utrživo znanje tj. kompetencije pomiriti sa slobodnim znanjem, spoznajom i vrlinom? Više je hrvatskih mislilaca propitivalo odnos instrumentalne poduke spram samosvrhovitog obrazovanja, primjerice Zvonimir Komar, Marija Lamot i Mario Radovan.[602] Komar zaključuje da klasično obrazovanje,

---

[597] Usp. Konrad Paul Liessmann, *Teorija neobrazovanosti*, str. 29-34.
[598] Zvonimir Komar, Teorija pedagogije s obzirom na pojam svrhe, str.69; 82-87; 119-122.
[599] Glavne momente ove analize iznio je Paul Konrad Liessmann.
[600] Aristotel, *Nikomahova etika*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1992.
[601] Da je čovjek samosvrha prvi je snažno naglasio Kant. V. Immanuel Kant, *Metafizika ćudoređa*, Matica hrvatska, Zagreb, 1999, str. 246. Nakon njega fenomenološka i personalistička tradicija podcrtavaju tu tezu. Tako su sve aktivnosti karakteristične za dokolicu – obrazovanje, znanost, filozofiranje, umjetničko stvaranje i recepcija, štovanje Boga ili bogova, prijateljstvo, erotika – također samosvrhovite i istinski slobodne. Usp. Konrad Paul Liessmann, *Obrazovanje kao izazov*, str. 15-18.
[602] V. Marija Lamot, „Gimnazija – priprema za sveučilište“, *Metodički ogledi* 20 (1/2013), str. 85-99; Mario Radovan, Mario Radovan, “O instrumentalnom i integrativnom znanju”, *Filozofska istraživanja* 23 (1/2003), str. 77-83.

temeljeno na mišljenju kao samooblikovanju i slobodi, i performativno obrazovanje tehničke racionalnosti, isključuju jedno drugo;

> „Kada bi se na ovoj razini rasprave htjelo dobrohotno stati između ideje obrazovanja i ideje kreiranja visokoizobraženih stručnjaka, prividno ih ujedinjujući mišlju poput „Te dvije stvari se ne isključuju i potrebno je oboje“, tada bi takav stav pokazao ne samo naivnost, već i fundamentalno nerazumijevanje problematike i potpunu teorijsku zbunjenost ili nedosljednost. (…) Način na koji je legitimirana pozadina ove specifične „obrazovne“[instrumentalne, op. M.K.] ideje ne trpi ideju o obrazovanju duha. Ako je znanje legitimirano upravo performativnošću i ničim drugim (i to po mogućnosti), onda je svako trpljenje klasičnog obrazovanja od strane performativnog sustava ništa drugo nego nedosljednost koja će prije ili kasnije biti u potpunosti ukinuta.[603]“

Znanje, smatra Komar, nije isporučivo kao roba. Ono ne može biti, kako utvrđuje Lyotard, “ sadržaj (…) izvanjšten u odnosu na znalca“. Komar s pravom utvrđuje da je podrediti učenje i odgoj ekonomskom rastu kao “svrsi” laž koja nema veze s obrazovanjem[604]. Međutim, ne možemo ne uočiti da se ovdje zapravo radi o drevnom dvojstvu teorije i prakse a ti su pojmovi komplementarni. Stoga istinsko obrazovanje treba biti integrativno, ujedinjujući teoriju, praksu i pojezu kao tri modusa čovjekova odnošenja spram cjeline svega što jest, uvažavajući i čovjekovu društvenost koja znanju daje zajedničarski karakter. U tom se smislu Aristotelovi pojmovi mogu prispodobiti suvremenim pojmovima kritičkog, skrbnog, kreativnog i kolaborativnog mišljenja. Pritom se ipak ne smije previdjeti da *theoria* fundira ostale moduse jer jedina ona nema svrhu onkraj sebe same[605]. Ključ integrativnosti različitih obrazovnih modusa, mogli bismo reći, leži u integriranju različitih načina kojima duša postiže istinu, koje susrećemo na početku VI. glave Nikomahove etike. Aristotel mudrost smatra jednim od pet načina kojima duša postiže istinu: *tehnē* (*ars*, tehnička praktička vještina), *fronesis* (*ratio*, razboritost), *epistēmē* (*scientia*, znanost), *sofia* (*sapientia*, mudrost) i *nōus* (*intellectus*, umnost, neposredan umni uvid u prva počela). Mudrost se postiže kroz *bôulē* (lat. *consultatio*) što se može prevesti kao *promišljanje* i *savjetovanje*.[606] Integrativni moment obrazovanja stoga može biti mudrost shvaćena u širem smislu, kao holistički mozaik različitih vidova spoznaje i znanja. Jedno istinsko, integrativno obrazovanje ne može ne težiti prema mudrosti. Instrumentalno, performativno učenje potpuno je legitimno i sustav poduke mora težiti što učinkovitijem pa i cjeloživotnom osposobljavanju radnika, ali to nije *obrazovanje*; odgojno-obrazovni sustav ne može dokinuti slobodno spoznavajuće samooblikovanje osobe, uz vođenja učitelja, kao nužan karakter čovjekove

---

[603] Zvonimir Komar, *Teorija pedagogije s obzirom na pojam svrhe*, str. 42-43.
[604] *Isto*, str. 6-7; Konrad Paul Liessmann, *Teorija neobrazovanosti*, str. 26-27.
[605] Aristotel, *Metafizika*, 982-993 b; 996 b – 1074 b. str. 8-9; 15-35; 46.
[606] Aristotel, *Nikomahova etika*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1992, str. 177.

egzistencije. U tom smislu, znanje nije merkantilno, unovčivo jer je unutarnje osobi koja nije postvariva ni unovčiva – to je jedino rad. U tom smislu, treba podcrtati da je svaka praksa fundirana u *theoria* čiji je duhovni okvir dokolica – *shole, otium* – koja u "kulturi totalnog rada," koja vrijednost razumije performativno, prognana kao tobožnja lijenost i prazna besposlenost.[607] Dokolica je, međutim, temeljni moment čovjekova duha i samim time temelj kulture, kao što je Joseph Pieper uvjerljivo pokazao; da bismo došli do pojma istinskog, slobodnog obrazovanja, moramo iznova promišljati o dokolici.

III. 4 Misliti dokolicu

Otkrivamo da postoji kontinuirana misaona linija od Platona[608] i Aristotela preko Tome Akvinskoga do Johna Henryja Newmana i mislilaca 20. stoljeća[609] koji, na tragu Aristotela i Tome, bitno razlikuje samosvrhovito "filozofsko znanje" (*philosophical knowledge*) koje je ujedno "slobodno znanje" (*liberal knowledge*), usmjereno na kritičko mišljenje i mudro rasuđivanje, od njemu suprotstavljenog instrumentalnog "sluganskog" (*servilis*[610]) ili "trgovačkog znanja" (*mercantile knowledge*)[611] koje je puko sredstvo za sebi izvanjske svrhe. Kako smo vidjeli, u suvremenim se dokumentima o obrazovanju mudrost kao svrha ne spominje, nego svjedočimo razumijevanju znanja kao merkantilnog. Međutim, usprkos golemu stroju proizvodnje instrumentalnog znanja i trgovine njime, razjedinjenost znanja i znanosti prepoznaje se kao problem; stručnjaci u pojedinačnim disciplinama ne razumiju jedni druge pa ne mogu prionuti zajedničkom rješavanju složenih problema koji se tiču sviju, kakvi su primjerice bioetički.[612]

Kako smo već naznačili, Lyotard razlikuje dvije vrste znanja: *znanstveno* i *narativno*. Ta je distinkcija postmoderna zrcalna slika srednjovjekovnog razlikovanja između liberalnih vještina (*artes liberales*) i korisnih vještina (*artes usuales*), u širem smislu imeđu „vita contemplativa" i „vita activa". Utvrdili smo da su ta dva vida znanja u odnosu komplementarnosti, ali da znanje može fundirati jedino *theoria*, misaono promatranje odnosno razumijevanje u kojem čovjek *zna* samoga sebe i svijet. Za to je

---

[607] Jospeh Pieper, *Leisure, the basis of culture*, St. Augustine Press, Indiana, 1998, str. 33-34.
[608] Platon, *Teetet* 170b-d, *Teetet (ili o nasladi, etički dijalog); Fileb (ili o znanju, istraživački dijalog)*, Naprijed, Zagreb 1989, str. 138.
[609] U kritičare instrumentalizacije učenja i poučavanja možemo ubrojiti kulturkritičare Frankfurtske škole, Konrada Paula Liessmanna, Josepha Piepera, Juliana Nida-Rümelina i druge. Usp. Julian Nida-Rümelin, *Philosophie einer humanen Bildung*, Körber-Stiftung, München 2013.
[610] To je termin Tome Akvinskog. Usp. Josef Pieper, *Leisure, the Basis of Culture*, str. 27.
[611] Usp. John Henry Newman, *Idea of University*, str. 133.
[612]Tako Edward Osborne Wilson kaže: „Oni su profesionalno fokusirani: njihovo obrazovanje ne usmjerava ih prema širokim granicama svijeta. (...) Nagrade i počasti daju se za otkrića, a ne za učenje i mudrost. (...) Biti izvorni učenjak znači biti visoko specijaliziran svjetski autoritet u poliglotskoj Kalkuti podjednako fokusiranih svjetskih autoriteta." Edward Osborne Wilson, *Pomirenje*, str. 46-47.

pretpostavka dokolica. Obrazovanje (koje Newman naziva „education“), za razliku od „profesionalne poduke („instruction“) podrazumijeva dokolicu. U današnjem globalnom tehnoznanstvenom društvu paradigma je svekolikog znanja prirodnoznanstveno znanje koje se može tehnički iskoristiti. Međutim, i znanost i filozofija izrasle su iz dokolice[613]. Izvorno značenje riječi „shole“, dokolica, jest „zastoj u radu“. Slobodno je ono što nije radi čega drugoga; slobodni su pojedinci koji ne moraju sve vrijeme uložiti u rad za fizički opstanak, nego se mogu baviti znanostima koje su poradi sebe samih[614].

U suvremenom društvu, međutim, prevladava praktično-proizvodni vid života; čovjek se ostvaruje kao čovjek tek kao djelatan, dok radi, proizvodi i rabi proizvedeno. I intelektualni rad priznat je kao rad ukoliko *koristi* zajednici, što znači da je dokolica opravdana tek kao odmor, obnavljanje snage za nastavak rada. Čovjek je društveni radnik odnosno *funkcioner*. Međutim, upravo je obratno. Dok se diskurzivno mišljenje (*ratio*) možda i može shvatiti kao rad tj. aktivnost, receptivan umni uvid u prva počela i uzorke (receptivan *intellectus*), kontemplacija bića kao cjeline, način je odnošenja prema svijetu u kojem je čovjek oslobođen od prolaženja vremena, pri sebi samom. On u dokolici nije funkcioner, nego samosvrhoviti promatrač. K tome, naglašava Josef Pieper, dokolica ima slavljenički karakter. U dokolici, spoznajno bavljenje stvarnošću radi njega samoga ima karakter blaženstva; *blagdan* je ispunjavajuća odsutnost rada, dok je *praznik* tek prazna odsutnost rada. Slavlje, *festival*, povijesno je ukorijenjen u odnos s božanskim koje je ono samosvrhovito pa je dokolica povezana sa štovanjem božanskog poretka. I filozofija i znanost razvijaju se kao izraz štovanja prvih počela, uzorka i principa cjeline zbilje kao onog božanskog.[615] Johann Huizinga pak ističe da filozofija nastaje u ozračju grčke sakralne igre gonetanja; kultni karakter i igrivost bitno obilježavaju poticaj na filozofiranje[616]. Pored toga, ako promišljamo o značenju pojma sveučilišta, dolazimo do zanimljive spoznaje. Onaj tko studira na sveučilištu je „capax universi“ tj. *sposoban za spoznaju onog općeg, cijelog*. Stoga je dokoličarsko spoznavanje i slavljenje moment u kojem je čovjek slobodan – *on sam* u povlaštenom smislu. Toma Akvinski u komentaru Metafizike tako kaže da se

> „slobodnom može nazvati svako umijeće (*ars*) podređeno spoznavanju: ona koje su podređena nekoj koristi koja se postiže radnjom mogu se nazvati sluganskim (*artes serviles*).[617]“

John Henry Newman izražava to ovako:

---

[613] Aristotel, *Metafizika* 980 b 20, str. 3; Konrad Paul Liessmann, *Teorija neobrazovanosti*, str. 53.
[614] Aristotel, *Metafizika* 982 b 25, str. 8.
[615] Aristotel, *Metafizika* 1072a – 1076a, str. 331-347.
[616] Usp. Bruno Ćurko, Ivana Kragić, „Igra – put k multidimenzioniranom mišljenju“, Filozofska istraživanja 29 (2/2009) str. 304.
[617] Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Metaphysics* I, 3, u: Josef Pieper, *Leisure the Basis of Culture*, str. 41.

> "Dobro znam da se znanje može rastvoriti u umijeće, i izrasti u mehanički proces i opipljivi plod; no može se pozvati na Um (*Reason*) koji ga je izumio (*informed*), i rastvoriti se u Filozofiju. Jer u prvom slučaju naziva se "korisno znanje", a u drugom "slobodno znanje".[618]

Dovedeno do krajnjih posljedaka, kako Pieper zaključuje, obrazovanje u akademskom smislu (*Bildung*) znači „filozofsko obrazovanje", u protivnom ne znači ništa. U totalnom svijetu korisnog rada ne može biti mjesta za „slobodno istraživanje".[619] To, naravno, ne isključuje *korisnost* čovjeka obrazovanog u dokolici za zajednicu, naprotiv, istinsko ju obrazovanje omogućuje. Možemo zaključiti: čovjek se ne može zadovoljiti time da bude *samo* radnik, samo funkcioner. Svrha je obrazovanja *čovjek* tj. sloboda – ali ne tek sloboda izbora, nego sloboda kao vedra *jasnoća* duha koja je ujedno orijentacija. To je najbolje uobličio Hegel:

> "Ne ona takozvana korisna tvar, ona osjetna objektivna stvarnost kakva neposredno pripada u djetetov način predočavanja, već samo duhovni sadržaj koji ima vrijednost i interes u i za sebe samog jača dušu i dobavlja ovaj neovisni stav, ovu supstancijalnu unutarnjost koja je majka prisebnosti duha, razboritosti, prezencije i buđenja duha; od duše koja odrasta na njemu on stvara jezgu samostalne vrijednosti, apsolutne svrhe koje tek sačinjava uporabljivost za sve i kojega je značajno zasađivati u svakom stanju."[620]

Suvremeni tehnoznanstveni sustav poduke i obuke, koji se maskira kao obrazovanje, pokazuje dvije tendencije; reducirati na čovjeka na neljudsku životinju ili postvariti ga kao stroj[621]. U prvome slučaju, učenje služi zadovoljavanju materijalnih potreba čiji spektar neprestano raste, a duhovne potrebe svode se na odmor od rada kao zabava. U drugom slučaju, učenje služi usvršavanju tehničke učinkovitosti pri čemu se balast „beskorisnog" obrazovanja uništava. Učenik i odgajanik u tom slučaju nije subjekt nego objekt osposobljavanja. Čovjek se, međutim, tomu ipak opire. Osim navedenih dokoličarskih vidova obrazovanja – kao misaonog promatranja, kontemplacije, prisebnosti i blaženog slavljenja – ima još nekoliko važnih vidova u koje nismo podrobnije ulazili: igra i ljubav. Čovjek je istinski slobodan kada se igra; igra ima karakter učenja[622]. S druge strane, niz mislilaca poput Platona, Spinoze i Schelera naglašava da spoznaja ima volitivni karakter ljubavne čežnje: spoznaja je voljenje u kojem se ljubitelj sjedinjuje s ljubljenim; da bi se nešto spoznalo, ono

---

[618] Prijevod je naš.
[619] *Isto*, str. 41-43.
[620] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Govor za kraj školske godine*, 29. 9. 1809., u: Konrad Paul Liessmann, *Budućnost dolazi! Krivulje obrazovanja*, str. 114.

[621] Günther Anders, *Antiquirtheit des Menschen*, Verlag C.H. Beck, München 1961.
[622] Bruno Ćurko, Ivana Kragić, „Igra – put k multidimenzioniranom mišljenju", Filozofska istraživanja 29 (2/2009) str. 303-310.

se mora voljeti[623]. Također, obrazovanje nije puka procedura nego odnos između obrazujućega i obrazovatelja u kojem ono obrazovljivo čovjeka biva vođeno.[624] To su sve važni uvidi za izgradnju integrativnog, bioetički senzibilizirajućeg obrazovanja koje osim intelektualnog i racionalnog uključuje i afektivni vid.

III.5 Informiranje, obrazovanje i sloboda

Kao što se pokazalo, obrazovni je ideal sloboda. Pa ipak, na kraju svoje temeljite studije K. P. Liessmann konstatira da

> "umjesto prema društvu znanja, ubrzano hrlimo prema društvu kontrole. Prepuštanje odluka o obrazovnom sektoru agencijama za rangiranje obrazovnih institucija i, općenito, međunarodnim ekonomskim akterima, stavlja prostor obrazovanja u situaciju u kojoj su sve promjene nužne te se čovjek pred njima osjeća kao onaj koji "nema izbora".[625]

Stoji li ta postavka i zašto? Jedna je od pretpostavki obrazovanja i informiranje. Postmoderno medijsko društvo sebe razumije kao "transparentno": sve se informacije brzo objelodanjuju i svima su načelno dostupne[626]. Ta činjenica, kako smo vidjeli, mislioce dovodi do različitih zaključaka. Lyotard je načelno optimističan jer igrivost jezičnih igara razumije kao slobodu, iako upozorava na problem pravednosti kada novac i moć određuju što je znanje. Vattimo u transparentnosti digitalnog svijeta vidi slobodu informiranja, kritike i izgradnje identiteta. U kontekstu rasprave o odgoju i obrazovanju, često se ističe kako je računalo prvorazredan alat za učenje s mrežom koja nudi obilje podataka. Međutim, ozbiljna ograničenja demokratizacije informiranja kao slobode donosi upravo tehnička optimizacija samog pretraživanja podataka; od prosinca 2009. naveći pretraživači uvode *personalizaciju*. Otada osobna povijest pretraživanja generira algoritam koji potom filtrira podatke, pri narednim pretraživanjima, dajući prednost onima koji su bliski dosadašnjim, koji bi pretražitelju "mogli biti od interesa". Ne ulazeći u pitanje golemog profita industrije informacija koja motivira ovu inovaciju, važno je razmotriti posljedice za širinu informiranja. Naime, u digitalnom društvu, pojedinci ograničenjem informacija koje im bivaju vidljive završavaju u svojevrsnoj informacijskoj izolaciji koje Eli Pariser naziva "filter-mjehurom" a drugi "sobom jeke":

---

[623] Usp. Max Scheler, *Položaj čovjeka u kozmosu; Čovjek i povijest*, Veselin Masleša. Svjetlost, Sarajevo 1987.

[625] Konrad Paul Liessmann, *Teorija neobrazovanosti*, str. 148.

[626] Wikileaks je, otkrivši 2010. tajne dokumente američke vlade, pokazao što doista može značiti „transparentno društvo". Usp. Bruno Ćurko, Kritičko mišljenje u nastavi filozofije, logike i etike, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2017, str. 161; Jean Baudrillard, *Simulacija i zbilja*, str. 51-55.

> "Otkada je Google personaliziran za sve, pretraživanje pojma "matične stanice" može donijeti dijametralno suprotne rezultate znanstvenicima koji podupiru istraživanje matičnih stanica i aktivistima koji im se protive. "Dokaz klimatskih promjena" može pokazati različite rezultate aktivistima zaštite okoliša i rukovoditelju naftne kompanije. (…) Filter-mjehur nije tek odraz vašeg identiteta. On ilustrira i koji su vam izbori na raspolaganju. (…) Prikazujući neke mogućnosti i blokirajući ostale, filter-mjehur ima utjecaj na vaše odluke. I povratno, suoblikuje osobu kojom postajete. (…) Personalizacija zahtijeva teoriju osobe – koji su djelići podataka najvažniji za određivanje tko je netko – a najveći igrači na mreži imaju različite načine da to učine."[627]

To znači i da je znanje o nekoj temi sakupljeno pretraživanjem *privremeno*, te da algoritmi "umjetne inteligencije" suoblikuju ljudsko znanje koje postaje šire, ali krhkije[628]. Osim trgovanja osobnim podatcima, filter-mjehur donosi i druge probleme: centrifugalnom silom sužava naše iskustvo, nisu nam poznati kriteriji po kojima se sadržaji filtriraju te je teško provjeriti jesu li istiniti i nepristrani, a nismo ni odabrali filtre.[629] Pri stjecanju znanja u digitalnom društvu tako se pojavljuje opasnost na koju je ukazao Günther Anders – prvotne namjere tehnike izvrću se u njezinu suprotnost[630], što podsjeća na paradoks koji je primijetio Horkheimer: ograničavanje slobode u ima slobode.

Obrazovanje je u bitnome postajanje slobodnim. Međutim, ako se odgojno-obrazovni sustav razumije kao instrumentalan, školske ustanove nisu "istinske obrazovne ustanove" nego "ustanove životne nužde"[631] koje mogućnost slobode stavljaju u pitanje. Instrumentalni odnos prema znanju upravo ukida slobodu, uklanjajući širinu pogleda. To je posebno razvidno u krizi sveučilišta, o čemu ćemo temeljito govoriti u narednim poslavljima. Omasovljenjem sveučilišta obrazovanje se sužava, specijalizira I, ispražnjeno od značenja *Bildunga* ne oblikuje osobu u slobodno biće;

> "Visoka škola, sveučiliste, odgaja stručnjaka. S povećanjem znanja povećava se specijalizacija te nužno njom prouzročeno postvarenje odnosa čovjeka spram čovjeka. Još na prijelomu stoljeća uspijevao je onaj koji je intenzivno studirao ne samo da ima pregled nad cjelokupnim područjem kojega je izabrao kao poziv, nego nad susjednim područjima, štoviše nad ponekom disciplinom iz stranih fakulteta.[632]"

---

[627] Eli Pariser, *The Filter Bubble; what the Internet is hiding from you*, Penguin Books, 2011, str. 3; 113. Prijevod je naš.
[628] Anna Lydia Svalastog, Joachim Allgeier, Srećko Gajović, *Navigating Knowledge Landscapes in the digital society: a look back and visions for the future*, Croatian medical Journal, 2018 Oct; 59(5): 274–278.
[629] Eli Pariser, *The Filter Bubble; what the Internet is hiding from you*, Penguin Books, 2011, str. 9-10. Usp. A. L. Svalastog, J. Allgeier, S. Gajović, *Navigating Knowledge Landscapes in the digital society: a look back and visions for the future*, Croatian medical Journal, 2018 Oct; 59(5): 274–278.
[630] Usp. Günther Anders, *Antiquirtheit des Menschen*, Verlag C. H. Beck, München 1961, str. 235-307.
[631] Friedrich Nietzsche, *O budućnosti naših obrazovnih ustanova*, u: Branko Despot, *Ideja univerziteta*, str. 321.
[632] Max Horkheimer, *Kritika instrumentalnoga uma*, str. 274.

Nestanak slobode povezan je s funkcionalizacijom jer se znanje doživljava isključivo tehnički i ekonomski, kao *uporabivo* znanje. Akademski građanin promatra se kao visokokvalificiran, a to znači usko specijalizirani radnik, koji će uspješno pronaći nišu na dinamičnom tržištu čijem je razvoju vrhovni cilj rast bruto društvenoga proizvoda.

> "Da bi se proširila sloboda izbora budućega klijenta, štoviše da bi se iznova rodila, neće preostati ništa drugo nego da se potomstvo usmjeri na najperspektivnije predmete, studij da se dalekosežno regulira, sve više i više da se koncentrira na jednom izabranu disciplinu i njezine pomoćne grane, da se zastranjenja više ne dopuste, ograniči se broj semestara, *da se opće obrazovanje jos više zapostavi.*"[633]

Međutim, nemoguće je u trenutku stjecanja znanja procijeniti koje je znanje doista korisno. Zato pretvaranjem suvremene škole u mjesto performativnosti štetuje i funkcionalnost obrazovanja; u mnogo slučajeva osoba se obučava za zanimanja koja još ne postoje.[634]

60-ih godina 20. stoljeća, prilikom javnih prosvjeda studenata, Matthew Lipman utvrdio je problem; studentima nedostaju ključne kompetencije, kritičko mišljenje i jasno, logično artikuliranje misli. Lipman u tome nije bio usamljen; u SAD-u je uskoro pokrenut Pokret kritičkoga mišljenja, čiji glavni postulate još uvijek vrijede. Glavna je postavka pokreta da u informatičkom dobu činjenično znanje nije toliko važno koliko proceduralno i orijentacijsko – učiti kako učiti, kritički promišljati, vrednovati sadržaje i dobro prosuđivati[635]. Informacije brzo zastarijevaju i one se uvijek mogu saznati. Mišljenje se ne može naučiti nego tek razvijati kao potencijal. Postavka je točna, ali skriva zamku: bez zapamćivanja činjenica ne može se razviti puni kognitivni potencijal, a i kritičko mišljenje pretpostavlja poznavanje relevantnih činjenica. Mišljenje je zahtjevno jer pretpostavlja cjelinu, povezivanje, produbljivanje shvaćanja koje je "obuhvaćanje" i zahvaćanje, postavljanje svrha. Instrumentalni razum, međutim, operira s činjenicama i procedurama, ali ne *obuhvaća* cjelinu koja je mreža odnosa. Time i školovanje, kao i ostale djelatnosti, ne može izići iz besciljnosti, nego uspostavlja kontrolu koja služi perpetuiranju sustava sa sve boljim performansama:

> "Ako se um proglašava nesposobnim odrediti krajnje ciljeve života i mora se zadovoljiti na puko oruđe svega s čime se susreće, jedini njegov cilj koji mu preostaje naprosto je nastavljanje njegove usmjerujuće djelatnosti.[636]"

[633] *Isto*, str. 273.
[634] Konrad Paul Liessmann, *Teorija neobrazovanosti*, str. 25.
[635] Matthew Lipman, *Thinking in Education*, str. 28-63.
[636] Max Horkheimer, *Kritika instrumentalnoga uma*, str. 67.

III.6 Kriza osnovnog i srednjeg obrazovanja

Bilo formalno bilo neformalno, svaki oblik organiziranog odgojno-obrazovnog procesa možemo nazvati školom. Podsjetili smo da "škola" označava dokolicu iz koje su niknule i filozofija i prirodna znanost, zahvaljujući slobodnom vremenu koje je omogućilo nuždom neopterećeno promatranje i promišljanje. Ono nije bilo potaknuto nadom u praktičnu korisnost otkrića, nego znatiželjom mislioca-istraživača. Pretpostavka toga procesa je radost, užitak u procesu spoznavanja.[637] U tom je smislu točna teza Josefa Piepera da je *dokolica temelj kulture*.[638] U suvremeno doba obrazovni sustav progresivno gubi vezu s idejom posvećivanja učenju i istraživanju kao kreativnoj, uživalačkoj dokolici – povlastici onih koji ne moraju posvetiti cijeli dan fizičkom radu.[639] To znači da se suvremena škola predstavlja tek kao sredstvo stjecanja kvalifikacije za rad, a morala bi čuvati svoju unutaršnju bit: *slobodno vrijeme* koje je povlastica *slobodnih osoba*. Instrumentalni razum to konstantno poriče. To je osobito razvidno pozivanjem na rezultate PISA testova kao vrhovno mjerilo kvalitete obrazovanja, dok se u dotičnim testovima npr. primjerice čitalačke pismenosti radi o čitanju kao selektivnom traženju informacija u tekstu s ciljem obavljanja nekog posla, a ne o razumijevanju sadržaja i njegovom smještanju u kontekst. Kompetencija razumijevanja teksta na razini informacije potrebna je vješina, ali ona ne može biti jedinim kriterijem kvalitete nastave jezika neke zemlje.[640] S druge strane, zasićenost informativnim sadržajem kao gomilom za čije promišljanje i analizu nema vremena pokazuje se kao druga krajnost osnovnog i srednjeg obrazovanja. Kako dobro upozorava Bruno Ćurko na početku svoje studije o kritičkom mišljenju, cilj podučavanja trebao bi biti spoznaja kriterija prepoznavanja relevantnih informacija u instrumentalnom ili orijentacijskom smislu.[641] Time se nadovezuje na tradiciju koja zahtijeva rasterećenje sadržaja, u korist poučavanja radi mišljenja.[642] Međutim, u njegovoj je analizi prisutna pragmatistička tradicija koja kritičko mišljenje razumije kao sredstvo za što bolje performativno snalaženje u svijetu oblikovanom tehnotržišnim razumijevanjem dobra. Moramo stoga primjetiti da i u njoj prisutan redukcionizam koji školu vidi kao misaono-

---

[637] Za to je najbolji primjer Descartes, "rodonačelnik instrumentalne racionalnosti", koji je bio velik i predan dokoličar-istraživač te je to odabrao kao svoj životni poziv; "Kao završetak ovog morala odlučio sam proučiti različna zanimanja koja ljudi imaju na ovom svijetu da pokušam izabrati najbolje. Ne da bih htio išta kazati o zanimanjima drugih ljudi, mislio sam da ne mogu učiniti ništa bolje nego da i dalje zadržim ono koje sam imao, tj. da posvetim čitav svoj život usavršavanju svojeg uma i da napredujem koliko je u mojoj moći u spoznaju istine služeći se metodom koju sam sebi bio odredio." Rene Descartes, *Rasprava o metodi*, str. 47.

[638] Josef Pieper, *Leisure, the Basis of Culture*, St. Augustine Press, Indiana 1998, str. 43-55.

[639] Ovim se nikako ne želi umanjiti vrijednost fizičkoga rada. On je komplementaran mišljenju, njegova je pretpostavka i mogući plod. Smatramo da je potrebno provesti revalorizaciju manualnoga rada.

[641] Bruno Ćurko, *Kritičko mišljenje u nastavi filozofije, logike i etike*, str. 9.

[642] Matthew Lipman, *Thinking in education*, str. 18-27.

istraživački centar koji je kvalitetan ukoliko obučava spretne rješavatelje problema – onih problema koje instrumentalni razum procijeni kao vrijedne rješavanja. Europska tradicija reformne pedagogije, međutim, uvijek je uporno isticala kako je svrha škole uspostaviti "izvornu ljudskost" te je učiniti dostupnom svima u smislu ne samo jačanja kompetencija, nego oslobađanja čovjeka za vrlinu, što onda povratno obogaćuje i zajednicu.[643] Nije se stoga naodmet ponovo se udubiti u misao F. Nietzschea o temeljnoj zadaći škole: strogo mišljenje, računajući da će ljudska narav kasnije "olabaviti" suhu racionalnost. To možemo interpretirati u smislu da se osim kritičkom mišljenju pridružuje senzibilitet, skrbnost, kreativnost, odnosno priznaje im se kognitivna važnost.

> „Škola nema važnijeg zadatka od poučavanja strogog mišljenja, opreznog suđenja, konsekventnog zaključivanja: zbog toga se mora okrenuti od svih svari koje nisu prikladne za ove operacije. (…) Pa ona može računati na to da će ljudska nejasnoća, naviknutost i potreba ipak kasnije iznova smanjiti napetost luka suviše krutog mišljenja.“[644]

Svako razmatranje osnovnoškolskog i srednjoškolskog odgoja i obrazovanja moralo bi imati ovo na umu.

III.7 Misliti perpetuirajuću reformu

Izvorno je značenje reforme "preinaka radi poboljšanja ili modernizacije"[645], no u pedagogiji i filozofiji odgoja reforma najčešće je označavala vraćanje izvornoj bîti koju je praksa iznevjerila. Tako je i reformna pedagogija 19. stoljeća nošena idejom povratka izvornosti dječjeg življenja, jedinstvu učenja i života[646]. Tek u drugoj polovini 20. stoljeća reforma počinje označavati preobrazbu u smjeru budućnosti, preobliku odnosno promjenu svrhe.[647] Reforme obrazovanja na Zapadu postale su osobito česte od 60-ih godina nadalje, a današnje su reforme – pa i netom uvedena u hrvatska kurikulna reforma – nošene idejom uporabivosti znanja i mjerljivosti ishoda radi fleksibilnosti na dinamičnom tržištu[648]. Privukla nam je pažnju opaska P. K. Liessmanna da nijedna obrazovna reforma u posljednjih petnaestak godina nije provedena jer ju je zamijenila druga reforma[649]. U

---

[643] V. poglavlje o J. H. Pestalozziju u Albert Reble, *Geschichte der Pädagogik*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1951, str. 194-203.
[644] V. http://www.oecd.org/pisa/test/PISA-2018-Released-New-REA-Items.pdf. Pristup: 7. Listopada 2019. Usp. Konrad Paul Liessman, *Teorija neobrazovanosti*, str. 55.

[645] Usp. Konrad Paul Liessmann, *Teorija neobrazovanosti*, 138-139. Lat. *reformare* = probraziti, preinačiti. http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=52217. Pristup: 1. rujna 2019,
[646] Albert Reble, *Geschichte der Pädagogik*, str. 77-78.
[647] Usp. Paul Konrad Liessmann, *Teorija neobrazovanosti, str. 138-139.*
[648] Liessmann smatra da su stalne reforme obrazovnog sustava posljedica razočaranja obrazovanjem koje ne može ispuniti pretjerana soteriološka očekivanja da usreći i sve pojedince koji u njemu sujeluju i cijelo društvo. Usp. Konrad Paul Liessmann, *Obrazovanje kao izazov*, str. 23-30.
[649] *Isto,*139.

odgovorima na najčešće postavljana pitanja o kurikulnoj reformi, na stranici hrvatskoga Ministarstva znanosti i obrazovanja dostupan je i odgovor na pitanje "Što ako reforma ne uspije?" čiji početak glasi: "Pokretanje reformskih promjena je uspjeh sam po sebi…[650]". Ovaj je tautološki odgovor na tragu Liessmannova zaključka da suvremeno društvo, opsjednuto budućnošću, pokazuje tendenciju automatski reformu smatrati napretkom, a ne-reformu promašajem; prioritet je hitnoća reforme, a ne smislenost njezinih zahvata.[651] Možemo uočiti da su, na razini programskih dokumenata, sve reforme u RH u posljednjih petnaestak godina u mnogome slične – *rasterećenje* u vidu smanjivanja obveznih sadržaja i više izbornosti, veća autonomija nastavnika i učenika, suodnos među predmetima, učenje za kritičko mišljenje, orijentiranost prema ključnih osam vješina koje je 2006. definirala Europska unija[652]. Međutim, pojedinu bi reformu brzo zamijenila druga. Kao argument za reformu redovito se navodi loš uspjeh na rang-ljestvici PISA istraživanja ili testova koji služe za rangiranje sveučilišta, a da se pritom ne postavlja pitanje jesu li takvi testovi doista odgovarajuće mjerilo kvalitete obrazovnog sustava, budući da ispituju funkcionalno znanje u ekonomskim terminima te je li to znanje doista upotrebljivo.[653]

Nije dakle problematična reforma kao zaokret orijentacije u pedagogiji, povijesno ažuriranje sadržaja i ciljeva ili promjena metoda poučavanja, težnja za usklađivanjem obrazovnog sustava sa stvarnim tržištem rada, nego perpetuirajuća reforma radi sebe same koja postaje obrazovna ideologija.[654] Odgoj i obrazovanje podrazumijevaju odnos u kojem su učenik i učitelj subjekti u dijalogu, a ne objekti ekonomskog stroja koji diktira promjene[655]. Jedina je istinska reforma ona koja zahvaća znanje na integrativan način – kao mišljenje koje integrira činjenice, vještine i vrline čije se kvalitativno vrednovanje ne može uvijek izvesti iz kvantifikacije. Možemo zaključiti da je Zvonimir Komar u pravu kada primjećuje:

---

[650] https://skolazazivot.hr/sve-sto-ste-zeljeli-znati-o-skoli-za-zivot-23-8-2019/, pristupljeno 10. studenoga 2019.

[651] Paul Konrad Liessmann, *Budućnost dolazi! O sekulariziranim očekivanjima spasenja i razočaranju u vezi s tim*, str. 31; *Teorija neobrazovanosti*, str. 137-149.

[652] http://www.ibe.unesco.org/en/glossary-curriculum-terminology/k/key-competencescompetencies-or-skills, pristupljeno 10. studenoga 2019.

[653] PISA je OECD-ov instrument rangiranja država, kojima se EU rukovodi pri procjeni kvalitete obrazovanosti svojih građana. Iza strukturnih reformi potaknuti PISA istraživanjima stoje MMF i Svjetska banka. https://ec.europa.eu/education/policies/school/key-competences-and-basic-skills_en. Pristup: 22. listopada 2019. V. također: Zvonimir Komar, *Teorija pedagogije s obzirom na pojam svrhe*, str. 46.

[654] "Duh reforme nadomješta sve druge političke programe, pa tako nadomješta i moral. Još se samo radi o tome da se pokaže hrabrost za reforme. Krepostan je danas onaj tko signalizira hrabrost za reform, a poročan je onaj tko uskraćuje reforme. Reforma je dobro, blokada je zlo, a svijet se dijeli na prijatelje i neprijatelje reforme. (…) Ako se mora u svakom pojedinom slučaju dokazivati treba li uopće reformirati, tea ko treba, kako treba reformirati, bilo bi doista previse. Reforma se stalno čini nužnom jer su reforme uvijek nužne."[654] Konrad Paul Liessmann, *Teorija neobrazovanosti*, str. 140.

[655] Usp. Prema Schellingu, bit obrazovanja odnos je između profesora i studenta. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Predavanja o metodi akademijskoga studija*, u: Branko Despot, *Ideja univerziteta*, str. 151. Vidi također: Konrad Paul Liessmann, *Teorija neobrazovanosti*, str. 99.

> "No, onome tko prepoznaje pojam odgoja i obrazovanja jasno je da su i suvremeni odgojno-obrazovni sustav i suvremeni „pojmovi" odgoja i obrazovanja, kao i sve „reforme" i „krize" nešto što nema nikakve veze sa odgojem i obrazovanjem, već sa optimizacijom učinkovitosti modernih društava u ovom sektoru. Istinska „reforma", a radi svevremene pri-mjerenosti, sada više ne pukom sadašnjem vremenu, već pojmu, jest ona koja bi se poduzela u odnosu spram ideje odgoja i ideje obrazovanja[656]."

Reforma bez svrhe, reforma u ime napretka koji je shvaćen kao promjena vrijedna *po sebi* i kao dostizanje budućnosti koja još nije došla, pokazuje se posebnim oblikom neslobode.

III.8 Što je znanje? Mit o činjenicama i kritičkome mišljenju

Kao što je do sada argumentirano, memoriranje mnoštva činjenica nije znanje. I neakademska i akademska rasprava o obrazovanju redovito ističu preopterećenost nepotrebnim činjenicama, nauštrb kritičkog mišljenja i rješavanja problema. Naglašava se da činjenično znanje brzo zastarjeva, te da, pogotovo u suvremeno doba mrežne dostupnosti činjenica "jedinim klikom miša" zapamćivanje činjenica nema smisla, te da bi umjesto činjenica trebalo poučavati kritičko mišljenje[657]. To je ujedno i jedan od glavnih ciljeva trenutne kurikulne reforme; rasterećenje od sadržaja. Takvog je stajališta bio i Matthew Lipman, osnivač filozofije za djecu, komentirajući raspravu o krizi američkog obrazovanja 80-ih godina 20. st.:

> Njihova pritužba (konzervativaca, op. M. K.) bila je, u srži, da Amerikancima njihov obrazovni sustav loše služi, jer kada iz njega izađu, znaju malo ili ništa što bi bilo vrijedno znati. Posljedično, zaključili su, cijeli je školski sustav u krizi. (…) Pozadinska pretpostavka i branitelja i kritičara školstva bila je da je svrha obrazovanja usaditi znanje. Pritom je uzeto zdravo za gotovo da postoje područja znanja i da se ona mogu sažeti i prenijeti učenicima. (…) Ljudi su počeli govoriti o poučavanju radi mišljenja (*teaching for thinking*). Ispočetka, mnogi od njih smatrali su takvo poučavanje nečim u službi poučavanja znanja (*teaching for learning*). Međutim, pojavili su se neki poput Lauren Resnick, koji su smatrali mišljenje srcem obrazovnog pothvata, čak i ako nisu bili voljli pridati učenju (*learning*) manje važnu ulogu.[658]

Kritika obrazovanja kao pukog "prenošenja" znanja sasvim je na mjestu. Međutim, odnos između stjecanja znanja i mišljenja nije kontraran, nego komplementaran. U radu se detaljnije bavimo kritičkim mišljenjem; u ovom dijelu tek ćemo istaknuti da ono nije moguće bez činjenica. Mišljenje je moguće vježbati tek na određenome sadržaju; ono se sastoji od premisa koje zahtijevaju temeljito

[656] Zvonimir Komar, *Teorija pedagogije s obzirom na pojam svrhe*, str. 7.
[657] Bruno Ćurko, *Kritičko mišljenje u nastavi filozofije, logike i etike*, str. 9-11.
[658] Matthew Lipman, *Thinking in Education*, str. 29-31.

činjenično znanje[659]. Ne samo filozofi, nego i neuroznanstvenici upozoravaju da je u mnoštvu dehijerarhiziranih, digitalno dostupnih činjenica moguće pronaći relevantne tek *ako se unaprijed zna što se traži*, odnosno ako je jasna ideja cilja portage, što zahtijeva predznanje.[660] Javno ohrabreno zanemarivanje poznavanja i vjerodostojnosti činjenica vodi do diskurza u kojem svatko ima pravo na vlastito mnijenje, ali "nitko više ništa ne zna".[661] To doprinosi iskrivljenoj uporabi (raz)uma utemeljenog na mijenju, sofističkoj *doxa*, koja je suprotna znanju, *episteme*, koje objektivno važi i utemeljuje orijentacijsko znanje[662].

Naravno, vječno je aktualno pitanje *koje* bi činjenice trebalo upamtiti tj. prema kojem kriteriju odlučiti o tome, što nas opet vraća na filozofijsko pitanje o svrsi obrazovanja. Taj uvijek aktualan načelni problem ustanovio je već John Henry Newman: bezglavo učenje mnoštva činjenica ne vodi k znanju, u tom je smislu potrebno rasterećenje. Međutim, kritičko mišljenje itekako zahtijeva poznavanje činjenica[663].

Cjelokupni obrazovno-odgojni projekt M. Lipmana utemeljen je na kritici obrazovnog sustava obrazovanja koje je usredotočeno na sadržaj (*content-based*) i prenošenju sadržaja; umjesto toga, predlaže sustav koji bi bilo usredotočen na mišljenje (*thinking-based*)[664]. No, tu postavku ne treba shvatiti simplicistički. Promišljenost (*reasonableness*) i dobra prosudba (*good judgement*) nisu tek *puki* proces ili metoda, nego zahtijevaju usredotočenost na sadržaj. Lipman zato upozorava kako se mora priznati da je sadržaj neophodan za pospješivanje dobre prosudbe.[665] Sadržaj ima mjesto jednako metodi, ni više ni niže. Više mislilaca slično upozorava da je ovladavanje relevantnim sadržajem nužno kao građa za kritičko mišljenje[666]. Suvremeni trend, međutim, potiče poročni krug apsurda; učitelje se poučava kako učiti učenike kako učiti. *Što* učenja polako uzmiče.

> „Zahtjev za učenjem učenja nalik je prijedlogu da se kuha bez začina. Pojam učenja uvijek predmnijeva stanovito nešto. To nešto sada, međutim, nije povezano ni s jednom idejom obrazovanja, nego se kao trajno prazno mjesto drži otvorenim za zahtjeve tržišta koji se brzo mijenjaju, za zahtjeve moda i strojeva. (…) Cjeloživotno učenje još uvijek je premalo. Ono o čemu se radi jest: učitelji uče kako se uči poučavati cjeloživotnom učenju. Takva

[659] Konrad Paul Liessmann, *Teorija neobrazovanosti*, str. 30.
[660] Manfred Spitzer, *Digitalna demencija: kako mi i naša djeca silazimo s uma*, Ljevak, Zagreb 2018, str. 125-150.
[661] Konrad Paul Liessmann, *Teorija neobrazovanosti*, str. 43.
[662] Ante Čović, „Integrativna bioetika i problem istine", *Arhe* 6 (12/ 2009), str. 191.
[663] John Henry Newman, *Idea of University*, Discourse III, str. 46-48, Newman Reader, 2001. http://www.newmanreader.org/works/idea/discourse3.html. Pristupljeno 5. rujna, 2019. Upravo to utvrđuje i Matthew Lipman u: *Thinking in Education*, str. 48.
[664] Matthew Lipman, *Thinking in Education*, str. 12-27.
[665] *Isto*, str. 48.
[666] Edgar Morin, *Odgoj za budućnost. Sedam temeljnih spoznaja nužnih u odgoju za budućnost*, str. 53-67. Zvonimir Komar, *Teorija pedagogije s obzirom na pojam svrhe*, str. 39-40; Konrad Paul Liessmann, *Teorija neobrazovanosti*, str. 30-33.

ideologija čistog praznog pokreta učenja također je izraz temeljne nesposobnosti da se još uopće može navesti što bi se zapravo trebalo učiti“[667].

Trend ispražnjenja sadržaja trebalo bi nadomjestiti stavljanjem sadržaja i mišljenja u ispravan odnos. Također, u važnoj dilemi – treba li multidimenzionalno mišljenje uvježbavati unutar disciplina tj. predmeta ili kao samostalnu disciplinu tj. školski predmet, Lipman naglašava da za koju se god mogućnost odlučili – „nema poučavanja izvan disciplina“. Povijesti odgovara povjesničko kritičko mišljenje, biologiji biologijsko a matematici matematičko. To znači, primjerice, u nastavi povijesti ne opremiti učenike samo činjenicama i temeljima domoljublja, nego *unaprijediti njihovu povjesničku prosudbu*.[668]

III.9 Misliti “STEM- revoluciju”

STEM (eng. *znanost, tehnologija, inženjerstvo* i *matematika*) termin je koji označava ključne znanosti Treće industrijske revolucije[669]. Ideja STEM-obrazovanja program je transformacije obrazovanja u doba brzog razvoja tehnike. Odnosi se na područje prirodnih znanosti čije bi sastavnice trebalo učiti zajedno, s naglaskom na praktično učenje (*learning by doing*), što najčešće podrazumijeva projektnu nastavu. Cilj je primjena naučenog na konkretne, aktualne probleme, s najčešćim naglaskom na ekonomsku iskoristivost rješenja. Zato su poželjne vještine na koje takva poduka cilja i tzv. tvrde vještine (*hard skills*) tj. tehničke vještine koje su poučive (pisanje eseja, programiranje itd.) i tzv. meke vještine (*soft skills*) koje su dio osobnosti, ali su ipak do određene mjere poučive (timski rad, komunikacija u skupini, vodstvo, kreativnost, radna etika itd.) O objema skupinama vještina govori se kao poželjnim ishodima koji će pojedincu osigurati uspjeh u karijeri, a društvu ekonomski prosperitet[670]. I akademski i neakademski radovi koji govore o preobrazbi obrazovnog sustava koju treba provesti u vidu zajedičkog razvoja ovih vještina, s naglaskom na *STEM* područje, kao najvrjedniju *osobinu* (jer teško da ju možemo nazvati tek vještinom) koju treba razviti podukom imenuju inovativnost. Tako hrvatski stručnjaci za menadžment znanja D. Korkut i R. Kopal u priručniku o tehnikama razvijanja divergentnog tj. kreativnog mišljenja kažu:

> “…hrvatske tvrtke imaju puno mogućnosti za razvoj vlastitih inovacijskih kapaciteta, procesa i strategije ako počnu sustavno pristupati razvoju ideja i inovacija te ako shvate da apsolutna spontanost

[667] *Isto*, str. 30-31.
[668] Matthew Lipman, *Thinking in Education*, str. 48.
[669] Jeremy Rifkin govori pod Trećom industrijskoj revolucijom smatra eru obnovljive energije i komunikacijske tehnike koja je na pomolu. Usp. Jeremy Rifkin, *The Third Industrial Revolution; How Lateral Power is Transforming Energy, the Economy and the World*, Palgrave MacMillan, 2011.
[670]Aleksandar Pavlović, Vjeran Bušelić, “Emocionalna inteligencija i meke vještine kroz obrazovanje i poslovnu karijeru”, *Polytechnic & Design* 7 (2/ 2019), str. 91.

ne stvara kvalitetne mehanizma za razvoj inovacijskog kapaciteta. Inovativnost mora postati prioritet ne samo na papiru, već mora biti prožeta kroza strategiju, cijelu organizaciju i sve procese, kao temelj uspješnoga i drugoročnog poslovanja. (…) Da bi tvrtke bile inovativne, najprije trebaju biti kreativne. A tvrtke su kreativne kada su ljudi kreativni. (…) Prije svega, važno je ponovo naglasiti da je kreativnost vještina. Da bi se mogla razviti, kreativnost mora dobiti odgovarajući prostor u obrazovnom sustavu, ali i u mentalitetu. (…) Danas se često spominje akronim STEM u kontekstu obrazovanja. I to je dobro. Mnogo je razloga zašto je važno poticati STEM predmete i zanimanja. I dobro je da su hrvatski *policy-makeri* odškrinuli vrata prirodnim znanostima i tehnologiji u obrazovanju i zapošljavanju iako, prema mišljenju autora ove knjige, u tumačenju akronima, znanost još uvijek kaska za tehnologijom, kako "marketinški", tako i u posvećenosti važnih čimbenika i struktura."[671]

Autori ovoga navoda u nastavku napominju da bi STEM području stvakako trebalo dodati i "xC&T" što je engleska kratica za "kreativnost i kritičko mišljenje", budući da su to "kišobran vještine za navedena područja."[672] O razumijevanju znanja kao vještine tj. puko istrumentalnog već smo dosta govorili, kao i o iz toga izvirućim fenomenima, pa se ovdje toga nećemo doticati, nego razmotriti razumijevanje statusa STEM područja. U neakademskim se prilozima najčešće, a i u nekim akademskim člancima, pri tematiziranju "STEM-revolucije" najčešće eksplicitno govori o obuci "radne snage"[673]. Govori se o kompleksnom rješavanju problema i strategijama učinkovite komunikacije, s jednim središnjim ciljem: inovacijom *u stvarnom svijetu*.[674] Pritom je prešutna pretpostavka da postati ravnopravan građanin globalnog društva 21. stoljeća znači prilagoditi se tehnotržišnim zahtjevima a smisao obrazovanja vidi se u pripremi učenika za dinamičan svijet, oblikovan tehnikom. Razvoj tehnike neupitan je zakon uz koju ide obećanje slobode: robotizacija će osloboditi čovjekov rad od repetitivnih poslova, dok će se ljudi usmjeriti u one zanimljivije, kreativnije; jedini je problem prespora prilagodba ljudi i nastavnih programa brzoj robotizaciji[675]. Razvijanje vještina kroz interdisciplinarnu "STEM nastavu" dobrodošlo je. Međutim, ono što je sporno (osim odricanja od slobode promišljanja o poželjnosti tehnizacije života) jest razumijevanje obrazovanja kao proizvodnje prilagodljivih inovativnih tehničara – što je razvidno iz članka Garyja

[671] Darija Korkut, Robert Kopal, *Kreativnost 4.0: evolucija i revolucija*, Algebra d.o.o., Visoko učilište Effectus, Zagreb, 2018, str. 7-13.
[672] *Isto*, str. 13.
[673] Usp. Graham Newman, *Beyond Stem/Steam: UK 2020 creative practice and design education for the third industrial revolution. Statement of intent*, 2017. https://www.academia.edu/30905580/Beyond_Stem_Steam_UK_2020_creative_practice_and_design_education_for_the_third_industrial_revolution._Statement_of_intent. Pristupljeno: 20. studenoga 2019.
[674] Kendra H. Oliver, Jonathan D. Ehrman, Christina C. Marasco, "Vigilante Innovation (VIX): case study on the development of student skills through a team-based design process and environment", *International Journal of STEM Education* 6 ,2019, str. 36.
[675] Usp. Gojko Nikolić, „Nove tehnologije donose promjene", *Andragoški glasnik*, 18, (2/ 2014), str. 30-31.

Newmana u kojem se eksplicitno govori kako nam se nadati da će program *proizvesti* polivalentne stručnjake podobne za sveučilišta i indrustriju[676]. U Hrvatskoj o STEM revoluciji pišu uglavnom neakademski izvori, i to s drukčijim značenjem, koje i akademski izvori preuzimaju: pod STEM-revolucijom misli se uvođenje digitalnih tehnologija na ranim stadijima školovanja i svladavanje vještina vezanih uz njihovo korištenje te poticanje djece i mladih na odabir STEM zanimanja, često bez ikakve kritičke svijesti o mogućim pozitivnim i negativnim vidovima takve prakse[677]. K tome, pritom je razvidna implicirana pretpostavka da "STEM obrazovanju" pripada povlašteno mjesto u odnosu na obrazovanje iz drugih područja; nastava koja nije digitalno posredovana i/ili tehnoekonomski primjenjiva svodiva je na drugorazrednu. Idući je korak odbaciti znanje koje jest "STEM", ali nije funkcionalno prema kriterijima instrumentalne racionalnosti. U tom je smislu zanimljiva opaska Billa Readingsa da je krajem 90-ih godina u Kanadi bio veći broj nezaposlenih inženjera fizike nego humanista.[678]

Paradigma koja promiču spomenuti neakademski, a dijelom i akademski diskurzi, slijepa je u svojoj kratkovidnosti. Ona u raspravu ne uključuje činjenicu da je u drugim zemljama, koje nazivamo ekonomski razvijenima, još prije desetak godina došlo do uvida da, budući da je i umjetničko stvaralaštvo područje kreativnog mišljenja, koncept treba proširiti integrirajući "A" (*arts*, umjetnost) u nj; tako se stvara snovi, STE*A*M koncept. Uviđanjem da nema uspjeha bez vještine komunikacije, kratici se uskoro pridružuje i grafem "R" – "ST*R*EAM – čime se navedenim disciplinama pridružuje i "reading and writing" (čitanje i pisanje).[679]

Možemo zaključiti da – čak i unutar paradigme instrumentalne poduke koja nije obrazovanje – nemoguće je odvojiti područje prirodnih i tehničkih znanosti od jezičnih vještina i umjetnosti. Time je integrativan koncept obrazovanja potvrđen kao ukorijenjen u samom umu koji je multidimenzionalan prostor kritičkog, skrbnog, kreativnog i kolaborativnog mišljenja koje, premda

[676] „Studija objavljena u SAD-u (Adobe 2016) prepoznaje kreativnost i tehnologiju kao ključne čimbenike diferencijacije mladih ljudi (četrnaestogodišnjaka do sedamenaestogodišnjaka, koje su mediji prozvali Z generacijom). Budući da je rasprava o STEM/ STEAM obrazovanju naprednija u SAD-u, može se pretpostaviti da će, kada se primjeni u nastavnoj praksi, u poduci interdisciplinarnih umjetničkih vještina, znanosti i tehnike, proizvesti polimatematske stručnjake za umjetnost, znanosti i tehniku, opremljene za visoko obrazovanje i industriju." Gary Newman, *Beyond Stem/Steam: UK 2020 creative practice and design education for the third industrial revolution. Statement of intent*, 2017. Prijevod je naš.

[677] Usp. Marlena Bogdanović, „Nastava dostojna stoljeća u kojem živimo – tableti od 1. razreda osnovne škole", *Napredak – časopis za pedagošku teoriju i praksu* 159 (4/ 2018), str. 451-477.

[678] V. Bill Readings, *Sveučilište u ruševinama*, Meandarmedia, Zagreb 2016, str. 326.

[679] USP. https://ec.europa.eu/research/industrial_technologies/factories-of-the-future_en.html. Pristup: 15. studenoga 2019.

se ne iscrpljuje u drugo-svhovitosti, jedino može osposobiti mlade osobe za rješavanje problema u stvarnom svijetu.

III.10 Misliti digitalizaciju obrazovanja

U radu smo već spomenuli Lyotardove ukaze na izvanštenje znanja, kao i Baurillardove na svekoliku virtualizaciju iskustva. Sveprisutnost pojma digitalne revolucije upućuje na činjenicu da je oblikovanje znanja u suvremenom društvu bitno posredovano mehanizmima umreženog digitalnog prostora pri čemu uporaba umjetne inteligencije u vidu personalizacije pretraživanja utječe na prioritete i dostupnost podataka, a simultanizacija vremena i proširenje prostora utječu na percepciju i interpretaciju iskustva, kao i na odnos prema tjelesnosti[680]. Računalo je izvrstan alat za učenje, smatraju neki autori obrazovnih politika.[681] Međutim, pri tematiziranju edukološko-etičkih tema, pojedini stručnjaci upozoravaju da računalni programi mladoj osobi omogućuju brz uspjeh i nagradu pa izvanračunalni prostor postaje nezanimljiv i težak.[682] Govori se i o fenomenu *dataizma* – novoj soteriologiji gdje se od velikih baza podataka (eng. *big data*) očekuje umrežavanje čovjeka u apsolutni *superum*.[683]

Ovisnost znanja o tehnici i kibernetici odražava se i na školu; stari didaktički trokut (nastavnik – učenik – nastavni sadržaji) biva zamjenjen novim didaktičkim četverokutom (nastavnik – učenik - nastavni sadržaji – tehnika). Stara je škola, do potkraj 19. stoljeća, njegovala didaktički materijalizam i s njim povezan lekcionizam, stjecanje znanja u vidu zapamćivanja i reproduciranja što kompleksnijih sustava činjenica i apstrakcija, što je donekle razumljivo s obzirom na to da je znanje bilo relativno postojano. S ubrzanjem napretka znanosti i tehnologije znanje brzo zastarijeva što samo po sebi upućuje na njegovu relativnost. Stara škola pokazuje se neuspješnom,[684] stoga didaktika 20. stoljeća stavlja funkcionalno područje nastavnih cljeva – razvijanje vještina – uz bok materijalnom i odgojnom. Iz razloga koji smo prethodno naveli, činjenično znanje osobito gubi na težini. Trend je da se kanonska, udžbenička znanja u kurikulima sužavaju iz razloga koje smo obrazložili[685]. Svi se dosada navođeni mislioci slažu se da informacija nije znanje i da je mnoštvo nestrukturiranih, nasumičnih, izoliranih, zapamćenih podataka besmisleno. No isto tako primjećuju da se radikalnom

---

[680] Dina Šimunić, Antun Kerner, Srećko Gajović, „Digital mediators as key enablers of navigation toward health in knowledge landscapes“, *Croatian medical Journal* 59 (4/2018), str. 178-182.
[681] Konrad Paul Liessmann, *Teorija neobrazovanosti*, str. 65.
[682] Darlene Sweetland, Ron Stolberg, *Teaching Kids to Think: Rising Independent, Confident and Thoughtful Children in an Age of Instant Gratification*, Naperville 2015, str. 78-90.
[683] Usp. Yuval N. Harari, *Homo deus. Kratka povijest sutrašnjice*, Fokus komunikacije, Zagreb 2016, str. 385-405.
[684] Vladimir Poljak, Didaktika, Školska knjiga, Zagreb 1991, str. 17-19.
[685] Bill Readings, *Sveučilište u ruševinama*, str. 287.

redukcijom sadržaja dolazi da apsurdne situacije u kojoj znanje nije nešto što čovjek treba imati u sebi, nego svi uče *administrirati* znanje[686].

Razumljivo, budući da je život posredovan digitalnim medijima, što znači virtualizaciju svih misaonih i društvenih iskustava, suvremeni edukološki dokumenti najviših javnih institucija definiraju digitalnu kompetenciju kao jednu od osam ključnih koje obrazovni sustav treba razviti.[687] Drugi je argument, izveden iz prvoga, možda danas najznačajniji, da je digitalna komepetencija ključna na tržištu rada, da bez nje nema ekonomske konkurentnosti. Tako je prema pojmu čitalačke kompetencije uobličen pojam digitalne komepetencije; kao što su čitanje i pisanje temeljne *kulturne tehnike*, tako je i digitalna kompetencija jedna od *kulturnih tehnika* bez koje snalaženje u suvremenoj kulturi nije moguće. To je globalna tendencija i hrvatska obrazovna reforma s ranom digitalizacijom nije iznimka, slijedeći poteze drugih zemalja – primjerice Njemačke gdje Ministarstvo preporučuje prijenosno računalo za svakog učenika[688].

Neosporno je da je poznavanje digitalnih alata legitimna vještina koju treba steći. Međutim, digitalizaciju obrazovanja treba podvrgnuti znanstvenom i filozofskom preispitivanju. Prva je pretpostavka koja leži u pozadini digitalizacije obrazovanja da je služenje digitalnim medijima u svim sferama života napredak jer oslobađa ljude napora funkcionalnosti i povećava učinkovitost, što omogućuje veću produktivnost i posljedično donosi slobodno vrijeme te slobodu informiranja i izgradnje identiteta. Druga je premise koja se na ovu često nadovezuje, služeći kao argument, da je progresivna digitalizacija života nužna i da čini novu relanost *digitalnih urođenika* (eng. *digital natives*)[689]. Uzevši ove pretpostavke, moguća su dva zaključka: da se obrazovni sustav treba prilagoditi tendencijama i uvesti računala s medijskom pedagogijom od prvih razreda osnovne škole ili – da se obrazovni sustav ne treba prilagoditi digitalizaciji nego posredovati znanja i vještine koja djeca i mladi – upravo zato što velik dio vremena provode koristeći digitalne medije na površan način – spontalno ne stječu. Kao i u raspravi o, primjerice, umjetnoj inteligenciji – ističe se da je virtualizacija života *nužna*, ona je budućnost koja je kao svaki eshaton *in nuce* još-ne-i-već-tu; treba joj se prilagoditi ako se hoće preživjeti.[690] Međutim, ako se ustvrdi da je prilagođavanje tehnološkom napretku nužnost koju se mora slijediti da se ne bi izgubila životna utakmica u svijetu oblikovanu tim napretkom – onda se digitalna prilagodba pokazuje pojedincu nametnutnom, i to nečim što je sam

---

686 Usp. i*sto*, str. 309-310.
687
688 V. Manfred Spitzer: *Digitalna demencija. Kako mi i naša djeca silazimo s uma*, Ljevak, Zagreb 2018., str. 265.
689 *Isto*, str.
690 Konrad Paul Liessmann, *Budućnost dolazi! O sekulariziranim očekivanjima spasenja i razočaranju u vezi s tim,* str. 27-58.

čovjek stvorio kao *produžetak* svojih sposobnosti. Postavlja se pitanje slobode; i tehnički napredak i obrazovanje prihvaćaju se s obećanjem slobode. Iskustvo pokazuje da to ne uspijeva; digitalizacija ne dovodi nužno do slobodnijeg i boljeg života. K tome, kako smo pokazali, može se postaviti pitanje umanjuje li personalizacija pretraživanja slobodu, čak i ako je razumijemo kao slobodu informiranja i slobodu izbora. Druga je neuralgična točka utvrđivanje je li rano i/ili ekstanzivno korištenje digitalnih sadržaja doista jednoznačno blagotovorna s obzirom na *svrhu* obrazovanja. Svrha obrazovanja pretpostavlja određeno etičko poimanje ljudskog dobra odnosno dobrog života. U susretu s pitanjem dobroga života, filozofija biva upućena i na prirodne znanosti. Iako nedostaje dovoljan broj metodološki korektih studija, kako je u recentnom radu pokazao Manfred Spitzer, postojeće pokazuju da rana digitalizacija slabi razvoj kognitivnih kapaciteta koji su pretpostavka samostalnog, kritičkog mišljenja i bogatih društvenih odnosa. Nedostatak dubinske obrade podataka, rastući problem pozornosti te dulje i dublje koncentracije na određeni sadržaj poništava navodne dobrobiti *multitaskiranja*. Tako je Južna Koreja 2007., zemlja s najvećim stupnjem digitalizacije, uvela pojam *digitalne dimencije* definirane kao "sve veća nesposobnost da se mentalne sposobnosti koriste i kontroliraju u punom opsegu".[691] Filozofski gledano, smještanje svih odnosa *online* znači ne samo izvanštenje znanja, nego i delegiranje ljudskoga mišljenja (jer ono se sastoji od premisa koje opet ovise o podatcima i kompleksnosti obrade) stroju, iza čega se oblikuje novi mit o umrežavanju i nastanku čovjeka-stroja, a k tome i de-materijalizaciji koja znači *potiranje tjelesnosti*; većina online aktivnosti isključuje intenzivnije i dugotrajnije fizičko kretanje, fizički kontakt i usredotočenost na *sada i ovdje*. Krajnja je posljedica de-realizacija u kojoj realnost postaje mnogo dosadnija i napornija od hiperrealnosti pa mlada osoba nije motivirana angažirati se u njoj.[692]

Što se tiče postavke o računalu kao alatu za učenje, učenje putem digitalnih medija moguće je, ali pretpostavlja temeljito predznanje kako bi se podatci mogli kriterijski odabrati i vrednovati. Također, pokazuje se da su u opadanju najtraženije i najcjenjenije osobine koje uopće *nisu digitalne* – kreativnost i inovativnost, što vjerojatno ima veze s kulturom provođenja mnogo vremena na računalu i digitalizacijom gotovo svih područja djelatnosti.[693]

Vrativši se na dilemu, treba li se škola potpuno prilagoditi digitalnom okuženju, priklanjamo se drugom zaključku; odgojno-obrazovni sustav ne treba potpuno digitalizirati jer nije *dobro* da svekoliko životno iskustvo postane digitalno. Zaključujemo da korištenje informacijsko-

[691] *Isto*, str. 282.
[692] Usp. Manfred Spitzer, *Digitalna demencija*, str. 120-121; Michael Heim, *The Metaphysics of Virtual Reality*, Oxford University Press, New York 1993, str. 109-129.
[693] Darija Korkut, Robert Kopal, *Kreativnost 4.0; revolucija i evolucija*, str. 6-33.

komunikacijske tehnike i poznavanje digitalnih vještina na primjerenoj razini i medijska pedagogija bez sumnje jest legitiman dio obrazovanja, ali da ga se ne smije uvoditi mimo znanstvenih spoznaja[694] i filozofskoga promišljanja. Vjerovanje da će ekstenzivno korištenje digitalnih medija dovesti do većeg znanja i kritičkog mišljenja, zbog navodne demokratizacije obrazovanja i boljeg iskorištavanja ljudskih potencijala, mit je koji lako može poprimiti oblik ideologije.

III.11 Kriza sveučilišta

U kontekstu govora o krizi, jedna je od tema o kojoj autori različitih tradicija dolaze do gotovo istovjetnih zaključaka misao o krizi sveučilišta – ne samo njegova *sadržaja* nego i *usmjerenja* odnosno *svrhe*.[695] Da bi je se razumjelo i primjereno filozofijski odgovorilo na nj, nužno je razumjeti povijesno idejno utemeljenje zapadnoga sveučilišta. Ono je bitno ukorijenjeno u grčkoj ideji dijaloga, istine (*ἀλήθεια*, raskrivenost) kao stvari rasprave koja se dijalektički otkriva između sugovornika. Europskom srednjovjekovnom sveučilištu, nasljedniku monastičkih i katedralnih škola, oblikovanom na opreci između aktivnog života (*artes usuales* tj. korisne vještine) i komtemplativnog života dokolice (*septem artes liberales,* sedam slobodnih vještina) u kojem je filozofski fakultet podređen trima višim fakultetima – teologiji, medicini i pravu, izvorno je kao integrirajuće regulativno načelo služila teodiceja; ideja božanskoga reda i naravnom istinom koju legitimira nadnaravna istina. Iako se poučavanje moralo podložiti pravovjerju, postojao je princip stanovite akademske slobode – slobode kretanja te slobode od podaništva lokalnim vlastima, sve radi studija[696]. "Universitas" skraćenica latinskog izraza "universitas magistrorum et scholarium", označava "zajednicu učitelja i učenika". Za razliku od katedralnih i monastičkih škola, čija se poduka pokazala nedovoljnom, prva europska sveučilišta, nazvana *studia generalia* ("opći studiji"), okupljala su učitelje i studente iz različitih dijelova Europe; jednom stečena licenca poučavanja značila je mogućnost prelaska i učitelja i studenata sa sveučilišta na sveučilište, pa su ona bila opća susretišta studirajućih, onkraj političko-administrativnih granica. Većinu najstarijih europskih sveučilišta osnovali su crkveni redovi ili pape, rjeđe vladari, s time da bi dobila slobodu samoupravljanja; bila su organizirana kao cehovi s povlasticom autonomije od gradske vlasti. Do kraja 18. stoljeća sveučilišta su temeljila sadržaj poučavanja na sedam slobodnih vještina – gramatike, retorike, dijalektike, geometrije, aritmetike, astronomije i glazbe. Očito je u podlozi takva sveučilišnog programa bila ideja *općih, temeljnih*

[694] Naravno, da bi to bilo moguće, da bi laik uopće mogao razumjeti i vrednovati rezultate studija, integralni dio obrazovanja morali bi postati temelji metodologije i prirodoznanstvenih i društvenih istraživanja.

[695] Od autora na koje se pozivamo u radu izdvajamo J. F. Lyotarda (*Postmoderno stanje. Izvještaj o znanju*, str. 66), J. Baudrillarda (*Simulakrumi i simulacija*, str. 122-123; K. P. Liessmanna (*Geisterstunde. Die Praxis der Unbildung. Eine Streitschrift*, str. 12-30) i Z. Komara (*Teorija pedagogije s obzirom na pojam stvrhe*, str. 45).

[696] V. Mario Sardelić, "Sveučilište Cambridge – 800. Obljetnice", *Hrvatska revija* 9 (4/ 2009), str. 23.

znanja koja bi služila kao neka vrsta propedeutike za daljnji studij na trima fakultetima – medicinskom, pravnom i teološkom. Tijekom 18. i 19. st. sveučilišta se postupno sekulariziraju, što je prototipno ostvareno osnutkom Berlinskog sveučilišta (1809.) koje uvodi eksperimentalnu metodu i visoke kriterije intelektualne strogosti – svaka filozofska i teološka pretpostavka podvrgava se kritičkom promišljanju.[697] Njemački će model sveučilišta kao skupa svih znanstvenih disciplina koje se slobodno proučavaju u akademskoj zajednici izvršiti najveći utjecaj na daljni razvoj sveučilišta Zapada. Upravo u vrijeme prosvjetiteljstva dolazi do izražaja utemeljujuća ideja modernog sveučilišta kao jedinstva znanja, njegove zaokruženosti. Ono je projekt njemačkih idealista i nošeno je idejom kulture kao vezivom racionalne, nacionalne države. Za Kanta je regulativna ideja, utjelovljena u sveučilištu kao integrirajućem čimbeniku, autonomnan um koji oslobađa od praznovjerja (*Sapere aude!*). Kantova misao ističe da dok razum utvrđuje činjenice, um postavlja svrhe. Uloga je filozofskoga fakulteta da u odnosu na ostale – koji se bave konvencijama – propituje njihove stavke i jamči za *istinu naučavanja*. U Kanta je, dakle, filozofija integrirajuća, temeljna disciplina kao *opća umnost* koja kritički ispituje *istinu* ostalih područja. On stoga utvrđuje trajnu napetost između autonomnog uma i heteronomne državne institucije odnosno njezinih pragmatičkih interesa.[698] Svjestan da ta napetost doista uvijek postoji, njezino rasvjetljenje i pokušaj rješenja nudi i Schelling. Priznaje da država osniva sveučilišta kako bi obrazovala učinkovite djelatnike, ali oni će biti učinkoviti tek ako su dokučili znanstvenu metodu što pretpostavlja jasan uvid u pojmove i *vježbanje prosuđivanja*. Znanost se ne može svesti na puko korisno sredstvo za pragmatične svrhe jer njezina bit nije pragmatička nego spoznajno-idejna: prema Schellingu, sveučilište je oživotvorenje iskonske, organske cjeline znanosti čija je ideja *praznanje* – znanje koje se podudara s izvornom idejom *apsolutnog znanja* u kojem se pomiruju subjekt i objekt, idealitet i realitet. Podjela na discipline tek je pragmatički opravdana i skriva dublje jedinstvo koje treba pojmiti kroz obrazovanje.[699] Opća načela, metode i pojmovi svih znanosti filozofijski su jer su idejna i ne mogu biti prenošeni, nego uvijek iznova samostalno pojmljeni. Filozofija, budući da se bavi idejom koja je apsolutno jedinstvo idealnog i realnog, promatra dokinute oprjeke između pojedinačnog i općeg, djelovanja i znanja, integrirajući sve zanosti u jedinstvo; ona je *znanost svega znanja*. Zbog toga država filozofiji duguje bezuvjetnu slobodu, čime pogoduje svim pojedinačnim znanostima.[700] Tako Kant i Schelling

[697] Prva europska obrazovna institucija koja se može nazvati sveučilištem u prvotnom, srednjovjekovnom smislu je medicinska škola u Salernu osnovana u 9. stoljeću. Usp. Encyclopedia Britannica, *University*. https://www.britannica.com/topic/university, pristup 10. Svibnja 2020.
[698] Immanuel Kant, *Spor fakulteta u tri odsjeka*, u: Branko Despot (prev.), *Ideja univerziteta*, str. 81-83.
[699] Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *O metodi akademijskoga studija*, u: *isto*, str. 141-147.
[700] *Isto*, str. 164-173; 185. Shelling naglašava da filozofija i pozitivne znanosti nisu suprotstavljene. Bavljenjem znanošću pretpostavlja ideju istine, koja je filozofijska ideja. S druge strane, nema bavljenja filozofijom bez poznavanja pojedinačnih znanosti, a od pojednačnih znanja. Usp. *isto*, str. 168.

osvjetljavaju ono što potvrđuju i mnogi suvremeni znanstvenici i filozofi: sve pojedinačne pozitivne znanosti, ukoliko se bave svojim fundametalnim pitanjima, dotiču svoje filozofijske temelje, baš kao što je dijalektika, uzeta u strogom smislu, vježba kritičkog promišljanja primijenjena na vidokrug tih istih znanosti.[701] Za razliku od Kanta i Schellinga, Schleiermacher će kao integrirajuće načelo znanosti na sveučilištu ponuditi *Wissenschaft* (*znanstvenost*) kao racionalni poredak, spekulativno jedinstvo svega znanja. Svi idealisti ipak dijele ključnu ideju da je temeljno načelo obrazovanja *Bildung*[702] kao samo-formacija, usklađivanje uma i srca u sebstvu.[703] Uključuje *oblikovanje* racionalnoga subjekta slobode, kultiviranje karaktera odnosno sazrijevanje individualnog bića, usvajanje pravila mišljenja i usklađivanje s društvenom zajednicom. Individualizacija, socijalizacija i bogaćenje osobnosti u jednom.[704] Fichte pak osobito naglašava da *Bildung* nije mehaničko stjecanje znanja, gomilanje pozitivnih činjenica, već razvijanje kritičnosti, *rasuđivanje*.[705] Za Fichtea uloga je sveučilišta usaditi naviku kritičkog promišljanja, aristotelovski rečeno – racionalnu vrlinu. Naposljetku, kao nacrt sveučilišta u Berlinu ipak nije prihvaćen Fichteov prijedlog po kojem sveučilište ostvaruje ideju države-nacije, nego liberalniji Humboldtov prema kojem država sveučilištu jamči automnomnu, propitivačku ulogu. Jaz između tih dviju instanca prevladava se idejom *Bildunga* koji je oblikovanje osobnosti u dvama nerazdruživim vidovima – proučavanju i poučavanju. Integrirajuća regulativna ideja pritom je ideja kulture kao jedinstva cjeline povijesne manifestacije nacionalnoga duha i kritičkog kataktera pojedinca. Sveučilišna zajednica komunikacijska je dijaloška zajednica racionalnih, samosvjesnih subjekata gdje su govornik i slušatelj ujedinjeni otkrivanjem ideje. Za nas je posebno važna Humboldtova opaska da filozofsko promišljanje na sveučilištu treba težiti pravoj mjeri između puke dokolice i praktične iskoristivosti kao dva štetna ekstrema.Tako se subjektivno i objektivno pomiruje u idealu apsolutnog znanja kojem

[701]Schelling to ovako objašnjava: „...ako se sad i oni, koji su u filozofiji dokučili neku ideju istine, odvraćaju od bestemeljnog, bezdanog i nepovezanog stanja, koje im se u ostalim strukama pod dotičnim imenom nudi, te traže ono dublje, utemeljenije i povezanije, onda je to dakako čisti dobitak za znanost samu.“ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *O metodi akademijskoga studija*, u: Branko Despot (prev.), *Ideja univerziteta*, str. 167.

[702] Wilhelm von Humbodt ovako određuje *Bildung*: „ Posljednja je zadaća našega tubitka: Pojmu čovještva u našoj osobi, kako tijekom vremena našega života tako i izvan njega, tragovima živoga znanja što ga za sobom ostavljamo priskrbiti što je moguće veći sadržaj”; to je ideja koja nije značila ništa drugo doli “povezivanje našega Ja sa svijetom do najopćenitije, najpoticajnije i najslobodnije interakcije.“ Wilhelm von Humboldt, „Theorie der Bildung des Menschen“, u: Gerhard Lauer (ur.), *Schriften zur Bildung*, Reclam 2017, str. 4. Prijevod je preuzet iz knjige *Teorija neobrazovanosti* Konrada Paula Liessmanna.

[703] Albert Reble, *Geschichte der Pädagogik*, str. 177-178.

[704] Njemačka imenica *Bildung* korijenski je povezana s imenicom *Bild* (slika) te glagolom *bilden* (graditi) pri čemu etimologija hrvatskoga glagola “obrazovati”, kojim se prevodi, otkriva o čemu se radi – “oblikovati obraze, slike”. Friedrich Schiller naglasit će ulogu estetskog odgoja kao medijatora između prirodne intuicije i diskurzivne racionalnosti. Usp. Friedrich Schiller, *O estetskom odgoju čovjeka u nizu pisama*, Scarabeus-naklada, Zagreb, 2006.

[705] V. Bill Readings, *Sveučilište u ruševinama*, str. 135-136.

treba težiti.[706]Takvo shvaćanje sveučilišta, koje naglašava model racionalne komunikacije, i danas zastupaju mislioci poput Habermasa, Lepeniesa i Fisha, a na nj se (premda se možda radi o praznoj retorici) i u najnovije doba, s idejom autonomije sveučilišta, pozivaju svi sveučilišni reformsko-programski pokušaji.[707]

Međutim, od 60-ih godina 20. st. nadalje, sveučilišni studij napušta ideal jedinstva znanja: fragmentacija sveučilišta zrcali fragmentaciju znanosti. Sadržaji se cjepkaju na velik broj "sitnih" kolegija od kojih je bitno povećan broj izbornih, a smanjen broj obveznih.[708] Prije analize suvremenog stanja sveučilišta, vrijedi se posebno osvrnuti na misao F. Nietzschea o obrazovnim ustanovama (uključujući i sveučilište) koje se doimaju vrlo aktualnima iako o njima piše 1872. godine. Logično je što se pritom vraća na antički obrazovni ideal; ustvrđuje da bi istinske obrazovne ustanove, koje posreduju obrazovanje, a ne "životnu nuždu", trebale biti gimnazija i univerzitet. Takvih pak ustanova uopće nema, smatra Nietzsche, postoje tek one druge – kojima je svrha prozvodnja radne snage, omasovljenje tehnički obučenih činovnika države koja je i proizvođač i krajnji cilj takvog nazoviobrazovnog sustava.[709] Prava obrazovanost kao svoje prirodno tlo ima filozofiju koju Nietzsche razumije kao "dubokoumno istumačenje vječno jednakih problema" odnosno "postojano filozofijsko čuđenje, na kojemu jedino, kao na plodnoj osnovi, može izrasti neko dublje i plemenitije obrazovanje"[710]. Takav je pristup, uočava Nietzsche, zamijenilo tzv. "historijsko obrazovanje" koje svodi idejni sadržaj filozofije na filologiju čime je filozofija prognana sa sveučilišta. Time se paralizira "prirodni filozofijski nagon" mladih, smatra Nietzsche, sve u ime neautentične samostalnosti i slobode. Nietzsche je uočio trend *tehničke* orijentiranosti čak i humanističkih studija; istražuje se povijesni razvoj, forma, a da se ne obrazuje za zapitanost o istini same stvari – o sadržaju.[711] Sudbinu mladog "obrazovanog" čovjeka Nietzsche opisuje kao "potonuće u usku sitničavu stručnost". On je tada umoran, lijen, strahuje od svega velikog i postaje ironičan skeptik. Ono jedino za što se osjeća spremnim je "zbiljska, pa makar i niska korisnost."[712] Odlikuje ga

[706] Usp. *Isto*, str. 138.
[707] Bill Readings, *Sveučilište u ruševinama*, Meandarmedia, str. 238; Anton Mlinar navodi sljedeće sveučilišne projekte: Bolonja Proces (1997), UNESCO sveučilište (Graz, 2005), Oxbridge (Robbins Report, 1963), *Univer-city* model (Vancouver, 2001) i dr . V. Anton Mlinar, „John Henry Newman on University: Actuality of a 160 year old discourse", *Synthesis philosophica* 55-56 (1-2/2013), str. 142.
[708] Usp. Edward Osbrne Wilson, *Pomirenje: jedinstvenost znanja*, Algoritam, Zagreb 2010, str.19.
[709] Ovim Nietzsche neskriveno kritizira Hegelovu ideju države i iz nje proizlazeću ideju sveučilišta.
[710] Friedrich Nietzsche: "O budućnosti naših obrazovnih ustanova", u: Branko Despot (prev.), *Ideja univerziteta*, str. 321-322.
[711] To je, smatramo, povezano s teorijom istine odniosno historijskom sviješću.
[712] "Traži utjehu i neprestanom činjenju, da bi se iza njega sakrio pred sobom samim. I tako ga njegova bespomoćnost i nedostatak vođe za obrazovanje tjeraju iz jedne forme opstanka u drugu: sumnja, uzlet, životna nužda, nada, klonuće

aktivizam, uz nesposobnost da se suoči sa sobom samim. Dezorijentiran je jer nije bio uvođen u istinsko obrazovanje. Čini se da Nietzsche smjera k ideji da je temelj obrazovanja ono opće, a ono opće je ono klasično: ono se očituje u filozofiji, umjetnosti i klasičnoj starini, ali ne kao historijsko proučavanje, nego kao živo sudjelovanje u njegovu svevremenskom sadržaju.[713] Ono što ga eliminira upravo je historijski pristup – proučavanje povijesti kulture kao okamenjene, mrtve predmetne građe – a ne živog tvoriva ideja. Suvremeni je čovjek po Nietzscheu "za obrazovanje rođen, a za neobrazovanost odgojen". No, potreba za istinskim obrazovanjem ne može uminuti, ona muči čovjeka, smatra Nietzsche jer "čovjek ne može zaboraviti sebe sama".[714]

Za ramišljanje o sveučilišnom obrazovanju u red ključnih, klasičnih uvida spada misao Johna Henryja Newmana[715]. Iako nije slijedio humboldtovsku paradigmu sveučilišta,[716] sveučilišno obrazovanje vidi kao bitno *slobodno* (*liberal education*) čiji je cilj izgrađena osobnost odnjegovana uma i karaktera (*gentleman*)[717], što je vrlo blisko ideji *Bildung*a. Sveučilište određuje kao *sustav znanstvenoga poučavanja*. Konačan je cilj obrazovanja navika zauzimanja stava, utemeljenoga pogleda na stvari (*habit of viewing*) čemu bi suprotnost bila površan čovjek ukotvljen u jednu perspektivu (*man of one idea*). Suprotstavivši se instrumetalnom „baconovskom" shvaćanju sveučilišta kao puke obuke za funkcionalnu primjenu (*instruction*), zalaže se za znanje kao vrijednost po sebi (*knowledge end in itself*)[718]. "Korisno" prema Newmanu po sebi nije "podređeno" (*inferior*), nego "drukčije" (*distinct*) od samosvrhovitog učenja. U podlozi je takva razmišljanja holistička teorija istine: kao što je zbilja

duha, sve ga baca ovamo i onamo, kao znak da su se nad njim ugasile sve zvijezde kojima bi mogao upravljati svojim brodom." *Isto*, str. 324.

[713] U istom smislu, pozivajući se na Nietzschea, Liessmann će s negodovanjem utvrditi da se *kanon* više ne uči – kanon kao primjerena propedeutika mišljenja. Usp. Konrad Paul Liessmann, "Wir haben immer weniger im Kopf", Derstandard, 7. lipnja 2017. https://www.derstandard.at/story/2000058809898/philosoph-liessmann-wir-haben-immer-weniger-im-kopf. Pristup: 12. prosinca 2019; Konrad Paul Liessmann, *Geisterstunde: Die Praxis der Unbildung. Eine Streitschrift*, Zsolnay, Wien 2014, str. 45-78.

[714] *Isto*, str. 325.

[715] John Henry Newman (1801. – 1890.), engleski filozof, teolog i pjesnik. Na poziv dublinskog nadbiskupa Cullena od 1851. obavlja službu rektora novoosnovanoga Irskog katoličkog sveučilišta. 1952. piše studiju *Ideja sveučilišta* u kojoj razmatra dva temeljna pitanja; treba li se na sveučilištu poučavati teologija budući da je ispovijest stvar osobnoga izbora te u kakvu odnosu znanosti na sveučilištu trebaju biti. Pritom ulazi u ključne filozofske teme spoznaje, znanja i njihove uloge u društvu, zalažući se za *slobodno* nasuprot puko *profesionalnog* (instrumentalnog) obrazovanja. Studija je polučila velik utjecaj a Newmanovu ideju slobodnog obrazovanja 60-ih će godina 20. st. osobito oživjeti njemački filozof Joseph Pieper.

[716] Newman je slijedio i nastojao integrativno unaprijediti oksfordsku paradigmu sveuličišta koja predstavlja zajednicu koledža s velikom autonomijom i slabom međusobnom kohezijom, dok humboldtovska paradigma više naglašava jedinstvo poučavanja i istraživanja te zajedništvo profesora i studenata , kao i slobodu istraživanja i tehnološkog razvoja. To su ujedno dvije glavne paradigme sveučilišta Zapada.

[717] "Tako se oblikuje navika uma koja traje sav život, čiji su atributi sloboda, nepristranost, mirnoća, umjerenost i mudrost, ili, ono što sam u prethodnom Nagovoru I. nazvao filozofskom navikom. To bih dakle pripisao posebnom plodu obrazovanja koje obitava na sveučilištu, nasuprot ostalim mjestima ili načinima poučavanja." John Henry Newman, *The Idea of University*, Ebook 24526, 2008, IV. Prijevod je naš.

[718] *Isto*, V. 2.

ono cijelo i sve znanosti čine jedinstvo različitih aspekata složene činjenice, a njihovo je odvajanje tek plod provizorne apstrakcije, znanje je sustavna cjelina pa je, logično, sveučilišna zajednica sustavna cjelina posredstvom komunikacije. Sustavnost je, smatra Newman, u prirodi ljudskoga uma; njegova je ambicija *mapirati* univerzum. Sveučilište poučava cjelinu znanja jer znanosti se međusobno nadopunjuju, uravnotežuju i korigiraju[719]. Ako se znanje ne shvati kao cjelina, pojedine će znanosti početi svojatati područja spoznaje koja im ne pripadaju i zapasti u pogrešku redukcionizma, upozorava.[720] Pritom je integrativni moment i specifikum sveučilišnog obrazovanja upravo filozofija, ne kao struka nego kao metoda[721], kao spoznaja načela organizacije znanja i kriterija suđenja, kritičko mišljenje, čija vrijednost *mišljenja o mišljenju* nije svodiva na (doduše legitimnu) primjenu kao korisnost. Bit znanja za Newmana je uspostavljanje veza između činjenica uvidom u načela koja ih strukturiraju te shvaćanje njihove cjeline kao sustava – a to je filozofska metoda. Termin *filozofija* Newman koristi u još dvama značenjima: cjelinu znanosti koje sveučilište poučava naziva *filozofijom,* a *filozofiju* čine i studenti koji komuniciraju, uče jedni od drugih i međusobno se korigiraju, pa je filozofija refleksivno-integrirajuća *znanost znanostī*. Sveučilište je bitno komunikativna, interaktivna zajednica; dijalog je njezin *genius loci*. Newmanov je sinonim slobodnoga obrazovanja (za razliku od puko *profesionalnog* odnosno *komercijalnog*) *filozofsko obrazovanje*. Budući da je metakognitivna djelatnost tj. vrhovni arbitar istine, filozofija (kako su uvidjeli i njemački idealisti) ima ključnu emancipacijsku ulogu u društvu. Od svih autora Newman je možda najbolje razradio ideju sveučilišta kao integrativne zajednice, slijedeći paradigmu koja se danas na našim prostorima naziva *integrativnim mišljenjem* s pripadajućim *pluriperspektivizmom*.

Možemo zaključiti; u 19. st. njemački mislioci kao integrirajuću disciplinu sveučilišnih studija prepoznaju filozofiju kao spekulativno jedinstvo znanosti, dok ju Newman razumije i kao cjelinu-sustav strukturiranog znanja i kao kritičko-komunikacijsku metodu koja okuplja sveučilišnu zajednicu. Postupno, što će se intenzivirati u 20. st., filozofiju zamjenjuje (osobito na anglofonom područuju) književnost odnosno kultura. Takav razvoj događaja možemo razumjeti kao simptom napuštanja uma kao općeg integrirajućeg načela znanja i zasjedanje (partikularnog) ukusa na njegovo mjesto. Nakon Drugog svjetskog rata sveučilište se određuje kao ključna ustanova za ekonomski razvoj društva te, pomalo, postaje produžetak ekonomije i politike. Tako analize druge polovine 20.

[719] *Isto,* III.1.
[720] *Isto,* III. 5.
[721] Bill Readings u inače temeljitoj i instruktivnoj studiji *Sveučilište u ruševinama* (1996.) pogrešno interpretira Newmanovu misao govoreći da je prema Newmanu integrirajuća sveučilišna disciplina teologija. Iako Newman na jednome mjestu kaže da je "teologija središte svega znanja" (*Ideja sveučilišta*, IV), te da je religijska istina "uvjet općega znanja" (III.10) a da je "predmet znanja u sebi tijesno ujedinjen budući da je skup čina i djela Stvoriteljevih" (III.1) iz cjeline Newmanove studije neupitno je da teologiju smatra jednom od zanosti koje sveučilište legitimno treba poučavati, ali integrirajuće je načelo filozofija.

stoljeća primjećuju tendenciju gubljenja ideje kulture i pojavu ideje performativne *izvrsnosti* kao kvanititativno mjerljivog kriterija kvalitete sveučilišta[722]. U promišljanju o ovom fenomenu oslanjamo se na temeljitu analizu Billa Readingsa[723]. Prema Readingsu, u povijesnom kontekstu postindustrijskog (tj. postmodernog društva) u kojem nacionalne države više ne upravljaju društvom nego transnacionalni kapital – novčani i informacijsko-simbolički – sveučilište sebe razumije kao transnacionalno i transpolitičko poduzeće koje svoju suvislost pokušava mjeriti ekonomsko-tehnološkim kriterijima učinkovitosti. Problem je što je pritom ideja izvrsnosti ispražnjena od sadržaja, lišena referencije, a to znači da je sveučilišno obrazovanje ispražnjeno od normi. Kako dobro uviđa Readings, izvrsnost svaka disciplina shvaća na sebi svojstven način, što znači da ne postoji objektivan pojam izvrsnosti. Sveučilište postaje samodovoljan, samoregulativan kibernetsko-birokratski sustav kojem kronično nedostaje živ, misleći odnos spram društvene zajednice i spram sebe sama. Readingsova analiza, praćena obilatim primjerima i navodima iz edukoloških dokumenata, dolazi do istih zaključaka kao i P. K. Liessmann u *Teoriji neobrazovanosti*:

> "Drugim riječima, pozivanje na izvrsnost upućuje na činjenicu da više ne postoji ideja o Sveučilištu, to jest da je sadržaj te ideje danas potpuno prazan. Kao nereferentna jedinica vrijednosti koja je sasvim sadržana unutar sustava, izvrsnost označuje tek trenutak samopromišljanja tehnologije. Za sustav je potrebno samo da se djelatnost izvrši, a prazni pojam izvrsnosti odnosi se tek na optimalni omjer ulaznih i izlaznih informacija."[724]

U tom vidokrugu, i interdisciplinarnost i trandisciplinarnost promiču se jer su oblik širenja tržišta, a kriteriji izvrsnosti svode se na performativnost koja mora biti globalno precizno mjerljiva. Takvo sveučilište Readings naziva *posthistorijskim*, a kao i drugi analitičari, uočava da ono ima sve manju društvenu važnost pa bi se moglo nazvati i *nevidljivim* sveučilištem; što je veća sloboda kreiranja studijskih programa, to je manja društvena relevantnost tih programa.[725] Sveučilište izvrsnosti je globalno; budući da ga s transnacionalnim širenjem kapitala i raspadom subjekta kao spekulativnog jedinstva više ne okuplja ni ideja uma, ni nacije niti kulture, kao integrativni moment može imati još jedino prazni pojam kvantitativne izvrsnosti, koja u potpunosti svodi sveučilište na još jednu od uslužnih tržišnih djelatnosti koje nema svrhu izvan transakcije vrijednosti. Kada nema intersubjektivne ideje kulture, sveučilište se posvećuje birokraciji, točno primjećuje Readings. Možemo zaključiti da je ovo još jedno od očitovanja instrumentalnoga razuma. Kada se izvrsnost

[722] To uočavaju i J.F. Lyotard, i B. Readings i K. P. Liessmann.
[723] V. Bill Readings, *Sveučilište u ruševinama*, Meandar, Zagreb 2016.
[724] Bill Readings, *Sveučilište u ruševinama*, str. 83-84.
[725] *Isto*, str. 319.

procjenjuje performativnim kriterijima, poučavanje ne prenosi znanje niti razvija kritičko mišljenje, nego osposobljava studente za upravljanje informacijama tj. pretvara ih u administratore;

> "Sveučilište više nema heroja za svoj veliki narativ, a posljedica je povlačenje u "profesionalizaciju". Profesionalizacija se bavi gubitkom subjekta-referenta obrazovnoga iskustva ugradnjom poučavanja i istraživanja kao vidova opće administracije zatvorenog sustava: poučavanje je administriranje studenata koje provode profesori, istraživanje je administriranje profesora koje provode njihovi kolege, a administracija je naziv za sloj birokrata koji administriraju cjelinu. U svakom slučaju, administracija uključuje obradu i vrednovanje informacija u skladu s kriterijima izvrsnosti koji pripadaju sustavu: vrijednost istraživanja ovisi o tome što o njemu misle kolege; vrijednost poučavanja ovisi o procjenama koje daju profesori i vrednovanju koje provode studenti; vrijednost administracije ovisi o položaju Sveučilišta na ljestvici sveučilišta. Znakovito je to što se sinteza vrednovanja odvija na razini administracije.[726]"

Budući da je ovako provođena izvrsnost kao integrirajući moment neodrživa, Readings kao mogući integrativ vidi još jedino *sukob*. Suvremeno je sveučilište mjesto sukoba, *neusuglašena zajednica*, smatra Readings. Zaključuje da kao takvo ima pozitivan potencijal budući da čini okvir u kojem se trajno može raspravljati o prirodi i smislu znanja te kriterijima vrednovanja u obrazovanju, kada ne postoji nikakav pretpostavljen pojam istine, znanja ili identiteta pa onda ni homogenog standarda vrijednosti. Readings tako poziva na prihvaćanje *urušenog* sveučilišta jer je ono prilika za istraživanje različitosti, alternativa preživljenom sveučilištu *univerzalnog* zapadnoga subjekta koji pokorava prirodu i nasilno izopćuje Drugoga iz umske zajednice, i kojem istina služi kao alibi za neodgovornost. Mišljenje na takvome sveučilištu jest *prazna transcendentalnost*. Poučavanje i učenje treba redefinirati – umjesto da bude modernistički prijenos znanstvenih znanja, treba biti poprište etičkih djelatnosti;

> "Poučavanje stoga odgovara pitanju pravde, a ne kriteriju istine."[727]

Pritom postulira zahtjev za pravednošću koja je bezuvjetno poštovanje, a to znači slušanje Drugog, kao okvir svakom mogućem mišljenju i dijalogu[728]. Time Readings ne uspijeva izbjeći supstancijalno određenje pravednosti čime se logički, preko etike, vraća u svojevrsnu metafiziku subjekta.

Readingsov je prijedlog osobito zanimljiv jer predlaže odustajanje od onih odrednica koje fundiraju sveučilište kao smisleno – metafizički utemeljenih kriterija umske spoznaje istine kao cjeline te,

[726] *Isto*, str. 288.
[727] *Isto*, str. 292.
[728] *Isto*, str. 304- 324.

analogno tomu, kritičkoga tretiranje društva kao cjeline etičkih sveza. Naime, pretpostavka načelne jednakosti racionalnog subjektiviteta njegovih članova temelj je jednakom pristupu obrazovanju pod jednakim uvjetima, do čega je Readingsu stalo. Ako se ukine načelno racionalno jedinstvo svih studenata i profesora, sveučilište nije moguće etički utemeljiti kao egalitarnu zajednicu, u kojoj su jednaki i Drugi. U najboljoj namjeri, Readingsova filozofija odgoja samu sebe poništava: relativizam ne demokratizira istinu, nego ju onemogućuje, čime jedino legitimirajuće načelo bilo koje prakse ostaje moć.

Zaključno, prvo treba priznati da suvremeno visoko diferencirano društvo zahtijeva tehničku osposobljenost; u tome nema ništa sporno. Međutim, tehnizacija obrazovanja dovodi do ispražnjenja njegova sadržaja i svrhe u administracijsko-birokratski izvođenoj *izvrsnosti*. Također, možemo ustvrditi da sveučilište može i treba biti mjesto kritičkog propitivanja kao dijaloška zajednica mislećih, s osjetljivošću za etička i politička pitanja. Možemo ustvrditi i da omasovljenje visokoškolskog obrazovanja i utilitarno shvaćanje njegove uloge nije pomirljivo sa zahtjevom za izvrsnošću, osim ako se ona određuje umskim, a ne tek kvantitativnim kriterijima. Istinsko sveučilište pretpostavlja primjerenu filozofiju odgoja, utemeljenu u antropologiji odnosno metafizici. Kako smo već spomenuli, zanimljivo je da se u 21. stoljeću rasprave o krizi sveučilišta ponovo pozivaju na Humboldtove ideje, što znači da one nisu zastarjele. Prije nego što izložimo integrativnu paradigmu obrazovanja, treba podrobnije razložiti i preispitati zastranjenje u vidu ideje desupstancijaliziranoga pedagoškog dijaloga prema kojoj bi visoka škola trebala biti mjesto „Mišljenja“ – fantomskog naziva bez značenja.

III.12 Dijalog u obrazovanju: odnos poučavatelja i poučavanog

Kakav bi trebao biti odnos poučavatelja i poučavanog, odgajatelja i odgajanika, stara je tema filozofije odgoja. Osobito je zanimljivo promišljanje Billa Readingsa o dijaloškom odnosu u visokom obrazovanju. Sokrat svoj dijalog razumije kao majeutiku koja pomaže mladima ostvariti život vrijedan življenja – *propitan* život[729]. Readings kritički opisuje sokratovski dijalog kao neprimjeren jer nije drugo nego “smjenjivanje monoloških poruka”, kao što i strukturalistički de saussureovski model komunikacije primatelja poruke shvaća kao kao praznog i pasivnog, a on je pri dijalogu već ispunjen diskurzom. Sokratovskom poimanju pedagoškog odnosa Readings suprotstavlja ideju da obrazovanje nije majeutika, nego “izvođenje drugosti mišljenja.”[730]

[729] Platon, *Obrana Sokratova*, Matica hrvatska, Zagreb 2009, str. 26.
[730] Bill Readings, *Sveučilište u ruševinama*, str. 302.

Prepoznaje tri dogme o pedagogiji koje kritički negira, tri iskrivljena razumijevanja dijaloga. Prvi je hijerarhijski prema kojoj je poučavatelj apsolutni autoritet, isporučitelj neupitnog znanja. Drugo je prosvjetiteljski; student je potpuno jednakopravan nastavniku u smislu da prvi od potonjega nema što naučiti, nego treba steći slobodu od ovisnosti[731]. Treće je razumijevanje obrazovanja kao tehničke proizvodnje birokrata, osposobljavanje radne snage, a da se pritom ne pita o svrsi osposobljavanja[732]. Ove su dogme pogrešne, smatra, jer subjekt obrazovanja – studenta – promatraju kao izoliranog, neovisnog o društvenim odnosima u koje je uklopljen, a to su *etički* određeni odnosi. Readings zaključuje da je pedagogija bitno "*odnos, mreža obveza*". S time se možemo složiti, no Readings, nastojeći u dobroj namjeri promišljati na tragu postmodernih politika identiteta, zastranjuje u prijedlogu da se pedagoški dijalog razumije kao bavljenje Mišljenjem kao nečim "što ima referenciju, ali nema značenje."[733] Umjesto prazne tehnokratske ideje izvrsnosti, koja želi mjeriti i proračunavajući vrednovati pedagoško vrijeme kao znanje, njegov je prijedlog postaviti u središte Mišljenje kao prazni označitelj, predmet neprestana propitivanja u raspravi-dijalogu:

> "Predložio bih da, (…), praznu ideju o izvrsnosti zamijenimo praznim nazivom Mišljenja. Prva je razlika između tih dviju praznina u tome što Mišljenje, …, ne hini da je ideja. (…) Druga je razlika, (…) u tome što Mišljenje ne funkcionira kao odgovor, nego kao *pitanje*. (…) Održavanje pitanja što Mišljenje imenuje otvorenim zahtijeva neprestan oprez kako bi se spriječilo da naziv Mišljenja ponovo zapadne u tu ideju, da utemelji mističnu ideologiju istine. (…) S obzirom na to da nema značenja, već samo označiteljsku funkciju, ne može imati sadržaj istine. Značenjski učinci (…) su nesposobni za konačno određenje i uvijek su otvoreni za raspravu. (…) Ništa u prirodi Mišljenja, kao čistom nazivu, ne opravdava nijedan od tih pristupa (propisa o tome što bi Mišljenje trebalo biti, op. M.K.)[734]"

Razlog i svrha Readingsova uvođenja *naziva* (a ne pojma!) Mišljenja kao središta pedagoškog dijaloškog odnosa, i ujedno središta života posthistorijskoga sveuličišta, jest pravednost. Naime, o Mišljenju se vode rasprave u heterogenim idiomima i nemogućnost istine upravo utemeljuje etiku bezuvjetnog slušanja Drugog kao istraživanja različitosti. Pritom Readings dolazi do postmoderne

[731] Ideja je levinasovska, prihvaća ju i razrađuje Derrida, a bliska je i Lyotardu.

[732] Readings previđa da je drugost i različitost kao legitimna u pravima i uvažavanju nemisliva bez pojma univerzalnog subjekta.

[733] Tu se Readings poziva na Lyotarda koji kaže da "o pravednom i lijepom nema znanja". V. *isto*, str. 303.

[734] *Isto*, str. 6.

postavke da etika prethodi iskustvu dijaloga, a ne obratno[735]. Plod dijaloga u obrazovanju, prema tome, bila bi generalna *sumnjičavost* kao stav spram Mišljenja. Mišljenje je prazni označitelj jer, ako bi ga se supstancijaliziralo, to bi zahtijevalo jednu metafiziku što je diskriminirajuće prema drugim, manjinskim identitetima, a to ne bi bilo pravedno, smatra Readings[736]. Učenik ili student ne može biti univerzalni subjekt jer bi tada u pitanje došla ideja drugosti[737]. Shodno tomu, pedagoški dijalog kao pravednost ne može se nikako legitimirati budući da je Mišljenje "prazna transcedentalnost", inače bi otvorenost dijaloga u heterogenosti došla u pitanje[738].Međutim, određujući Mišljenje kao praznu transcedentalnost Readings je ipak posegnuo za metafizikom, a osim toga, dospio je kamo nije htio – u područje kvazireligijskog i mističnog, što Mišljenje kao prazni označitelj doista jest. Time je pokazana neodrživost utemeljenja etike pedagoškog dijaloga bez supstancijalnih, objektivnih pojmova odnosno pojmovnoga mišljenja.

Možemo zaključiti da je dijalog nužno shvatiti kao mišljenje s objektivnim kriterijima, inače kritički dijalog postaje nemoguć a istraživanja različitosti i bezuvjetnog, a priori zahtijevanog slušanja Drugog, neodrživo. Također, zaključujemo da je generalna sumnjičavost kao stav spram Mišljenja opravdana ako se shvati kao propitivanje, ali ne i ako se shvati kao relativizam jer time uništava vlastitu mogućnost. Etika izvire iz metafizike, a ne obratno. Obrazovanje kao pedagoški dijalog jest povratak samoprisutnosti koja je logički uvjet drugoprisutnosti. To je ujedno konzistentno razumijevanju predagoškog dijaloga kakvo utjelovljuje intersubjektivni perspektivizam (pluriperspektivizam)[739], koji slijedi dijalektiku kao metodu dolaska da objektivnog znanja, pri čemu umski kriteriji služe kao integrativni moment.

---

[735] *Isto*, str. 308.

[736] To je osobito vidljivo u francuskoj misli o obrazovanju, na primjer u suvremene praktičarke filozofije za djecu Nicole Decostre. Usp. Nicole Decostre, "Interculturalité et 'philosophie pour enfants'", *Cahiers Internationaux de Symbolisme* 125 (1/2010), str. 279-290.

[737] Readings previđa da je drugost i različitost kao legitimna u pravima i uvažavanju nemisliva bez pojma univerzalnog subjekta. V. Bill Readings, *Sveučilište u ruševinama*, Meandarmedia, Zagreb 2016, str. 296. Usp. Ante Čović, "Integrativna bioetika i problem istine", *Arhe* 6 (12/2009), str. 191.

[738] Zaključak je u glavnim vidovima na tragu mislilaca kao što su R. Rorty, E. Levinas i J. Derrida.

[739]Ovdje se Readings poziva na Lyotarda koji kaže da o pravednom i lijepom nema znanja. V. John Readings, *Sveučilište u ruševinama*, str. 303.

III.13 Pojam svrhe u obrazovanju

U pojmu svrhe sabire se sve naše dosadašnje promišljanje. Kao što je točno prepoznao Liessmann, neobrazovanost nije odustnost činjenica nego odsutnost razumijevanja odnosa među činjenicama, ali i još nešto; nepostojanje ili iskrivljenje *svrhe* obrazovanja. Za klasično europsko poimanje *Bildunga*, najizrazitije u Humboldta i Hegela, obrazovanje je "postajanje čovjekom kao duhovni rad na sebi i svijetu" te je kao takvo "posljednji zadatak našeg ljudskog postojanja"[740]. Svrha obrazovanja ne može se, dakle, poistovjetiti s ciljem, koji je uvijek partikularan i privremen, budući da se odnosi na činjenično i pojavno, nego je svrha ideja koja samu sebe ozbiljuje kroz obrazovanje, kao(samo)spoznaja i sloboda. Svrha je imanentna biću te mu ne može biti pridana izvana. Znanje pritom nije sadržaj koji osoba izvana prima i njime raspolaže, nego se prema njemu odnosi u svojoj nutrini kroz mišljenje. Paradoksno, sloboda uključuje prevladavanje sebe kroz učenje i spoznaju, kako na tragu Hegelove misli precizno određuje Zvonimir Komar:

> "Ovakav odgoj i obrazovanje usmjereni na pozitivne datosti kao svrhe stvara onaj duh koji je samo spreman na preuzimanje, na izvanjsko određivanje. U njemu nije implicirana nužda produktivnog odnosa sa sadržajem. Produktivni odnos sastoji se upravo u tome da odgajanik kao mišljenje opći sa sadržajem. (…) Sebe-postavljanje je mišljeno kao samoproizvođenje iz bitka koji još nije stvoreni, nego mislivi bitak. Jednako tako, moment sebe-ništenja je izvorna mogućnost ovoga bića da sebe prevladava, da ono posebno i neapsolutno prozre, dijalektički prevlada i uspostavi se u višoj formi. Ova dijalektika je bivanje slobode."[741]

To nipošto ne znači pasivnost, odsutnost angažmana u svijetu, naprotiv: kao što je čovjeku svojstveno da pokuša sebe i svijet sebi učiniti razumljivim, tako mu je svojstveno da taj svijet zahvaća, mijenja, hvata se s njime u koštac. U suvremenoj situaciji, kako dobro vidi Liessmann, prisutne su dvije lažne tendencije. S jedne strane, svrha biva zamijenjena funkcijom: obrazovanje nema nikakve svrhe osim proizvodnje fleksibilne radne snage pa je reducirano na praktične ciljeve. S druge strane, svrha obrazovanja toliko se raširila da se od obrazovanja silno očekuje kompletna transformacija svijesti i društva, što ne uspijeva, te je ono u trajnoj krizi i potrebi reforme i predmet javne laži.[742] Tako kada

---

[740] Misao je preuzeta iz Humboldtove Teorije čovjekova obrazovanja. Usp. P.K. Liessmann, *Teorija neobrazovanosti*, Jesenski i Turk, Zagreb 2008, str. 49.

[741] Zvonimir Komar, *Teorija pedagogije s obzirom na pojam svrhe*, str. 68-80.

[742] "Obrazovanje je bilo i jest sredstvo kojim treba emancipirati i integrirati niže slojeve (…) i potlačene manjine; obrazovanje slovi kao žuđeni resurs u borbi za odredišta informacijskog društva; obrazovanje je sredstvo kojim treba sprječavati predrasude, diskriminacije, nezaposlenost, glad, sidu, nehumanost i genocide, sredstvo kojim treba svladavati izazove budućnosti te onako usput usrećiti djecu i učiniti odrasle sposobnima za zaposlenje. I upravo zato što to ne polazi za rukom, ni u jednom se području nije toliko lagalo kao što se to i nadalje čini unutar prosvjetne politike." Paul Konrad Liessmann, *Teorija neobrazovanosti*, str. 43-44.

se zapitamo o svrsi obrazovanja, a odgovor bude da je to korist čovjeku, nađemo se ponovo suočeni s filozofskim pitanjem što je korist. Poduka je legitimno osposobljanje u vidu stjecanja i jačanja kompetencija, ali svrha obrazovanja nije puko osposobljavanje. Možemo zaključiti da je obrazovanje u srži samosvrhovito jer je čovjek samosvrha – umno, moralno biće koje nije sredstvo za nešto izvan sebe nego *dobro u sebi*.[743] U tom smislu, odgojno obrazovnog procesa, koji uključuje pedagogiju tj. "vođenje djeteta", ono je čija je "svrha kretanja primjerena čovjeku jest oznanjeni pais (grč. *dijete*, op. M. K.), prema kojem se u pedagoškom aktu vrši čovjekovoj biti primjereno vođenje"[744].

III.14 Napetost: vrijednosno neutralno ili vrijednosno obojeno obrazovanje?

Škola je odgojno-obrazovna ustanova i kao takva ne može biti vrijednosno neutralna u apsolutnom smislu; odgoj je uvijek usmjeren prema određenim vrijednostima, a budući da nudi organiziran i planiran oblik učenja, škola je uvijek izraz određene prosvjetne politike. Ta politika nije tek izraz ekonomsko-političkih prilika povijesnog trenutka, nego i općeg duhovnog ozračja vremena, *Zeitgeista*. To postaje očito baci li se pogled na određenje svrhe nekog nastavnog predmeta i, smjernice za njegovo poučavanje, od nekoliko desetljeća prije[745]. Vrijednosna obojenost škole donekle jest povijesno promjenjiva, međutim, obrazovanje posjeduje ujutrašnje zakonitosti kojih se, ako želi biti obrazovanje, u svakom vremenu drži. U društvu koje barem načelno teži biti demokratsko odnosno pluralističko, ne postoji potpuni konsenzus oko tih zakonitosti pa se postavlja se pitanje odakle crpsti vrijednosti kojima će kurikul biti prožet, gdje postoje različiti pokušaji rješenja.

Školu možemo promatrati kao suvremeno društvo u malom. Ona nije homogena, naprotiv, odražava mozaičnost demokratske različitosti. Charles Taylor suvremeno društvo vidi kao poprište neprestane kulturne borbe (*la lotta continua*) različitih interpretacija modernoga etičkoga ideala *autentičnosti*, odgovora na pitanje što znači kao *pojedinac* voditi dobar i smislen život, pri čemu svaka osoba podnosi račun prije svega sebi. Iako pripada skupini filozofa koji kritiziraju suvremeni atomizirajući individualizam a naglašavaju komunitarnu prirodu sebstva i potrebu zajedničarske racionalnosti, Taylor ističe da, ako je društvo slobodno, konačne prevage jednog određenog poimanja autentičnosti koji bi istisnuo ostale ne može biti. "Ljepilo" dijaloga u pluralističkoj zajednici može biti jedino uvjeravanje koje se temelji na zajedničkim racionalnim kriterijima[746]. Možemo zaključiti da isto

[743] Immanuel Kant, *Metafizika ćudoređa*, Matica hrvatska, 1999, str. 246.
[744] Zvonimir Komar, *Teorija pedagogije s obzirom na pojam svrhe*, str. 87.
[745] V. Josip Marinković, *Filozofija kao nastava*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1990.
[746] Charles Taylor, *Etika autentičnosti*, 77-87.

vrijedi i za školu. Postavlja se, dakle, pitanje odakle izvesti onaj inegrativni vrijednosni minimum koji može povezati različite pojedince u zajednicu.

M. Lipman nudi zanimljivo rješenje, koje je donekle na tragu razmišljanja Ch. Taylora. Lipman razumije školu kao ustanovu koja je fuzija javno institucionaliziranih vrijednosti (države) i privatno institucionaliziranih vrijednosti (obitelj), stoga je ona "bojište" (*battleground*) budući da je ključni rukotvorac (*manufacturer*) društva budućnosti pa bi ju svaka društvena grupa htjela kontrolirati.[747] U demokratskom društvu ona može očuvati svoj legitimitet jedino ako okuplja *sve* društvene frakcije, a ne samo neke, smatra Lipman, međutim, baš ju to čini tradicionalističkom. Integrativni princip koji ju jedini može istinski legitimirati stoga je racionalnost – ali ne usko shvaćena, instrumentalna racionalnost, nego poseban oblik racionalnosti koji okuplja sve njezine vrste – *promišljenost* (*reasonableness*). Promišljenost Limpan određuje kao "racionalnost uravnoteženu prosudbom" (*rationality tempered by judgement*)[748]. To znači da se svaki aspekt školovanja mora moći racionalno braniti, što podrazumijeva opće misaone kriterije. Legitimirajuće vezivo škole nije ništa drugo nego kritičko mišljenje, ali takvo koje je osjetljivo na kontekst, što mu onda pridružuje i druge dimenzije mišljenja: skrbno, kreativno, kolaborativno. Time Lipman odabire filozofsko pristup kao dirigenta rasprave vrijednosnih perspektiva u školi. Filozofiranje pritom biva shvaćeno na sličan način kako će ga 90-ih godina 20. stoljeća definirati Ekkehard Martens, kao *elementarna kulturna tehnika*[749].

Međutim, u tako demokratskoj, dijaloško-racionalno oblikovanoj školi, iskrsava praktičan problem koji Martens prepoznaje: kako izbjeći krajnosti dogmatizma i proizvoljnosti?[750] Suvremeno kolebanje između nekritički prihvaćenih naslijeđenih normi (*Fundamentalismus*) i proizvoljnosti u ponašanju (*Beliebigkeit*), smatra Martens, analogon je situaciji u kojoj nastaje sokratovska etika odgoja (*Erziehungsethik*) što je posebno živo uprizoreno u Platonovu *Lahetu*.[751] Suočivši se s kontingentnošću moralnih normi s obzirom na povijesno-kulturni kontekst, odgajatelj se nalazi na klizavom terenu potrebe da se moral utemelji. Prosvjetiteljska Kantova krilatica *Imaj hrabrosti služiti*

---

[747] Matthew Lipman, *Thinking in Education*, str. 9.
[748] *Isto*, str. 11.
[749] Sličan pristup obrazovanju odabiru i drugi mislioci poput Ekkeharda Martensa, Edgara Morina i Davida Bohma. Usp. Ekkehard Martens, *Methodik des Ethik-und Philosophieunterrichts. Philosophieren als elementare Kulturtechnik*, Siebert Verlag, Hannover, 2003. Edgar Morin, *Odgoj za budućnost: sedam temeljnih spoznaja nužnih u odgoju za budućnost*, Educa, Zagreb 2002; David Bohm, *O dijalogu*. Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2009.

[750] Ekkehard Martens, "Erziehungsdilemma; zwischen Dogmatismus und Beliebigkeit", *Infokinderphilosophie*, Österreichische Gesellschaft für Kinderphilosophie, Graz 2007., str. 8.
[751] *Lahet* je rasprava upravo o sadržaju i etici odgoja – treba li vrline, i to koje i na koji način prenositi mladićima? Melesiju i Lisimaha zanima je li hrabrost – koja se stječe poučavanjem ratničke vještine – znanje primjereno muškim atenskim adolescentima. Kako se njegovi sugovornici na početku rasprave rado pozivaju na općeprihvaćena uvjerenja – naravno da je ratnička vještina primjereno i važno znanje – Sokrat ih vraća na epistemološko pitanje o legitimaciji moralne istine. V. Platon, *Ion, Lahet, Meneksen*, Hrvatski studiji, Zagreb 1998., str. 71-83.

se svojim vlastitim umom! doima se solidnom smjernicom. Međutim, pokazuje se da povratno pitanje o utemeljenju ove ili one moralne norme nije moguće postavljati unedogled.[752] Jedini čvrst temelj za utemeljenje morala, zaključuje Martens, kriteriji su koji izviru iz zakonitosti samoga uma. Postavljati pitanje o razlozima, o utemeljenju, i tražiti argumente za ovo ili ono etičko rješenje ono je što um može i treba činiti.

Možemo utvrditi da mišljenje različitih autora konvergira i dovodi nas do zaključka kako različite misaone tradicije sa svojim vrijednostima moraju biti moguće u jednoj ne samo demokratski nego i *misaono* nastrojenoj školi. One se u filozofskom dijalogu sokratovski rasvjetljavaju kriterijima mišljenja. Pokazali smo da, uvažavajući pluralizam pristupa u pedagoški vođenoj raspravi, različiti filozofi odgoja približavaju se se metodologiji integrativne bioetike koja, osim predmetne transdisciplinarnosti i metodske pluriperspektivnosti nastoji integrirati i različite kulturne tradicije[753] i normativno-etičke perspektive u argumentiranoj raspravi.[754]

III.15 Zaključak: potreba integrativnog obrazovanja

Na kraju razmatranja o krizi obrazovanja, pokušat ćemo kratko sažeti u čemu se sastoji *kriznost* njegova današnjeg stanja. Obrazovanje uvijek ima dva momenta, dva bitna zahtjeva: individualni razvoj pojedinca i ispunjavanje društvenih očekivanja. Svako smisleno obrazovanje, dakle, mora ujediniti ta dva vida:

> „Obrazovanje znači povećanje individualnih mogućnosti razvoja usvajanjem znanja, tehnika, tradicija i sposobnosti koje neko društvo smatra važnim i obvezujućim.“[755]

Kriza nastupa kada se izgubi povezanost jednog i drugog, što je upravo danas slučaj: s jedne se strane inzistira na individualizaciji obrazovanja odnosno smanjenju *općih* sadržaja učenja, a s druge se strane ono uniformira kao razvoj kompetencija s ciljem *korisnosti, ekonomske učinkovitosti, izvrsnosti* i *konkurentnosti*.[756] Pritom se nema na umu koje su to *vrijednosti* koje bi tako shvaćena učinkovitost i izvrsnost trebale ostvariti. Jedini zaključak koji nam se nameće jest da suvremeno društvo Zapada smatra ekonomsku učinkovitost svrhom po sebi. Ona, međutim, nije svrha po sebi nego je sredstvo ostvarenja autentične ljudskosti – vrline odnosno smislenog življenja, što uključuje etičke i estetske vrijednosti.

---

[753] Usp. Ante Čović, „Bioethik unter de Bedingungen des postkommunismus – Fallbeispiel Kroatien“, u: Ante Čović, Thomas Sören Hoffmann (ur.), *Bioethik und kulturelle Pluralität; Südosteuropäische Perspektive*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2005, str. 148-173.
[754] Usp. Ante Čović, „Integrativna bioetika i pluriperspekztivizam“, u: Velimir Valjan (ur.), *Integrativna bioetika i izazovi suvremene civilizacije*, Bioetičko društvo u BiH, Sarajevo 2007, str. 65-77.
[755] Konrad Paul Liessmann, *Obrazovanje kao izazov*, str. 40.
[756] Usp. *Isto*, str. 40-45.

Sva dosad navedena promišljanja dovode nas do potrebe za integrativnim obrazovanjem. Temeljni uvidi integrativne bioetike i filozofije s djecom pritom služe kao putokaz: mišljenje je multidimenzionalno i pluriperspektivno. Onkraj relativizma i svođenja na instrumentalno, različite perspektive u dijalogu uprisutnjuju zajedničarsku racionalnost, integriranu logičkim kriterijima uma, ne zanemarujući pritom osjećanost i estetski senzibilitet. Pri ophođenju s ključnim problemima suvremenog društva važnu ulogu ima upravo *orijentacijsko* znanje koje je plod prelamanja različitih misaonih perspektiva. Među najvažnije probleme svakako pripadaju i bioetički, o kojima, kako pokazuje hrvatsko empirijsko istraživanje provedeno među studentima učiteljskih studija, još uvijek nije dovoljno razvijena svijest.[757] Pritom je filozofija integrirajući moment, shvaćena ne tek kao akademska struka, nego kao elementarna kulturna tehnika. Filozofska (bio)etika tako postaje most koji premošćuje jaz između različitih disciplina i perspektiva.

IV. KORELACIJA TRIJU VIDOVA KRIZE

Utvrdivši logičke veze između triju vidova krize, nameće se pitanje što sve tijesno povezuje integrativnu bioetiku i filozofiju odgoja usmjerenu prema oživaljavanju obrazovanja filozofiranjem kao elementarnom kulturnom tehnikom koja je temelj opće didaktike. Budući da je čovjek biće koje misli, njegovo samoodnošenje utječe na cjelinu bića[758]. Kako se kroz čovjeka producira i reproducira ne samo on sam, već i cjelina svijeta, proces postvarivanja i uništavanja prirode ne falsificira samo čovjeka već i cjelinu bitka. Utoliko postoji ne samo korelacija, nego i kauzalne veze između instrumentalne racionalnosti i metafizičkoga redukcionizma – koji poriče realnost kompleksnih entiteta kakvi su um, duh, subjekt, priroda, svrhovitost, subjektivitet itd. svodeći ih na instrumentalne jezične termine, vokabulare znanstvenih teorija ili jednostavnije materijalne strukture – s jedne strane, i napuštanja istine u epistemologiji, holizma i teleologije u filozofiji biologije, svrhe u teoriji odgoja i obrazovanja te manjka odgovornosne orijentacije u etici, s druge strane. Krizno stanje, osim idejom neograničenoga ekonomskog rasta kao vrhovnom vrijednošću, u mnogome je uvjetovano razvojem i specijalizacijom znanosti. Kriza u svim ovim disciplinama prijeloman je moment koji zahtijeva odgovor, novu paradigmu. Redukcionistička stajališta, kako se pokazalo, ne uspijevaju se konzistentno održati jer ili se temeljni pojmovi teorije ispražnjavaju od sadržaja, ili ne uspijevaju utemeljiti etičke imperative do kojih im je stalo. Stajališta koja nastoje zaobići metafiziku tako se pokazuju kao samoukidajuća. Ponekad je redukcionizam, kako se pokazalo na primjeru E. O.

[757] Tomislav Krznar, Damir Velički, Silvija Rogošić, Marina Katinić, „Acquaintance with bioethical concepts and attitudes towards some bioethical issues“, *Studia lexicographica* 22 (12/2018), Leksikografski zavod Miroslav Krleža, str.7-25.
[758] Zvonimir Komar, *Teorija pedagogije s obzirom na pojam svrhe*, str. 317.

Wilsona, plod nepoštivanja legitimnih metodoloških granica između humanističkih, društvenih i prirodnih znanosti pri čemu su prirodoznanstvenici u napasti baviti se lošom filozofijom, u čemu ih slijede i neki filozofi, kako se pokazalo u raspravi izazvanoj izjavom S. Hawkinga da je filozofija mrtva[759].

Postoje različite strategije suprotstavljanja redukcionizmu; razložen je antiesencijalistički ontološki pluralizam J. Dupréa, koji je pokazao teorijske slabosti, i neoaristotelovska, teleološka filozofija biologije H. Jonasa čije uvide, uz neke ograde[760], prihvaćamo. Za nas su ova dva pristupa posebno zanimljiva jer se oba približavaju integrativnom perspektivizmu odnosno pluriperspektivizmu. Njima su prikazana dva moguća puta k pluriperspektivizmu – relavistički i holistički, koje ćemo usporediti kao dvije mogućnosti utemeljenja integrativne bioetike.

Kao primjeren filozofijski odgovor na krizu pokazuje se integrativno mišljenje. Nasuprot rascjepkanosti, izoliranju i razdvajanju karakterističnom za instrumentalnu racionalnost, integrativni pristup ističe neopravdanost presezanja instrumentalnog razuma u sva područja. On različita područja znanosti i svijeta života povezuje, spaja i sučeljava, naglašavajući umnu svrhovitost prirodnih bića, holistički karakter biosustava i ekosustava te bitno intersubjektivni, zajedničarski karakter čovjekova opstanka.

V. ODGOVOR NA KRIZU: INTEGRATIVNO MIŠLJENJE

Pokazala se potreba integrativnog mišljenja na čija smo uporišta u europskoj tradiciji ukazali. Jednostavan pogled u etimologiju riječi otkriva da pridjev *integer* prvenstveno označava obilježje "netaknutog" (lat. *in-tangere* = ne doticati), "neokrnjenog", "cjelovitog". Obilježje integrativnosti, dakle, pripada svim pristupima koji izbjegavaju parcijalnost, okljaštrenost, manjkavost perspektive. Integrativno se mišljenje kao koncept pojavljuje u različitim područjima – u znanosti i filozofiji kao susret disciplina i perspektiva, u psihologiji primijenjenoj na područje korporacijskoga upravljanja, gospodarskoj etici, obrazovanju, filozofskoj praksi, bioetici a na poseban način i u filozofiji s djecom i mladima. Iako nam je njegovo uposebljenje u potonjim dvama područjima najvažnije, primjećujemo da integrativno mišljenje u svim kontektstima ima nešto zajedničko – kao određena metakognitivna strategija, ono predstavlja metodologiju koja je uvijek *meta-* što znači filozofijska. Njegovati integrativni pristup znači postavljati pitanja i misliti divergentno – na način da na svako pitanje ne postoji jedan točan odgovor, nego da bi se došlo do najboljeg odgovora, treba stvoriti što više ideja.

[759] Filozofi na koje mislimo su James Ladyman i David Ross. Usp. Marina Novina, *Suvremena kozmologija i filozofija. Treba li kozmologija filozofiju*?, str. 141.
[760] Dupré, kako smo pokazali, ne uspijeva dosljedno zadržati realističku poziciju i zauzima relativističko stajalište spram mogućnosti istine.

Integrativno mišljenje znači objediniti važne uvide pojedinih perspektiva na način da se međusobno korigiraju, kako bi se nadišla njihova parcijalna, orgraničena rješenja i iznašlo novo, obuhvatno rješenje, koje bi bilo primjereno stvari. U tom smislu ono je intelektualna strategija koja se primjenjuje u različitim kontekstima. Zato ćemo ukratko prikazati oblike integrativnog mišljenja, njegove manifestacije.

V. 1 Integrativno mišljenje u različitim teorijskim i/ili praktičkim kontekstima

U doba imperativa ponovnoga povezivanja i prožimanja različitih disciplina, nije neobično što se pojavljuje mnogo inačica integrativnosti. Mnogo se pristupa opisuje pridjevom *integrativan* u značenju "koji teži cjelovitosti, obuhvatnosti"[761]. Na temelju dosadašnjih promišljanja, zaključili smo da postoje dva temeljna modusa mišljenja: mehanicističko i teleološko. Mehanicističko mišljenje zbivanje objašnjava kauzalnim vezama, a teleološko svrhama. Suvremena prirodna znanost nerado misli teleološki (iako ima, kako smo vidjeli, i drukčijih pogleda), ali takvo mišljenje i dalje njeguju normativne znanosti. Integrativni pristup, kako ga razumijemo, značio bi povezati oba načina mišljenja. Integrativnost je više od interdisciplinarnosti i transdisciplinarnosti. Integrativno mišljenje na koje ciljamo teži objediniti različite moduse znanja, umrežiti znanje prirodnih znanosti i orijentacijsko znanje kako bi jedno drugo moglo dopuniti i korigirati. Misliti integrativno znači njegovati holistički pristup: emergencija složenosti zahtijeva različite razine opisa, vokabulara, jezične igre i metode, ali ne implicira relativizam. Integativnost zahtijeva i prikladnu teoriju uma koja mišljenje prepoznaje kao multidimenzionalno: kritičko, kreativno, skrbno i kolaborativno. U ovome radu takvo mišljenje istražujemo prije svega u bioetici i obrazovanju**.** Treba međutim reći da se prije koncepta integrativne bioetike i integrativnog obrazovanja ideja integrativnosti pojavljuje na susretištima društvenih i humanističkih znanosti, teorijskoga i praktičnoga – gospodarstva i etike te psihologije i menadžmenta. U različitim neakademskim mrežnim izvorima pronalazimo informaciju da je koncept integrativnog mišljenja na području primijenjene psihologije prvi razvio ekonomski konzultant Graham Douglas 1986. godine, ali to zasada ne možemo pouzdano tj. bibliografski dokazati.[762] Prema ovim izvorima, među kojima su i Douglasovi kraći članci, on određuje integrativno mišljenje kao sintezu intuicije, uma i mašte koja holistički promatra odnose i donosi održive poslovne odluke. Prema Douglasu odnosno dostupnim njemu pripisanim tekstovima,

[761] Hrvatski jezički portal određuje značenje pridjeva „integrativan" kao „koji integrira, koji djeluje integrativno". „Integrirati" je određeno kao „spajati u cjelinu, ujedinjavati ono što je bilo razdvojeno". http://hjp.znanje.hr/index.php?show=search Pristup: 28. prosinca 2019.

[762] Usp. Graham Douglas, „Integrative thinking", *Innovative Leader*12, (1/ 2003). Vidi također: Graham Douglas, „Achieving sustainable development: the integrative improvement institute's project", https://pdfs.semanticscholar.org/137d/fd2df331c95481ce9545b21ba64f452be219.pdf. Pristup 6. siječnja 2019.

suvremeno razjedinjujuće mišljenje o materijalnom svijetu kao odvojenom od uma (mišljenje često nazvano "kritičkim") ne odgovara istini stvari te dovodi do neodrživosti: budući da je u prirodno-društvenoj cjelini sve povezano, održivi razvoj zahtijeva usvajanje holističkog, integrativnog mišljenja koje će dovesti do integrativnog gospodarstva, integrativne demokracije i ostalih društvenih sustava. Vjerodostojnost Douglasova autorstva koncepta integrativnog mišljenja mogla bi biti predmetom daljnjeg istraživanja, koje nadilazi mogućnosti ovoga rada. Pouzdano je, međutim, da profesori i teoretičari menadžmenta Roger L. Martin i Jeniffer Riel, djelatni na Rotman učilištu managementa pri Sveučilištu u Torontu, početkom 21. st. počinju razvijati koncept integrativnog mišljenja i empirijski ga poučavati. U recentnom radu definiraju ga kao strategiju primjerenu upravljanju i donošenju odluka u poslovnom svijetu, ali i na drugim područjima, i to kao "uporabu suprotstavljenih hipoteza kako bi se kreirao odgovor koji ih nadmašuje (*a superior answer*)"[763]. Integracija je alternativa optimizaciji manjkavih konkurirajućih rješenja[764]. Umjesto da se odabere najmanje zlo, maksimalizirajući poželjno i prihvaćajući namanje negativnog, integrirati sukobljena rješenja znači iznaći *rješenje primjereno problemu* koje nije ni jedno od predloženih manjkavih, nego ih nadilazi. Cilj integrativnoga mišljenja nije tek *podnošljivo* rješenje složenog problema, nego dobro rješenje. Kako čovjekovo bivstvovanje uvijek uključuje određenu perspektivu koja ima normativni naboj, tako je važna dimenzija znanja orijentacijsko znanje koje Roger naziva jednostavno „stance" – stajalište o svijetu tj. perspektiva dok ga njegova suradnica Hilary Austen naziva „usmjerujućim znanjem" (*directional knowledge*); ono obuhvaća identitet i motivaciju.[765] Tako je integrativno mišljenje prkošenje prirodnoj simplicifirajućoj tendenciji ljudskoga uma da postoji samo jedan točan odgovor na postavljeno pitanje i jedno pravo rješenje problema. Evolucijski oblikovan um sklon je "jednodimenzionalnom mišljenju".[766] Integrativno mišljenje, naprotiv, blisko je kreativnom mišljenju koje stvara više od jednoga točnog odgovora, što je zapravo "protuprirodno" budući da um naginje simplificirati svijet i poistovjeriti se s onim idejama koje su mu poznate i svjetonazorski bliske. Učiti integrativno misliti znači oslobađati se ove tendencije te poslušati i razumjeti drukčije, vlastitoj perspektivi strano viđenje stvari. Zato Martin i Riel kao tri bitne sastavnice integrativnoga mišljenja

[763] Roger L. Martin, Jennifer Riel, *Creating Great Choices. A Leader's Guide to Integrative Thinking,* Harvard Bussiness Review Press, Boston 2017, str. 8. Prijevod je naš.
[764] Roger L. Martin do ideje integrativnoga mišljenja došao je induktivno, intervjuirajući pedesetak uspješnih vođa iz područja menadžmenta, umjetnosti i civilnoga sektora. Određenje integrativnoga mišljenja koje njeguje Rotman učilište menadžmenta pod filozofskim je utjecajem pragmatizma Ch. Sandersa Peircea i njegova pojma "abductive reasoning", falsifikacionizma Karla Poppera i teorija menadžmenta Chrisa Argyrisa i Jamesa Marcha.
[765] *Isto,* str. 205.
[766] Prema autorima, evolucijski, um nije oblikovan tako da razumije svijet, nego da se u njemu orijentira i preživi, što zahtijeva jedan konačan zaključak odnosno jednoznačno rješenje. V. *Isto,* str. 54.

ističu *metakogniciju*, *empatiju* i *kreativnost*.[767] Iako osmišljeno instrumentalno, prvenstveno za poboljšanje prakse poslovnoga upravljanja, ovakvo poimanje integrativnoga mišljenja ima opći karakter i vrlo je blisko pluriperspektivističkoj epistemo-metodologiji integrativne bioetike.

S druge strane, postoje jasni pokazatelji da je *integrativna gospodarska etika* koju na Institutu za gospodarsku etiku u St. Gallenu od osamdesetih godina 20. st. razvija ekonomist i sociolog Peter Ulrich dio logički povezanoga niza etičkih nastojanja oko rješenja složenih i višeslojnih globalnih problema na nov, integrativan način.[768] Ulrich želi utemeljiti ekonomiju koja bi bila "životu-služeća" (*lebensdienlich*) i time alternativa pogrešnoj ideji *ekonomizma* – da je ekonomski racionalitet odijeljen od etike, budući da je usmjeren na profit, i da etikom može biti u najboljem slučaju korigiran. Nasuprot takvome stajalištu, Ulrich prostavlja fundamentalno pitanje što legitimira ekonomiju te zaključuje da je to predekonomsko razumijevanje dobra koje donosi etička refleksija. Budući da ekonomija može biti smislena jedino unutar svijeta života, fundirana etičkim, socijalnim, kulturnim i ekološkim standardima, Ulrich obrće pogrešnu ekonomističku logiku: normativnost je temelj ekonomskog racionaliteta, a ne obratno. Njegova kritika usmjerena je i na ekonomski redukcionizam i determinizam prema kojima je cjelokupni društveni život svodiv na ekonomsko i ekonomskim odrediv. Umjesto da se rad, gospodarstvena i poduzetnička djelatnost razumiju kao samosvrhe, one trebaju služiti kvaliteti života svih uključenih dionika. Oko projekta integrativne bioetike Ulrich okuplja stručnjake iz ekonomskih, društvenih i humanističkih znanosti a projekt je dobio i poticaj iz duhovno-crkvene sfere; time transcendira disciplinarnu podjelu znanostī i zagovara smisleno korištenje ekonomskih dobara – uronjeno u svijet života. U inetgrativnoj viziji ono etičko je konstitutivno-normativni temelj legitimiteta gospodarskog djelovanja, a ne suplement ili akcident, kada si ga možemo priuštiti.[769] Integrativnost Ulrichova projekta očituje se na više razina: osim što se ekonomsko i neekonomsko promatraju kao smislena životna cjelina u kojoj potonje fundira prvo,

---

[767] V. I*sto*, str. 12. Prema Martinu i Riel, empatija je „potraga za razumijevanjem tko druga osoba jest, što misli i kako se osjeća", a ne slaganje s modelima svijeta drugih ili prijateljsko postupanje s njima. Usp. *isto*, str. 48. Metakogniciju prvi je spomenuo razvojni psiholog John Flavell kasnih sedamdesetih kao „stjecanje vlastitog znanja o spoznaji i uređivanju spoznajnih procesa. Tako je metakognicija razumijevanje i kontrola našega vlastitog mišljenja. Koncept sadrži I samosvijest I samokontrolu." Martin i Riel oslanjaju se na ovu definiciju. V. *isto*, str. 43-44. Za razliku od suvremenoga određenja kreativnosti kao stvaranja što većega broja ideja i rješenja, Martin i Riel ističu pet načela kreativnosti: kreativnost je rekombinacija postojećeg, pretpostavlja spoznaju vrijednosti "loših ideja", ideja se prikazuje kao model za što je potrebno uzeti dovoljno vremena. V. *isto*, str. 56. Prijevod je naš.

[768] V. o tome Mile Marinčić, *Integrativna gospodarska etika Petera Ulricha i novija etička strujanja*, Pergamena, Zagreb 2016, str. 181-194. Među etička nastojanja u koja se Ulirichov koncept može ubrojiti Marenčić ubraja projekt svjetskoga ethosa Hansa Künga, etiku odgovornosti Hansa Jonasa i integrativnu bioetiku.

[769]To zaziva permanentna kritička refleksija poduzetničke djelatnosti; radnici i društvo nisu izvan poduzetničke djelatnosti, nego su njegov temelj-svrha. V. Mile Marinčić, "O poduzetniku (bio)etičaru u okviru Ulrichova koncepta integrativne gospodarske etike", *Učenje za poduzetništvo* 177 (1/2011), str. 187-188.

integriraju se perspektive različitih disciplina, kao što se i učinci ekonomskog uspjeha protežu na sve kojih se tiču u smislu pravednosti šansi, uzimajući u obzir društvo i svijet u cjelini. Time je *Mreža za socijalno odgovorno gospodarstvo* koju je Ulrich pokrenuo vođena idejom održiva razvoja. Iz navedenoga se lako mogu vidjeti sličnosti i razlike integrativne gospodarske etike spram integrativne bioetike: Ulrichov projekt ne shvaća etiku kao "primijenjenu" na područje gospodarstva, nego kao fundirajuću i integrirajuću, što odgovara ulozi filozofijske etike u integrativnoj bioetici. I u integrativnoj gospodarskoj etici P. Ulricha i u integrativnoj bioetici ono etičko izgrađuje orijentire tj. stvara orijentacijsko znanje. S druge strane, problemsko polje bioetike mnogo je šire i uključuje veći broj perspektiva od onoga integrativne gospodarske etike. Budući da briga za održanje cjeline života i moralno ophođenje s njime bitno uključuje ekonomsku i političku dimenziju, integrativna gospodarska etika može se shvatiti kao dimenzija, sugovornik i dio integrativne bioetike.[770]

V. 2 Konceptualna upućenost bioetike na integrativno mišljenje

Iako će o integrativnoj bioetici biti više govora u sljedećem poglavlju, na ovoj se točki istraživanja možemo zapitati u čemu bi se sastojala njezina integrativnost. Svaka integrativnost podrazumijeva povezivanje koje može imati više oblika: sinteza sastavnica u kojoj se one prožimaju i tvore nov entitet koji ih nadilazi ili djelomično preklapanje dvaju ili više područja i perspektiva pri čemu jedna ima fundirajuću i, time, integrirajuću ulogu. Bioetika kao takva, a pogotovo integrativna bioetika, odgovor je na krizu znanstveno-tehničke civilizacije u kojoj primijenjene prirodne i tehničke znanosti, odijeljene od normativnosti, ne uspijevaju riješiti probleme koje stvaraju. Zato je bioetika po svojoj naravi upućena na njihovu integraciju s normativnim znanostima kroz interdisciplinarnost i transdisciplinarnost[771]. Posebnost koju pretpostavlja integrativna bioetika, razvijena tijekom posljednjih dvadesetak godina suradnjom bioetičara srednje i jugoistočne Europe, jest integracija, znanstvenih i neznanstvenih, kulturnih perspektiva (poput građanske, umjetničke[772] i dr.) u pluriperspektivno susretište: u tome je njezina bogata demokratičnost i osebujnost, ali i potencijalna problematičnost. Epistemološki razlog koji utemeljuje uključenje neznanstvenih perspektiva neka je vrsta odvjetka Wittgensteinove ideje jezičnih igara: postoje različiti važeći diskurzi o svijetu legitimirani vlastitim pravilima. U II. poglavlju govorili smo o tome i ukazali na teškoću koja nastaje s pitanjem mogu li se različite jezične igre međusobno razumjeti: ako ne mogu, tehnoznanstvena moć

[770] Na tome je tragu ispravan zaključak Mile Marenčića. Usp. *Isto*, str. 192-193.

[771] O pojmovima interdisciplinarnosti, multidisciplinarnosti i transdisciplinarnosti v. u Hrvoje Jurić, „Uporišta za integrativnu bioetiku Van Rensselaera Pottera", u: Velimir Valjan (ur.), *Integrativna bioetika i izazovi suvremene civilizacije*, Bioetičko društvo u BiH, Sarajevo 2007, str. 83-84; Tonči Matulić, *Bioetika*, Glas Koncila, Zagreb 2012, str. 44.

[772] Na snagu i važnost umjetničke perspektive u opisivanju u bioetičkih problema upućuje H. Jurić u prethodno citiranom članku. Spomenimo autore kao što su R. W. Emerson, H.D. Thoreau, A. Leopold, A. Huxley, O. Fallaci, E. Hillesum i J. D. Bauby.

ostaje odsječena od normativnog, orijentacijskog znanja. Ante Čović, jedan od najvažnijih osmišljavatelja i pokretača projekta integrativne bioetike, u svim svojim važnijim tekstovima polazi od važne distinkcije, uporabljivoga i orijentacijskoga znanja. Te bi dvije vrste znanja trebalo međusobno prožeti i upravo je na taj način moguće stvoriti integrativno znanje s normativnim karakterom kakvo zahtijeva bioetika. Čović se nadahnjivao na terminima koje su „dvama taborima", dvama perspektivama – prirodnoznanstvenom primjenjivom i normativnom orijentacijskom znanju, pridjenuli njemački filozofi i „otac bioetike", američki biokemičar i onkolog Van Ransselaer Potter. Dok Friedrich Kaulbach govori o „objektnoj istini" (*Objektwahrheit*) i smisaonoj istini" (*Sinnwahrheit*), Jürgen Mittelstraß govori o „raspoloživom, uporabivom znanju" (*Verfügungswissen*) i orijentacijskom znanju (*Orientierungswissen*) a Potter o „opasnom znanju" i „mudrosti"[773]. Temeljna je ideja da su ta različita znanja u svojoj sferi legitimna, ali da bi ispunila svoju ulogu preveniranja katastrofičnih bio-ekoloških scenarija, potrebno ih je integrirati, povezati[774]. Međutim, i dalje ostaje problem različite metodologije i jezika kojima se služe, kao i da se često baš zbog nedostatka druge vrste znanja, najčešće kao razumijevanja njegove metodologije, predstavnici perspektiva ne razumiju *one druge*; potrebne su edukacijske mjere kako bi se mogli razumjeti, o čemu će podrobnije biti riječi u potpoglavlju o bioetici kao edukacijskoj disciplini. Ono što je u svakom slučaju novost uvjerenje je da i znanje koje ne prolazi provjeru znanstvene metode – tradicionalno znanje malih zajednica, religijska etička stajališta, poruke umjetnika – ima orijentacijsku vrijednost, može biti moralni kompas. Filozofijska je perspektiva tek jedna od mnogih, ali ima ključnu, integrirajuću ulogu: kao meta-perspektiva, ona određuje metodu, kriterije i svrhe integracije. Ima i drugih posebnosti integrativne bioetike; njoj svojstvena integrativnost ogleda se na nekoliko razina. U kulturno-povijesnom smislu, kako ispravno uočava Ana Jeličić, njezin je razvitak devedesetih godina 20. st. suradnjom bioetičara iz Njemačke i Hrvatske te prostora njoj susjednih zemalja vezan ne samo uz integraciju kulturnih sektora, nego i približavanje udaljenih strana na prostoru obilježenom ratnim sukobima i znatnim ekonomsko-socijalnim teškoćama[775]. Čini nam se posebno značajnim što Ante Čović, glavni pokretač takvoga povezivanja i institucionalizacije integrativne bioetike, etiku i bioetiku uvijek romatra u horizontu filozofije povijesti, čak svjetske povijesti[776]. Čović vrlo često govori o „bioetičkoj situaciji" u kojoj se našao svijet kada nove tehničke mogućnosti

[773]Ante Čović, „Integrativna bioetika i pluriperspektivizam", u: Velimir Valjan (ur.), *Integrativna bioetika i izazovi suvremene civilizacije*, str. 65-71.
[774] Usp. Ante Čović, „Znanje i povijest", u: Ante Čović, Hrvoje Jurić (ur.), *Integrativno mišljenje i nova paradigma znanja*, Pergamena, Zagreb 2019, str. 25.
[775] V. Ana Jeličić, „Franjevačka zauzetost za očuvanje dostojanstva i integriteta stvorenog", u: *Integrativno mišljenje i nova paradigma znanja*, Pergamena, Zagreb 2019, str. 449-468.
[776] Usp. Ante Čović, „Bioethik unter den Bedingungen des Postkommunismus – Fallbeispiel Kroatien", u: Ante Čović/ Thomas Sören Hofmann (ur.), *Bioethik und kulturelle Pluralität. Die südosteuropäische Perspektive*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2005, str. 165.

nad živim organizmima i cijelim ekousustavom dovode do dramatične potrebe orijentacije. Taj povijesni trenutak Čović razumije kao „prijelom epoha“, tj. krajem tehnoznanstvene epohe s pripadajućom paradigmom znanja i početkom nove, bioetičke epohe s pripadajućom novom paradigmom znanja[777]. Iako Čović vidi povijest kao otvorenu liniju u čijoj su budućnosti načelno mogući različiti scenariji, nadolazak bioetičke epohe razumije kao moment u kojem se po zakonitosti logosvjetskog kretanja, u smislu bliskom hegelovskom, događa nužnost etabliranja bioetike. „Izgledni dovršetak znanstveno-tehničke civilizacije“ koji je njezina „generička samosmrt“ prema Čoviću nužna je posljedica čovjekova sukoba s prirodom kojem su u korijenu dvije činjenice neuočene u baconovskom projektu: da je čovjek dio prirode pa moć nad prirodom nužno znači moć nad čovjekom, te da moć nad prirodom ne implicira nužno korist čovjeku.[778] U tom je vidokrugu integrativna bioetika mišljena kao ključna povijesna disciplina u kojoj se njezino vrijeme misaono ogleda i sebe spoznaje, kao moment „koji ima doći“ te koji „već jest i još nije“ pa u govoru o njoj otpočetka ima nešto od eshatološkog, soteriološkog i utopijskog žara[779]. Čović u integrativnoj bioetici vidi više od pukog odgovora intelekta na potrebe vremena; do nje nužno dovodi inherentna logika civilizacije. Promjenu bioetičke metodologije od „primijenjene etike“ i medicinsko-etičkog principalizma[780] Kennedy etičkog instituta u Gorgetownu sedamdesetih godina 20. st, preko etičkoga pluralizma do pluriperspektivizma, Čović razumije kao (svjetsko)povijesno kretanje logosa bioetike prema sve većoj integrativnosti: ona se usložnjava i biva obuhvatnija na tematskoj, disciplinarnoj i metodoškoj razini[781]. Tako preobrazbom iz monoperspektivne u pluriperspektivnu paradigmu znanja moderna znanost prerasta u „treću znanost“ kojoj je inherentan moralni obzir prema cjelini živog. Cilj integrativne bioetike stvaranje je orijentacijskog znanja te, posredno, primjerenih rješenja vrlo složenih konkretnih suvremenih problema poput, primjerice, moguće brze i precizne genske modifikacije bilo kojeg organizma CRISPR Cas9 tehnikom. Međutim, da bismo došli do odgovora što doista znači *integrativnost* mišljenja, treba podcrtati da je u integrativnoj bioetici upravo

[777] Ideju da epohe ne određuju povijesna događanja nego domaninantni tip znanja s Čovićem je dijelio jedan od istaknutih sudionika procesa oblikovanja integrativne bioetike, sociolog Ivan Cifrić, koji je nastojao oko promicanja socijalnoekološke paradigme razumijevanja društva i okoliša kao cjeline. Usp. „Turning point – nova socijalnoekološka paradigma“, u: Ante Čović, Hrvoje Jurić (ur.), *Integrativno mišljenje i nova paradigma znanja*, Pergamena, Zagreb 2019, str. 273-287.
[778] Ante Čović, *Etika i bioetika*, Pergamena, Zagreb 2004, str. 59.
[779] Ante Čović razlikuje historiju kao kronologiju događanja od povijesti kao smjene ideja; povijest kao uključuje i ono budućnosno, idealno, utopijsko. Usp. Ante Čović, „Znanje i povijest“, u: Ante Čović, Hrvoje Jurić (ur.), *Integrativno mišljenje i nova paradigma znanja*, Zagreb, Pergamena 2019, str.11.
[780] Misli se na četiri principa medicinske etike kojim se vode J. F. Childress i T. L. Beauchamp: autonomija, neškodljivost, dobročinstvo i pravednost. Usp. James F. Childress, Tom L. Beauchamp, *Principles of Biomedical Ethics*, University Press, Oxford 2001.
[781] Ante Čović, *Etika i bioetika*, Pergamena, Zagreb 2004, str. 119-122.

filozofijska perspektiva ona koja *integrira* ostale perspektive i *utemeljuje* integrativnu bioetiku kao disciplinu[782].

Da je integrativnost jedna osebujna filozofijska orijentacija, najbolje je pokazano u ključnom Čovićevu Uvodniku na početku njegova novog mandata na mjestu glavnog urednika časopisa *Synthesis Philosophica* Hrvatskoga filozofskog društva. U tome tekstu Čović naziva *Synthesis Časopisom za integrativno mišljenje*[783] a u uvodničarskoj viziji kao glavnu misiju časopisa određuje *integriranje kulturnih sektora*. Ovdje Čović navodi ključan dio programskog dokumenta iz 1986. godine, predgovora prvom međunarodnom dvobroju časopisa Synthesis[784], vezanog uz rad samog Hrvatskoga filozofskog društva s dvama glavnim časopisima kao jedinstvenim projektom:

> „Napredovanje prema sve većoj specijalizaciji oblika života ireverzibilna je konstanta našega vremena – donijela je tehnički napredak, ali je počela pokazivati i svoje smrtonosne učinke na čovječanstvo u sve izrazitijem obliku. Povijesni proces dezintegracije jednako nagriza egzistenciju suvremenog čovjeka u materijalnim i duhovnim sferama. Na duhovno-kulturnom polju proizvodi posebnu vrstu „intra-alijenacije“ – takozvani „kulturni sektori“ postaju udaljeni i izolirani jedni od drugih. Iz potrebe da – barem u duhovno-kulturnoj sferi – započnemo suprotan i integrativan trend, ideja da „integriramo duhovni obzor“ ušla je u programsku orijentaciju časopisa Filozofska istraživanja i Synthesis Philosophica.“[785]

Uslijedili su temati koji su, osim mozaičnosti filozofskih orijentacija, nastojali prema otvaranju programskog polja drugim znanstvenim disciplinama, ne samo filozofiji. Znakovito je što u citiranom uvodniku Čović objašnjava na koju se i kakvu integrativnost misli; budući da dotada „receptivna otvorenost“ nije bila dovoljna kako bi časopis odgovorio na izazove vremena obilježenog smjenom paradigmi i prelamanjem epoha u svim vidovima individualnog i društvenog života, potrebno je „pokazati inicijativu i u otvaranju pitanja i stimulaciji davanja putokaza i traženja odgovora kroz dijalog.[786]“ Integrativnost, kako stoji u programskom tekstu iz 1986. na koji se Čović poziva, pritom ne znači „postići eklektičku apsorpciju teorijskih razlika“. Naprotiv, u temelju je programske ideje stajalište „da su razlike u pristupu i načinu rješavanja glavnih filozofskih problema 'znak duhovnog bogatstva i izraz nesvodive individualnosti u ljudskoj kreativnosti'“ pa je cilj časopisa „'sačuvati i pročistiti kroz dijalog', a ne ukloniti teorijske razlike“[787]. Na tom tragu, prema Čoviću osobine su

---

[782] Ante Čović, „Integrativna bioetika i pluriperspektivizam“, u: Velimir Valjan (ur.), *Integrativna bioetika i izazovi suvremene civilizacije*, Bioetičko društvo u BiH, Sarajevo 2007, str. 72.
[783] Ante Čović, „At the Beginning of a New Mandate. Synthesis Philosophica: a Journal for Integrative Thought, Synthesis Philsosophica“, 2005, str. 3-6.
[784] Čović se referira na “Foreword”, u: *Synthesis philosophica* 1–2 (1–2/ 1986), p. 3.
[785] Ante Čović, „At a Beginning of a New Mandate; Synthesis philosophica – a Journal for Integrative Thought“, *Synthesis Philosophica* 41 (1/ 2006), str. 4. Prijevod je naš.
[786] *Isto*, str. 5.
[787] *Isto*, str. 3.

integrativnog mišljenja otvorenost, pluralizam i komunikacija. Možemo zaključiti da uporišta za integrativno mišljenje postoje već u radu Hrvatskog filozofskog društva prije 90-ih godina, u programskoj koncepciji njegovih dvaju časopisa. Također, Čovićevo razumijevanje integrativnosti uključuje: dijalog različitih filozofijskih koncepcija (1), integriranje kulturnih sektora tj. znanstvenih i neznanstvenih perspektiva (3) i davanje putokaza tj. rješavanje konkretnih problema koji se tiču svih (3).

Zaključno, možemo reći da se ovakva integrativnost nastoji ostvariti integrativnom bioetikom, ali i filozofskom praksom koja među inim oblicima uključuje i filozofiju za djecu i mlade. U integrativnoj bioetici, integrativnost doseže najobuhvatniju razinu – u predmetnom smislu, kao etička refleksija odnosa ne samo prema ljudskom, nego i svim oblicima života i cjelinom života, ona biva shvaćena kao globalna "znanost opstanka" i "most prema budućnosti".[788] Preostaje nam propitati metodologiju integrativne bioetike, njezine moguće prednosti pred drugim modelima bioetike, odrediti joj mjesto u suvremenoj epistemološkoj situaciji i interpretirati njezine moguće poveznice s integrativnim modelom obrazovanja. Vraćajući se na pitanje integrativnoga shvaćanja uma, važno je istaknuti da ovakva integrativnost nastoji cjelovito zahvatiti razum, intelekt i emocije te njegovati *bioetički senzibilitet*. Senzibilitet se u povijesno-filozofijskom kontekstu može definirati šire – kao "fuzijski element između osjećaja i razuma, kapacitet za udruživanje metafizike i etike[789]" a kao *bioetički senzibilitet* u kontekstu integrativne bioetike razumije u značenju "pojačana svijest u o međupovezanosti prirode i čovjeka", "holistički pristup razmatranja čovjeka" kao i "nov odgojni ideal koji zagovara razvoj cjelovite osobe (…), ponovno buđenje senzibilnog aspekta čovjekove prirode"[790]. U kontekstu integrativne bioetike, senzibilitet se posebno može povezati s etikom brige i skrbi za ranjive članove zajednice. Tako je integrativno mišljenje i tlo u kojem se susreću dva komplementarna lica etike – etika principa i etika skrbi[791].

[788] Tako ju 1971. naziva Van Rensselaer Potter.

[789] Ovo su neka od temeljnih značenja senzibiliteta koja, na temelju filozofijsko-povijesnoga istraživanja, izvodi Ivana Zagorac. Usp. Ivana Zagorac, *Bioetički senzibilitet*, Pergamena, Zagreb 2018, str. 46.

[790] *Isto*.

[791] Etika skrbi povezuje se s principom objedinjavanja i skrbi kao tradicionalno shvaćenim "ženskim" osjećajnosnim načelom; ono se temelji na međuovisnosti osoba u društvu i na nereciprocnosti prema kojoj slabiji i ranjiviji članovi zajednice zaslužuju skrb. V. Darija Rupčić Kelam, "Drugačijim glasom", u: Ante Čović, Hrvoje Jurić (ur.), *Integrativno mišljenje i nova paradigma znanja*, Pergamena, Zagreb 2019, str. 184-191.

V.3 Integrativna etika Hansa Krämera

Ukratko ćemo se dotaknuti etičkoga promišljanja Hansa Krämera jer, osim što je među prvima artikulirao integrativni pristup u etici, u njegovo je misli moguće pronaći jasna uporišta za integrativnu bioetiku, kao i za etička promišljanja u obrazovanju. Distancirajući se od tradicionalnih suprotstavljenih stajališta, Krämer nastoji integrirati deontološku etiku i eudaimonizam te ponuditi "treći tip" etike koju naziva *integrativnom*. Pritom se *etika trebanja* (*Sollensethik*) i *etika težnje* pojedinca dobrom življenju (*Strebensethik)* i dalje zadržavaju kao sastavnice obuhvatnije vizije koju slikovito prikazuje kao elipsu s dvama žarištima. Međutim, Krämer pritom odbacuje i ideju "jedinstvene etike" koja nastoji izjednačiti moral i sreću te pritom ignorira konflikte pojedinca i društva s jedne strane, te fenomen trebanja i prisile s druge strane[792]. Moralne dvojbe, primjećuje Krämer, zauzimaju vrlo ograničen dio života, dok su napori da se život osmisli i *dobro* živi njegov prevladavajući dio; praktična filozofija morala bi pružiti orijentaciju upravo u tom dijelu života. Budući da se suvremeni pojedinac, upojedinjen u pluralističkom društvu, nalazi u duhovnom prostoru u kojem teleologija ontičkih svrha koja upućuje na objektivan poredak vrijednosti već dugo nije samorazumljiva, kao središnji problem pojavljuje se sama sloboda; pojedinac je sve više u situaciji manjka orijentacije (*Orientierungsdefizit*). Budući da postoji potreba za savjetničkom potporom u osmišljavanju života, bitna je uloga integrativne etike upravo *savjetnička*. Krämer također naglašava da je kategoričko moralno trebanje uvijek uronjeno u društvene odnose. Istovremeno se distancira spram habermasovskog rješenja konsenzne racionalnosti jer je, kako naglašava, moral obilježen iracionalnim motivima. Jedna integrativna etika stoga epistemički ne bi mogla biti više od *umijeća življenja*. Njezine konkretne zadaće bile bi sljedeće:

> "Integrativna etika teži sistematski proširiti etičku domenu u različitim pravcima: kroz jednu petpostavljenu etiku težnje, kroz specijalnu etiku kao i kroz metodologiju primjene. (..) Dosad smo se bavili samo egzemplarnim tematskih poljima koja pokazuju da uopće i može biti jedne specijalne etike težnje i sreće, kao i kako se ona danas shvaća. Teže je elaborirati modele života i poretke vrijednosti koji se moraju uzeti u obzir pri etičkoj teoriji i savjetovanju. Ipak, među tematskim poljima kulturna etika obećava bogat doprinos: ona strukturira naše ponašanje prema ponudama religije, estetskoga, umjetnosti i povijesti, ali i regulira postupanje s uporabnim dobrima naše svakodnevice i slobodnoga vremena, kao jedna etika čitanja, stanovanja, posla, sporta ili putovanja."[793]

Bliskost Krämerove vizije integrativnoj bioetici očituje se u nekoliko bitnih momenata: pluralizmu kao pretpostavci integriranju različitih etičkih teorija, jednakoj pozornosti na racionalno i iracionalno u moralnom odlučivanju, usmjerenosti prema *orijentaciji* u konkretnim životnim pitanjima, otvaranje

[792] Usp. Hans Krämer, „Integrative Ethik", u: Joachim Schummer (ur.), *Glück und Ethik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1998, str. 94.
[793] *Isto*, str. 106-107. Prijevod je naš.

etičkoga polja prema neznanstvenim, kulturnim perspektivama. Osim prednosti, Krämerova ideja s integrativnom bioetikom dijeli i njezine slabosti: s jedne strane uspijeva artikulirati vrlo obuhvatnu, tolerantnu i privlačnu viziju etike dobroga življenja, koja je, s druge strane, vrlo neodređena te nije jasno kojim se kriterijima izgrađuje njezina normativnost.

VI. INTEGRATIVNO MIŠLJENJE U BIOETICI

VI.1 Bioetike i integrativna bioetika: pojam života kao izvor normativnosti i integrativnosti

Iako je konceptualni razvoj bioetike neodvojiv od njezine institucionalizacije, kronologije događaja, ustanova i publikacija koji su je udjelovili, za naše istraživanje oni nisu toliko značajni koliko je to razumijevanje njezina pojma i metode, kao i njezina edukacijska dimenzija[794]. Bioetika nastaje u pluralističkom društvu te se pojavljuje kao pluralizam definicija i pristupa. Ne samo da ne postoji općeprihvaćena definicija bioetike, nego se raspravlja o tome može li ona uopće biti jedinstvena disciplina. Tako je i integrativna bioetika jedan od mogućih pristupa i to, u globalnom kontekstu, manjinski[795]. Iako su liječnička i medicinska etika mnogo starijeg datuma od 70-ih godina 20. stoljeća kada je bioetika zaživjela kao disciplina, tek se tada artikulirala svijest o rapidnoj tehnologizaciji medicine zbog koje se ona našla u „novoj situaciji", u potrebi novih odgovora[796]. Nije stoga slučajno što se izum uređaja za dijalizu 1961., koji je potaknuo osnivanje prvoga etičkog komiteta koji je morao odlučiti o tome koje pacijente pripustiti liječenju, budući da uređaja nije bilo dovoljno za sve bubrežne bolesnike, često uzima kao simbolični početak bioetike.[797] Pojavu bioetike nije pospješio tek razvoj znanosti u smislu pojave novih izuma korisnih za liječenje, nego i zlouporabe znanosti u 20. st; spomenimo tek eugeničke zakone međuraća u SAD-u[798], slučaj Mary Schloendorf iz 1914.[799], pokuse na ljudskim bićima[800], nacistički program „eutanazije", ekološki debakl naširoko reklamiranog pesticida DDT-a[801] i skandale zlouporabe medicinske znanosti u istraživanjima bez informiranog pristanka pacijenata poput Tuskeegeja, Klinike Willowbrook i Brooklynske bolnice iza kojih je stajao autoritet države.[802] Općenito se može reći da u 20. stoljeću, pogotovo u drugoj polovici,

---

[794] Za povijest institucionalizacije bioetike općenito i u Hrvatskoj upućujemo na sljedeću literaturu: Hrvoje Jurić, "Znanstveni centar izvrsnosti za integrativnu bioetiku", Mef.hr 38 (1/ 2019), str. 21-24. Ante Čović, *Etika i bioetika*; Ante Čović, „Bioethik unter den Bedingungen des Postkommunismus - Fallbeisipel Kroatien", u: Ante Čović, Thomas Sören Hoffmann (ur.), *Bioethik und kulturelle Pluralität; Die südosteuropäische Perspektive*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2005, str. 148-173; Ana Jeličić, *Recepcija i preobrazba bioetike u Hrvatskoj*, Pergamena, Zagreb 2019; Ante Čović i Hrvoje Jurić (ur.), *Integrativno mišljenje i nova paradigma znanja*, Pergamena, Zagreb 2019; Tonči Matulić, „Urgent Issues of Bioethics in Croatia", u: *Bioethik und Kulturelle Pluralität; Die südosteuropäische Perspektive*, Academia, Sankt Augustin 2005, str. 179- 181; Nada Gosić, *Bioetička edukacija*, Pergamena, Zagreb 2005.

[795] O povijesti određenja bioetike i njezina epistemološkog statusa vidi u: Hrvoje Jurić, „Uporišta za integrativnu bioetiku u djelu Van Rensseleara Pottera", u: Integrativna bioetika i izazovi suvremene civilizacije, str. 77-87; Tonči Matulić, Bioetika, str. 53-82.

[796] Usp. Ana Borovečki, „Hipokratova prisega i ženevska prisega – povijesni osvrt", *List Medicinskog fakulteta*, 38 (1/2019), str. 7.; Nada Gosić, *Bioetika in vivo*, Pergamena, Zagreb 2005, str. 21-51.

[797] Taj komitet bio je „integrativno" sastavljen sastavlje od domaćice, bankarskog činovnika, odvjetnika, duhovnika, državnog službenika, sindikalnog povjerenika i kirurga.Vidi o Tome u Tonči Matulić, *Bioetika*, Glas Koncila, Zagreb 2012, str. 35; Ante Čović, *Etika i bioetika*, Pergamena, Zagreb 2004, str. 17.

[798] Darko Polšek, *Sudbina odabranih: eugeničko nasljeđe u vrijeme genske tehnologije*, ArTresor naklada, Zagreb 2004.

[799] Sučaj Mary Schloendorf u povijesti je medicine poznat kao prvi slučaj (1914.) da je pacijentica podigla i dobila tužbu protiv klinike u kojoj je izvedena operacija bez njezina pristanka, zbog čega je izgubila ruku. To je utjecalo na američko zakonodavstvo – uveden je institut informiranog pristanka.

[800] Tonči Matulić, *Bioetika*, Glas Koncila, Zagreb 2012, str. 25-34.

[801] Rachel Carson, *Silent Spring*, Penguin books, London 2000.

[802] Tonči Matulić, *Bioetika*, str. 29-34.

jača društvena svijest te pojedinci i skupine počinju izražavati skepsu prema javnim autoritetima, sumnju u mit o neograničenom tehnoznanstvenom napretku i ekonomskom rastu, pa i pobunu protiv javnog paternalizma primijenjene znanosti. Tako je prvo i do danas dominantno određenje bioetike, prema kojem je ona određena kao izdvojena znanstvena disciplina, vezano uz (bio)medicinu i usmjereno na rješavanje konkretnih kliničkih slučajeva, kako je i određena misija prvoga Kennedy instituta za bioetiku u Georgetownu koji je 1971. osnovao američki fetolog André Hellegers. Međutim, vizija „oca" bioetike, američkog bookemičara i onkologa Van Rensseleara Pottera, za kojeg se dugo smatralo da je prvi skovao neologizam „bioetika", daleko je šira od nove (bio)medicinske etike: u svojim prvim radovima Potter naziva bioetiku „znanošću opstanka" i „mostom prema budućnosti" iz čega je jasno da je to disciplina koja treba integrirati dva izolirana tabora, biološke i društveno-humanističke znanosti, i tako ukrotiti opasno tehnoznanstveno znanje koje prijeti kako održanju, tako i kvaliteti ljudskog opstanka:

> „Bioetika je kao nova disciplina promaknuta da združuje biološko znanje sa znanjem o ljudskim vrijednosnim sustavima. (…) Odabirem *bio-* da bih označio biološko znanje, znanost o živim sustavima; odabirem *ethics* da bih označio znanje o ljudskim vrijednosnim sustavima."[803]

Ako se navedena definicija uzme u obzir, nije neobično što Potter u predgovoru svoju knjigu *Bioetika – most prema budućnosti* (1971.) posvećuje Aldu Leopoldu, autoru okolišne „etike zemlje". Potter naime polazi od teze da se „ljudska etika ne može odvojiti od realističkog razumijevanja ekologije u najširem smislu" te izrijekom kaže da dok su se dotadašnje etike bavile odnosima između pojedinaca te pojedinaca i društva, trebamo etiku koja će se, na temelju svepovezanosti, baviti okolišem kao cjelinom tla, biljaka i životinja prema kojima prevladava vlasničko-ekonomski, a ne etički odnos:

> „Proširenje etike na ovaj treći element čovjekova okoliša jest, ukoliko ispravno čitam dokaze, evolucijska mogućnost kao i ekološka potreba."[804]

Bioetiku definira kao „etiku koja se temelji na biološkom znanju", ali će također „obuhvatiti prijeko potrebne elemente društvenih i humanističkih znanosti uz naglasak na filozofiji koja je „ljubav prema mudrosti"[805]. Otkriva, dakle, da je bioetika bitno upućena na interdisciplinarnost. Potter je tako, premda po izvornom obrazovanju nehumanist, u kontekstu pluralizma suvremenog svijeta tražio utemeljenje bioetike koje bi ju učinilo obvezujućom te prepoznao da takav vrijednosni temelj može doći tek iz normativnih znanosti. Utoliko prepoznaje potrebu za zajedničkim vrijednosnim orijentirom, *metafizičkim* temeljem nove discipline:

---

[803] Van Rensselaer Potter, *Bioetika – most prema budućnosti*, Medicinski fakultet u Rijeci – Katedra za društvene znanosti, Rijeka 2007, str. 2.
[804] *Isto*, str. 21.
[805] Van Rensselaer Potter, *Bioetika – most prema budućnosti*, Medicinski fakultet u Rijeci – Katedra za društvene znanosti , Rijeka 2007, str. 29.

„…sigurno da istraživanje spoznaje ne može biti poduzeto bez nekih suglasnosti koje se odnose na ciljeve i zajedničke vrijednosti, stvari za koje mnogi imaju osjećaj da čine dio nepoznatog područja u kraljevstvu znanosti, a koje uistinu sačinjavaju metafizičku, filozofsku ili vjersku materiju.[806]“

Time je načet temeljni epistemološki problem bioetike: kako u kolopletu različitih znanosti i normativnih teorija, tj. različitih *etikā*, pronaći zajednički spoznajni, vrijednosni, u konačnici ontološki temelj koji bi bio općevažeći tj. općeobvezujući? Dovesti različite znanosti u dijalog i suradnju po sebi nije malen izazov, ali načelno je rješiv inetrdisciplinarnom znanošću i interdisciplinarnim obrazovanjem. Međutim, pronaći zajednički normativno-orijentacijski temelj daleko je teža zadaća, prema nekim teoretičarima u pluralističkom kontekstu nemoguća i nepotrebna.[807] Potter odgovor na ovo ključno pitanje traži u sinergiji biologije i etike odnosno filozofije. Razmišljajući o funkcioniranju živih organizama, denuncira dihotomiju redukcionizama i holizma u biologiji kao lažne alternative; upravo su molekularni pomaci mete ekološke opasnosti[808]. Već ovaj pristup nadilaženja redukcionizma i holizma u biologiji možemo nazvati oblikom integrativnosti. Na temelju toga Potter u svojim radovima, pa i kasnijem djelu *Globalna bioetika* (1988.), predlaže normativni program kao etički minimum oko kojega se i humanisti i nehumanisti mogu složiti, a koji je fundiran u biološko-kibernetičkoj znanosti; temeljni je cilj bioetike osigurati *preživljavanje* (*survival*) čovjeka u optimalnom okolišu, i to ne samo ljudske vrste nego i biotičke zajednice, kao i naroda i kultura. To se može ostvariti razumijevanjem povratne sprege između čovjekova opstanka i ekološke sfere, u medicinskoj i ekološkoj etici. Globalna bioetika trebala bi dakle ujediniti spoznaju o biološkim datostima i ljudskim vrijednostima u jedinstvenu viziju preživljavanja[809]. Ova je Potterova ideja koliko ambiciozna toliko i opravdana, međutim, ne samo da prvi bioetički Institut u Georgetownu nije slijedio širinu Potterove misli, već se ograničio na kliničku (bio)medicinsku etiku, nego ona i u hrvatskoj bioetici izaziva različite interpretacije i valorizacije. Osim neupitnih velikih zasluga, Potterova bioetika sadrži i zanimljive prijeporne točke. Budući da je Potter prvi uveo bioetiku, shvaćenu u širem smislu, na svjetsku scenu ideja, iz metodoloških je razloga u bilo kojem pokušaju promišljanja o bioetici potrebno prvo promisliti o njegovu nasljeđu. Tako Ante Čović pozdravlja Potterovu novu paradigmu znanja kojom treba ukrotiti *opasno znanje* tehnoznanosti

---

[806] *Isto*, str. 227.

[807] Usp. T. Matulić pritom se referira na Huga Tristrama Engelhardta. V. Tonči Matulić, *Bioetika*, Glas Koncila, Zagreb 2012, str. 68-72.

[808] „Jasno je da uoči naših stvarnih potreba, argumenti redukcionizma nasuprot holizma postaju besmisleni. Netaknuti organizam jest mnogo više od jednostavnog zbroja njegovih dijelova, no organizam raste na temelju komunikacije između stanica. Komunikacija se događa pomoću molekula i najbolje je razumiju redukcionisti, no istovremeno oblikuje povratnu mrežu i strukturnu integraciju što holističke mehanizme čini realnijima.“ Van Rensselaer Potter, *Bioetika – most prema budućnosti*, str. 37.

[809] Van Rensselaer Potter, *Global Bioethics*, State University Press, Michigan 1988, str. 71-95.

i time, otrježnjenjem od mita o napretku u otvorenom shvaćanju povijesti odgovoriti na obvezu prema budućnosti života[810], i Hrvoje Jurić, Iva Rinčić i Amir Muzur pronalaze uporišta za integrativnu bioetiku u Potterovu djelu[811] a Tonči Matulić također hvali razboritost Potterova pesimizma spram tehnoznanstveng napretka kao kancerogeneze (samo)uništenja i idejnu korektnost „hitne potrebe nove racionalnosti", znanja koje bi oprezno vrednovalo evolucijske, fiziološke i kulturološke aspekte čovjekova prilagođavanja okolišu[812]. Međutim, Matulić upućuje zanimljiv metodološki prigovor, i to za biologijsko-kibernetički redukcionizam; Potterova bioetika fundirana je biološki, a ne etički jer čovjeka dominantno promatra kao prilagodljiv biokibernetski sustav. I doista, Potter između ostaloga definira bioetiku i kao „novu granu biologije" kojoj je temeljni cilj „produljiti opstanak ljudske vrste u prihvatljivom društvenom obliku";

> „Bioetika, kako je ja zamišljam, nastojala bi proizvesti mudrost, znanje kako rabiti znanje za društveno dobro kroz realistično poznavanje čovjekove biološke prirode i biološkog svijeta. Osobno smatram da je realistično poznavanje čovjeka, znanje koje uključuje njegovu ulogu prilagodljivog kontrolnog sustava s ugrađenim sklonostima za pravljenje pogrešaka. Ovo mehanicističko gledište, koje kombinira redukcionističke i holističke elemente, u potpunosti bi bilo nesposobno proizvoditi mudrost ukoliko ne bi bilo nadopunjeno kako humanističkim tako i ekološkim gledištima."[813]

Slično kao i E. O. Wilson, Potter razmišlja dominantno biologijski te je sklon izvoditi etiku iz biologije. Tako primjerice na više mjesta o čovjeku govori kao o stroju te o konceptu „sretnog i produktivnog života kao života koji koristi fiziološke i psihološke adaptivne moći svakog pojedinca te koji doprinosi dobrobiti drugih članova društva"[814]. Budući da se bavi prvenstveno biološkim vidom opstanka, i da je osim medicinske etike i zaštite okoliša treća važna sastavnica njegove vizije kontrola populacije, u nekim promišljanjima instrumentalizira čovjeka pojedinca u svrhu očuvanja kvalitete života budućih generacija.[815] Upustivši se u interpretaciju Kanta, zaključuje da metafizički temelj koji Kant nije mogao naći ostavlja fundacijsku prazninu (bioetike) koju može popuniti

---

[810] Ante Čović, „Znanje i povijest", u: Ante Čović, Hrvoje Jurić (ur.), *Integrativno mišljenje i nova paradigma znanja*, Pergamena, Zagreb 2019, str. 22-26.
[811] Hrvoje Jurić, „Uporišta za integrativnu bioetiku u djelu Van Rensselaera Pottera", u: Velimir Valjan, *Integrativna bioetika i izazovi suvremene civilizacije*, Bioetičko društvo u BiH, Sarajevo 2007, str. 87-89; Ante Čović, *Etika i bioetika*, Pergamena, Zagreb 2004, str. 27-34; Amir Muzur, Iva Rinčić, *Van Rensselaer Potter i njegovo mjesto u povijesti bioetike*, Pergamena, Zagreb 2015, str. 79; 149-151.
[812] Tonči Matulić, *Bioetika*, Glas Koncila, Zagreb 2012, str. 40-41.
[813] Van Rensselaer Potter, *Bioetika – most prema budućnosti*, Medicinski fakultet u Rijeci – Katedra za društvene znanosti, Rijeka 2007, 53-54.
[814] *Isto*, 152.
[815] Tako u *Bioetičkom vjerovanju* u kojem u formi creda iznosi glavne etičke imperative, četiri se točke odnose na moralne obveze prema opstanku čovječanstva u budućnosti, a samo jedna na odnošenje prema aktualnim ljudima pojedincima. V. Van Rensselaer Potter, *Bioetika – most prema budućnosti*, Medicinski fakultet u Rijeci – Katedra za društvene znanosti, Rijeka 2007.

opstanak usmjeren na budućnost.[816] Ovdje se postavlja pitanje što bi točno podrazumijevao *opstanak* dostojan čovjeka odnosno što bi točno u etičkom smislu podrazumijevala *kvaliteta* života o kojoj Potter govori. Kako je jedan od glavnih problema kojima je bio trajno zaokupljen problem „prenapučenosti“, Potter ne krije simpatije prema eugenici, eutanaziji i organiziranoj učinkovitoj kontroli rađanja bez pristanka pojedinaca[817]. To je po svoj prilici važniji među razlozima, koji proizlaze iz fundiranja etike u biologiji, zbog kojih Matulić ovakvu bioetiku naziva biocentričkom u negativnom smislu te ističe sljedeće:

> „…Potterova bioetička perspektiva, može se bez pretjerivanja konstatirati, ostaje zatvorena u empirijsku (znanstvenu) domenu i na taj način radikalno osiromašuje bioetiku od onih konstitutitvnih elemenata koji su sadržani u predmnijevanom ili eksplicitno elaboriranom metabioetičkom horizontu. Taj horizon ne spada u domenu znanstveno-eksperimentalnih evidencija, jer im bitno određuje smisao i svrhu u sferi ljudskog djelovanja, i u sferi normativno-valutativnoga (mudrosnoga) određivanja smisla znanstvenim spoznajama i zahvatima. (…) To se posebno odnosi na čovjeka kao osobno biće koje se otkriva kao razumska, slobodna i odgovorna veličina. (…) Bioetika da, ali ne kao znanost o preživljavanju baziranom isključivo na medicinskim spoznajama, nego kao znanost o autentičnim filozofsko-antropološkim i etičko-aksiološkim parametrima koji mogu osigurati preživljavanje kroz afirmaciju ljudske slobode na eminentno ljudski, dakle etički odgovoran način.“[818]

Drugim riječima, Matulić poantira da se normativno ne može svesti na empirijsko; čovjekov opstanak ne uključuje samo biološko preživljavanje u optimalnom okolišu, nego i neempirijske kategorije *smisla* i *svrha* koje izviru iz slobode. Jedna primjerena bioetika, sugerira Matulić, mora uvažiti čovjeka kao osobu s dostojanstvom odnosno kao samosvrhu, što nipošto ne isključuje vrijednost neljudskih oblika života.

Ovim je otvoreno važno pitanje za utemeljenje integrativne bioetike; kakva treba biti stvari primjerena bioetika – biocentrička, antropocentrička ili ekocentrička? To je pitanje usko povezano s pitanjem: kakav treba biti odnos između pojedinih znanstvenih i, moguće, neznanstvenih perspektiva kako bi bioetika ostvarila svoj cilj – orijentacijsko znanje? Kako bismo vidjeli kako integrativna bioetika odgovara na njih, trebamo se ponovo vratiti na utemeljenje integrativne bioetike odnosno na interpretaciju pojma pluriperspektivizma, ali prvo ispitati ima li osim Potterova biologijski fundiranog opstanka i tradicionalnih etičkih načela koje bi bioetika trebala jednostavno primijeniti

---

[816] Potter navodi Kantov citat iz *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*. Pritom propušta primijetiti Kantovo utemeljenje etike razloženo u Kritici praktičkoga uma. V. Van Rensselaer Potter, *Bioetika – most prema budućnosti*, str. 227-228.

[817] Potter navodi da je medicinska znanost doprinijela problemima smanjenjem smrtnosti novorođenčadi i staraca, a na drugome mjestu sugerira opravdanost eutanazije. V. *isto*, str. 103-104.

[818] Tonči Matulić, *Bioetika*, Glas Koncila, Zagreb 2012, str. 59-60.

(prema georgetownskoj koncepciji) još koji mogući izvor normativnosti tj. utemeljujući i integrirajući kriterij za bioetku.

Vidjeli smo da se definicija bioetike širila, kako predmetno tako i metodološki, od nove medicinske etike preko okolišne i globalne etike do (vjerojatno najšireg određenja) integrativne bioetike; širilo se i problemsko polje od čovjeka do života u cjelini, a i metodološka os – od principalizma preko etičkog pluralizma do pluriperspektivizma.[819] Za razliku od dominatnog anglosaksonskog određenja bioetike kao vrste primijenjene etike, tj. etike naprosto primijenjene na (bio)medicinsko područje i interakciju s neljudskim oblicima života, Čović i Jurić smatraju da deduktivizam nije metoda primjerena rješavanju bioetičkih problema: umjesto da se krene od nekolicine etičkih principa[820] ili kazuistike te ih se onda „primjenjuje" na konkretan (bio)medicinski slučaj, primjeren je induktivni pristup; treba krenuti od problema samog, raščlaniti ga, konceptualizirati, dobro ga opisati iz različitih perspektiva. Te se perspektive i pristupi potom trebaju integrirati[821]. Koncept integrativne bioetike prema tome je vrlo demokratičan. Kao što smo već rekli, Čović čvrsto ukorjenjuje pluriperspektivizam u konceptu istine; istina je jedna i jedinstvena prema van, dok je istovremeno usložnjena u mnoge perspektive prema unutra, od kojih i neznanstvene imaju orijentacijsku vrijednost, pa ovako definira integrativnu bioetiku:

> "Bioetika je „integrativna orijentacijska znanost" i „pluriperspektivno područje na kojem se u interakciji raznorodnih perspektiva stvaraju uporišta i mjerila za orijentiranje u pitanjima koja se odnose na život ili na uvjete i okolnosti njegova očuvanja."[822]

Jurić, međutim, integrativnu bioetiku definira još otvorenije, šire i općenitije:

> „Bioetika je 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."[823]

---

[819] Tablični prikaz Čovićeva opisa širenja definicije bioetike na tri osi donose Amir Muzur i Iva Rinčić u *Fritz Jahr i rađanje europske bioetike*, Pergamena, Zagreb 2012, str. 163.

[820] Osim Beauchampa i Childressa s četirima principima medicinske etike, isti deduktivni pristup njeguje i Peter Singer, primjenjujući utilitarizam preferencija na bioetičke probleme. Čović i Jurić s pravom kritiziraju oba. Usp. Ante Čović, *Etika i bioetika*, Pergamena, Zagreb 2004, str. 19-34.

[821] Jurić govori o horizontalnom integriranju tj. integriranju tema ili problema te o vertikalnom integriranju tj. integriranju pristupa. V. Hrvoje Jurić, „Uporišta za integrativnu bioetiku u djelu Van Rensselaera Pottera", u: Velimir Valjan, *Integrativna bioetika i izazovi suvremene civilizacije*, Bioetičko društvo u BiH, Sarajevo 2007, str. 86; Ante Čović, *Etika i bioetika*, Pergamena, Zagreb 2004, str. 27-34.

[822] Ante Čović, „Bioethik unter den Bedingungen des Postkommunismus- Fallbeisipel Kroatien", u: Ante Čović, Thomas Sören Hoffmann (ur.), *Bioethik und kulturelle Pluralität; Die südosteuropäische Perspektive*, Academia Verlag, Sankt Augustin, str. 150-151.

[823] Hrvoje Jurić, „Uporišta za integrativnu bioetiku u djelu Van Rensselaera Pottera", u: Velimir Valjan, *Integrativna bioetika i izazovi suvremene civilizacije*, Bioetičko društvo u BiH, Sarajevo 2007, str. 83.

Čini nam se važnom Čovićeva teza da se uporišta i mjerila za orijentiranje stvaraju u interakciji raznorodnih perspektiva. Ostaje pitanje po kojem se kriteriju odabiru pristupi, ne temelju kojih kriterija vode dijalog i stupaju u interakciju te se integriraju. Jer, kako smo pokazali, na tragu postmoderne relativističke koncepcije znanja i opravdanja, bilo kakvo stajalište ili osjećajnost, ne samo neznanstveno nego i pseudoznanstveno i antiznanstveno, može se smatrati jednakovrijednom perspektivom, makar se pokazalo veoma ugrožavajućim za neki aspekt *biosa*[824]. Drugim riječima, potreban je kriterij koji omogućuje integriranje i orijentaciju, nasuprot izoliranosti razmrvljenih perspektiva i posvemašnjeg relativizma.

Jurić inzistira na zahtjevu da se bioetika „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 vezanim uz život" te ističe da joj je cilj okupiti sve različite perspektive "radije u jedinstven bioetički pogled, nego u disciplinarni i disciplinirani znanstveni okvir". U tom smislu sugerira da se integrativna bioetika može utemeljiti te pružiti orijentaciju onkraj objektivne istine:

> Također, 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 i integrativne bioetike."[825]

Pritom nije jasno što je to što bi trebalo pomiriti metodološke i pojmovne razlike "jezičnih igara" tj. učiniti da se uopće razumiju, te ih povezati. Nije jasno ni kako ponuditi orijentaciju koja bi bila obvezujuća *bez utvrđivanja objektivne istine o* biosu. Jedini odgovor koji pronalazimo kao zadovoljavajuć jest da su to *kriteriji racionalnosti* odnosno – filozofija kao utemeljujući i integrativni moment svake bioetike. Zbog toga nije neobično što neki, većinom njemački mislioci okupljeni oko projekta integrativne bioetike, izvor normativnosti tj. orijentacijskog znanja traže u filozof(ij)skom mišljenju o životu odnosno *pojmu života* (*Lebensbegriff*) i *pojmu prirode*. To se slaže s činjenicom da se njemački protestantski teolog Fritz Jahr[826], koji je prvi skovao termin "bioetika" 1927. godine,

---

[824]Primjer je inzistiranja na građanskoj perspektivi u smislu relativizacije znanstvenih spoznaja zalaganje za tzv. "prirodan porod" u Kliničkoj bolnici Sveti Duh u situacijama kada su medicinske intervencije bile nužne za zdravlje novorođenčeta, što je bilo povodom za organizaciju interdisciplinarnog, pluripersperspektivnog simpozija. Nažalost, ne može se reći da su sve uključene perspektive bile voljne za dijalog i otvorene za međusobno korigiranje perspektiva. V. Vladimir Blagaić, Jozo Čizmić (ur.), *Zbornik radova sa simpozija s međunarodnim sudjelovanjem; Pravni, etički i medicinski aspekti suvremenog vođenja poroda,* Klinika za ginekologiju i porodništvo Medicinskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu Kliničke bolnice Sveti Duh, Zagreb 2016.

[825] Hrvoje Jurić, "Uporišta za integrativnu bioetiku u djelu Van Renssaleara Pottera", u: Velimir Valjan (ur.), *Integrativna bioetika i izazovi suvremene civilizacije,* Bioetičko društvo u BiH, Sarajevo 2007, str. 85.

[826] Prema referencama u njegovim člancima, na Fritza Jahra utjecala Biblija, budizam (vjerojatno preko Schopenhauera), Herder, Kant ipravnik Ignaz Beregenzer (1844. – 1906.), autor knjige „Životinjska etika: prikaz ćudorednih i pravnih odnosa između čovjeka i životinje. Amir Muzur, Iva Rinčić, *Fritz Jahr i rađanje europske bioetike,* Pergamena, Zagreb 2012, str. 53-59; 72-74.

za utemeljenje poštovanja prema svekolikom životu pozvao na *bio-psihiku* kao psihologiju živih bića i etičku argumentaciju oslonio na *svrhu* kao istinu bića koja je normativna:

> „Od biopsihike je tek jedan korak do bioetike, tj. do prihvaćanja etičkih dužnosti ne samo prema ljudima, već prema svim živim bićima. Zapravo, bioetika uopće nije otkriće našeg vremena. Već je teolog Scheiermacher proglasio nemoralnim da se život i obličje, tamo gdje ih ima, dakle i kod životinje i kod biljke, uništavaju, ukoliko to nije povezano s razumnom svrhom. (…) Jer svi su, biljke i životinje jednako kao i čovjek, ravnopravni – svakako ne u istome, nego svaki u onome što je nužno zahtjevom za postignuće njegova određenja.“[827]

Misaoni put argumentacije koji slijedi Fritz Jahr u biti je *teleološki* – sličan onomu koji slijedi Hans Jonas i na koji se Matulić poziva u kritici "bioetike bez istine" kakvu promiče mehanicističko shvaćanje života[828]. Moguća su dva misaona puta koja polaze od pojma života: jedan koji vodi od Aristotela preko Tome Akvinskog do Hansa Jonasa i drugi koji vodi od Platona do njemačkih idealista, poglavito Hegela i Fichtea. I Thomas Sören Hoffmann jedan je od mislilaca angažiranih oko projekta integrativne bioetike koji je želi utemeljiti onkraj "primijenjene etike" angloameričkog tipa, a to je moguće pitajući za narav i bit fenomena života. Pošavši od teze da bez pitanja o bitku i smislu onog živog bioetici nedostaje utemeljenje, odabire drugi od dvaju spomenutih putova[829]. Korijen integrativne bioetike prema Hoffmannu izvire iz samoga pojma života: *bios* za razliku od *zoe* uvijek označava život osobe uronjene u zajednicu te je u nj integriran *ethos* – normativna perspektiva[830]. Osim toga, prema Hoffmannu, život mora biti shvaćen ne *isključivo* kao empirijski fenomen, nego kao "samosvojan princip, čak normativni princip neovisan o drugim izvorima normativnosti, poput ideje dobra, ideje slobode, itd."[831] Naime, život kao cjelina izmiče pogledu partikularnih, objektivirajućih prirodnih znanosti. Dok je iz biologijske perspektive život atribut određenih predmeta, iz filozofijske perspektive on je auto-refleksivan fenomen; svako mišljenje o živom već pretpostavlja sam život, mišljenje o živom čin je živog samog. Hoffmann zastupa takav

---

[827] *Isto*, str. 198.

[828] Matulić smatra da je utemeljenje trebanja (norme) condicio sine qua non svake etike i bioetike. Suočava s metaetičkim zahtjevom koji postavlja novi vijek, izvođenjem bitka iz trebanja. Polazi od Humeove teorije i argumentira da u okviru mehanicističke metafizike nije moguće izvesti trebanje iz bitka, ali u okviru jedne teleološke metafizike, koju sam zastupa, jest. Usp. Tonči Matulić, *Bioetika*, Glas Koncila 2012, str. 69-74.

[829] Ovo je elaboracija predavanja koje je Thomas Sören Hoffmann održao na trećoj međunarodnoj ljetnoj školi bioetike u Tutzingu, Njemačka. Vidi o tome: Marina Katinić, „Bioetička ljetna škola 'Bioetika kao znanstveni i društveni projekt: Ideja integrativne bioetike"“, *Filozofska istraživanja* 144 (4/2016), str. 835.

[830] Razlikovanje *bios* od *zoē* nalazi se u Platonovim *Zakonima* V, 733 d 2. Na to kao važan moment u filozofskom poimanju života osim Th. S. Hoffmanna upućuje i Pavo Barišić. V. Pavo Barišić, „Leben im Horizont der Ethik“, u: *Bioethik und kulturelle Pluralität. Die südosteuropäische Perspektive*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2005, str. 81-93.

[831] Thomas Sören Hoffmann, „The Philosophical Concept of Life and Its Role in the Foundation of an Integrative Bioethics“, *Synthesis Philosophica* 59 (1/2015), str. 5.

dijalektički pojam života; prema životu nije se moguće odnostiti kao prema vanjskom objektu, nego je to uvijek samo-odnošenje: jedinstvo subjekta i objekta, forme i sadržaja, općeg i pojedinačnog.[832] Ljudski je život integracija onog materijalnog i onog svjesnog pa pluralizam perspektiva proizlazi iz života koji je *po sebi* integrirajući. Ontološki, život je neprestano samo-razdjeljivanje općeg u pojedinačno i ponovno sebe-prisvajanje. Jaz između bitka i trebanja tj. naturalistička pogreška zaključivanja iz činjenica na norme time je izbjegnuta. Iz biti života proizlazi njegova objektivna vrijednost: život se ne smije instrumentalizirati, zaključuje Hoffmann:

> "Ne možemo se tek odnositi prema životu i zaboraviti da je to odnošenje u sebi čin života. Život je svrha u sebi i ne bismo ga, zbog toga, trebali podvrgnuti ograničenim svrhama ili shvatiti kao puko sredstvo."[833]

Na temelju hegelovskog poimanja života kao bivanja u odnosima i "totaliteta svih mogućih gledišta kao neposrednog jedinstva", Hoffmann pronalazi u pojmu života uporište za dijalektičko jedinstvo perspektiva u integrativnoj bioetici. Znanje o životu je neposredno, apsolutno sebe-znanje. Takav spekulativni pogled na život dokida antitezu između života i slobode, antropocentrizma i biocentrizma. Konflikt živih bića time nije riješen, ali pružena je smjernica.[834] Na sličan način Hoffmann pokazuje i potrebu filozofijskoga pojma prirode koji, za razliku od parcijalnog metodički konstruiranog predmeta kakvim se bave prirodne znanosti, jest totalitet s vlastitom svrhom i, ujedno, prvotni *subjekt-objekt* koji je za čovjekov duh medij u kojem se on ozbiljuje te se opet pokazuje integrirajućim[835]. U konfliktu dviju inačica etike prema životu – one racionalne, apolonske, koja iz uma izvodi načela i one osjećajnosne, dionizijske, koja polazi od osjećaja života – Hoffmann predlaže integraciju obiju[836]. Ukratko smo prikazali misaoni put na koji je ukazao Hoffmann i drugi etičari slične orijentacije, kao i drugi put jonasovske orijentacije u prvom poglavlju, jer ih smatramo primjerenim mogućim putovima da se utemelji objektivna vrijednost života tj. objektivna istina biosa integrativne bioetike, a da to nije puko biologijski ili deduktivno-etički. Ujedno je utrt put odgovoru

---

[832] Taj refleksivni karakter života Hoffmann pronalazi, iako u ambivalentnom obliku, pomalo neočekivano i kod Kanta. Usp. *isto*, str. 9-10.
[833] *Isto*, str. 7.
[834] *Isto*, str. 14. Hoffman razlikuje aktualnu slobodu od one „koja se bori". Na drugome mjestu daje sljedeću formulu: „Dovršenje slobode subjekta također i u suprotnosti s prirodom smije se postići samo ruku pod ruku sa zadobivanjem slobode subjekta za oslobođenje prirode." Thomas Sören Hoffmann, „Bioetika i mnogostrukost pojmova prirode", u: Velimir Valjan (ur.), *Integrativna bioetika i izazovi suvremene civilizacije*, Bioetičko društvo u BiH, Sarajevo 2007, str. 31.
[835] *Isto*, str. 30-33.
[836] Iako ne zastupa aristotelovsko-jonasovsku filozofiju života, shvaćajući ju kao empirijski utemeljenu teoriju prirodnoga zakona, "vitalističku" bioetiku takve inspiracije naziva apolonskom i želi je integrirati s dionizijskom, "racionalnom". Hoffmann smatra da su H. Jonas, M. W. Fox i R. Spaemann na krivome tragu jer vide živa bića kao *akcidente* živog. Usp. Thomas Sören Hoffmann, „The Philosophical Concept of Life and its Role in the Foundation of an Integrative Bioethics", *Synthesis Philosophica* 59 (1/2015), str. 12.

kako se različite, znanstvene i neznanstvene perspektive u pluriperspektivnom odnosu mogu integrirati – kriterijima utemeljujuće, filozofske perspektive koja pita za bit bića, misli cjelinu i ostaje pri kriterijima racionalnosti. U tom se horizontu rješava i konflikt između biocentrizma, antropocentrizam i ekocentrizma, budući da se ovi – shvaćeni na umjeren, integrativan način – pokazuju kao lažne alternative.[837] Još ćemo se vratiti pojmu pluralističkog perspektivizma i mogućim načinima njegova tumačenja.

VI. 2 Pluriperspektivizam – okosnica integrativnosti ili kamen spoticanja?

Kao odgovor na monoperspektivizam novovjekovne tehnoznanosti, integrativna bioetika za svoj je pluriperspektivizam pronašla nadahnuće u perspektivizmu koji se, uz ranije pojave[838], u suvremenoj filozofiji vezuje uz J. Ortegu y Gasseta. Pojam perspektivizma zbog svoga ambivalentnog i naizgled paradoksnog karaktera izaziva prijepore u interpretaciji, kako smo već naznačili u II. poglavlju. Reflektirajući njemački idealizam i fenomenologijsku misao, glede spoznaje istine predmeta, Ortega stavlja naglasak na spoznavatelja, njegovu povijesno-kulturnu uronjenost u *okolnost* u kojoj percipira dio zbilje – *perspektivu*.[839] U tom smislu, čovjek komunicira s Univerzumom putem vlastitih okolnosti. Misleći subjekt nije nikada ontologijski neovisno biće, uronjen je u okolnosnu zadanost, no istovremeno je refleksivno središte presijecanja perspektiva, onaj koji istovremeno nastoji osmisliti svoj život i skrbiti za svijet. Jastvo, u Ortege određeno kao „ja i moja okolnost“, interaktivno se mijenja spoznajući okolnosti i osmišljavajući svoje življenje; između njega i svijeta događa se stalna interakcija odnosno povratna sprega. Perspektiva je konkretan percipiran dio zbilje na način na koji to omogućuje suodnos mislitelja i njegove okolnosti. S druge strane, filozofija je čista sinteza i njezina je najveća ambicija apsolutna spoznaja – „doći do jedne jedine rečenice u kojoj bi bila izrečena sva istina.“[840] Kako dakle shvatiti Orteginu tezu da je perspektiva „apsolutni bitak svijeta“? Osim što Ortegin perspektivizam nije radikalna novost, dopušta više različitih tumačenja. Ortega ističe da „duhovnom suradnjom“ pojedinačnih perspektiva stvaramo „bujicu zbilje“[841]. Tomislav Krznar, koji se na hrvatskom govornom području najviše bavi Orteginim perspektivizmom, tumači ga kao „karakter znanja koji bi bio višedimenzionalan i orijentacijski, dok u etičkom smislu nastoji osigurati shvaćanje koje ne bi etabliralo monizam bilo koje vrste, politički, ekonomski ili religijski“,

---

[837] Smatramo da su pitanje treba li bioetika biti antropocentrička ili biocentrička odnosno odnosa ljudi prema neljudskim živim bićima i cjelini okoliša logički dosljedno riješili Ante Čović i Tonči Matulić. V. Ante Čović, „Biotička zajednica kao temelj odgovornosti za ne-ljudska živa bića“, 3. bioetički forum za jugoistočnu Europu, 2007, str. 33-46; Tonči Matulić, *Vodič kroz bioetiku 2; život u ljudskim rukama*, Glas Koncila, Zagreb 2006, str. 249-253.

[838] Ovamo ubrajamo Platona, Leibnitza i Nietzschea. V. Friedrich Nietzsche, *Sumrak idola; Ecce homo; Dionizovi ditirambi*, Demetra, Zagreb 2004, str. 219.

[839] V. Tomislav Krznar, „Perspektiva kao definitivni bitak svijeta“, u: Ante Čović, Hrvoje Jurić (ur.), *Integrativno mišljenje i nova paradigma znanja*, str. 128-137.

[840] Ortega y Gasset, *Meditacije o Quijoteu*, Demetra, Zagreb 2008, str. 66.

[841] Ortega i Gaset, „Istina i perspektiva“, u: Hose Ortega i Gaset, *Posmatrač*, Clio, Beograd, 1998.

da bi odmah u nastavku primijetio da „Ortegino učenje o perspektivi nije uništilo tradicionalno filozofijsko gledanje na univerzalnu istinu“, nego da uklanja „bilo kojoj doktrini mogućnost pretenzije na posjedovanje istine“.[842] Prvom tezom Krznar se naizgled odmiče od Čovićeva shvaćanja pluriperspektivizma koje konstatira da „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“[843] priklanjajući se relativističkoj interpretaciji integrativnosti koja je optrećena teorijskim i praktičnim problemima na koje smo ukazali, da bi se u dugom izrijeku (i na drugim mjestima) priklonio epistemologiji objektivne istine koja je „prema van“ monistička a „prema unutra“ pluralna. Tako dolazimo do samo jedne logički prihvatljive interpretacije Ortegina perspektivizma: istina je u sebi jedna i cjelovita, kao što je i mnogostrana te ju nijednom perspektivom nije moguće zahvatiti cjelovito, nego joj se približavamo integriranjem perspektiva. Totalna perspektiva bila bi „Božje gledište“, beskonačnost svih mogućih integriranih perspektiva što se u integrativnoj bioetici naziva *nadinstancijom.*[844] Uzevši u obzir kako prema Orteginoj misli postoje više i niže, potpunije i nedostatnije perspektive, te da zbilja ima objektivnu, strogu strukturu pa je u njezinoj spoznaji moguće i pogriješiti, izbjegava se pogreška relativizma te slijepa ulica subjektivizma i skepticizma, a istovremeno se čuva i pluralizam i monizam istine. Krznar to ispravno izražava tezom da je spoznavajuće približavanje istini „osvještavanje vlastite perspektive i istovremeno izlaženje iz nje te dohvaćanje novih perspektiva.“[845] U tom smislu, možemo se složiti, Ortegin perspektivizam može biti jedno od uporišta pluriperspektivizmu integrativne bioetike.

Neki hrvatski mislioci, okupljeni oko projekta integrativne bioetike, relativistički interpetiraju pojam pluriperspektivizma. Marko Kos, primjerice, priklanja se interpretaciji Christiane Schildknecht Mittelstraßova pojma „orijentacije“:

> „Orijentacija je subjektivna, objektivnoj prethodeća spoznaja, a epistemološki rezultat orijentacije je istinitost, tj. ono što smatramo istinitim iz subjektivnih razloga.[846]“

[842] Tomislav Krznar, “Perspektiva kao definitivni bitak svijeta”, u: Anta Čović, Hrvoje Jurić (ur.), *Integrativno mišljenje i nova paradigma znanja*, Pergamena, Zagreb 2019, str. 130.

[843] Ante Čović, „Integrativna bioetika i pluriperspektivizam“, u: Velimir Valjan (ur.), *Integrativna bioetika i izazovi suvremene civilizacije*, Bioetičko društvo u BiH, Sarajevo 2007, str. 67.

[844] Usp. Tomislav Krznar, „Perspektiva kao definitivni bitak svijeta“, u: Ante Čović, Hrvoje Jurić, *Integrativno mišljenje i nova paradigma znanja*, Pergamena, Zagreb 2019, str. 135.

[845] *Isto*, str. 134. Na drugome mjestu istog članka autor, odgovarajući pozitivno na pitanje može li Ortegin perspektivizam biti uporište za integfrativno mišljenje, kaže da je Ortegina misao „ozbiljan korak onkraj svakog monizma i misaone jednostranosti“. Primjećujemo da monizam i misaona jednostranost nisu istovjetni; dok je potonje prihvatljivo, prvo nije.

[846] Christiane Schildknecht, »Argument und Einsicht. Orientierungswissen als Begründungswissen«, u: Werner Stegmaier (ur.), Orientierung, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2005., str. 139–140. Citirano u: Marko Kos, “Od Fritza Jahra do integrativne bioetike; Prikaz razvoja jedne ideje”, *Filozofska istraživanja* 34 (1-2/2014), str. 234.

Iz konteksta je jasno da se ovakva definicija preuzima u dobroj namjeri, kako bi se ograničilo tehnoznanstveno znanje kao jedino mjerodavno i moralna opasnost koju ono nosi. Međutim, iz daljnje eksplikacije, koja se oslanja na teze da „sva spoznaja nije jasna spoznaja“ te da perspektivni uvid ne teži k „istini“ nego „kontekstom zadanom važenju i adekvaciji“ ne može se razaznati u kakvoj bi vezi takvi uvidi mogli biti s filozofskim mišljenjem, koje autor smatra važnim za orijentaciju. Argumentacija je logički nejasna i nekonzistentna, tim više što autorovo slaganje da „orijentacijsko znanje“ ne označava pozitivno raspoloživo znanje, nego predstavlja znanju prethodeću razinu pojmovne jasnoće i za subjekt važeće razloge“ ili da je „osjećaj za orijentaciju može podrazumijevati niz osobnih vrlina nekog pojedinca“ ne daje naslutiti zašto bi ti razlozi bili mjerodavni za bilo koga osim za dotičnog subjekta.[847] Relativističku interpetaciju perspektivizma u dosljednom obliku zauzimaju Iva Rinčić i Amir Muzur na temelju početne 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 svojevrsnom »dinamičnom mozaiku.“[848]

U daljnjem promišljanju autori sugeriraju da „orijentacijsko znanje“ koje sugerira točke orijentacije, ali ne vodi dalje prema njima možemo smatrati paradoksom, ali da ne postoji bolja mogućnost jer se bioetika bavi životom u cjelini a rješenja prijepora vezanih uza nj u pravilu su neutemeljiva, relativna i dvojbena. Orijentacijsko znanje odgađa rješenje i time izbjegava kobnu pogrešku, više od toga ne može dati bez upadanja u dogmatizam.[849] Ako stavimo ovo promišljanje u kontekst, otkrivamo da je ono odgovor kritičarima koncepta integrativne bioetike – bioetičarima georgetownskog tipa, koji ju razumiju i prakticiraju kao (bio)medicisku kliničku primijenjenu etiku, i nekolicini hrvatskih analitički usmjerenih filozofa koji su objavili nekoliko kritičkih članaka u kojima tvrde da je koncept integrativne bioetike epistemološki nejasan, proturječan, neznanstven, u najboljem slučaju puko deskriptivan i neučinkovit[850]. Na te teze Muzur i Rinčić odgovaraju potpuno drukčijim viđenjem etike koja ne treba biti normativno orijentirana, nego prvenstveno pedagoška disciplina koja „razvija ljudski karakter i skreće pozornost na kompleksnost fenomena života i odgovornost prema njemu“[851]. Ovakva koncepcija bioetike, kao otvoreno-pedagoškoga promišljanja i dijaloga bez pretenzije na

---

[847] Autor u članku objašnjava Čovićevo razgraničenje između relativističkoga i interaktivnoga pluralizma perspektiva, no sam se ne određuje prema njemu. Usp. Marko Kos, “Od Fritza Jahra do integrativne bioetike; Prikaz razvoja jedne ideje”, *Filozofska istraživanja* 34 (1-2/2014), str. 240.

[848] Amir Muzur, Iva Rinčić, “Integrativno mišljenje i njegovi neprijatelji“, u: Ante Čović, Hrvoje Jurić (ur.), *Integrativno mišljenje i nova paradigma znanja*, Pergamena, Zagreb 2019, str. 470.

[849] *Isto*.

[850] Usp. Tomislav Bracanović, „From Integrative Bioethics to Pseudoscience“, *Developing World Bioethics* 12 (3/2012), str. 148-156; Lovro Savić, Viktor Ivanković, „Against the integrative turn in bioethics: burdens of understanding“, *Medical Health Care and Philosophy*, 21 (1/2018), str. 265-276.

[851] Amir Muzur, Iva Rinčić, “Integrativno mišljenje i njegovi neprijatelji“, str. 471.

praktična rješenja problema, radikalni je otklon od definicije integrativne bioetike koju postavljaju Čović i Jurić, prema kojima je njezin središnji cilj stvaranje orijentacijskoga znanja, i to ne mehaničkim supostavljanjem nego interakcijom i integracijom perspektiva, iz koje proizlazi normativnost odnosno praktična rješenja složenih i često urgentnih problema. Muzur i Rinčić relativističkom interpretacijom perspektivizma time potvrđuju prigovore integrativnoj bioetici kao diskurzu koji ne može ponuditi orijentaciju utemeljenu na objektivnim kriterijima, dakle obvezujuću. Shvaćanja „bioetike bez istine“[852] pokazuju se neprihvatljivima jer u njihovom epistemološkom (?) okviru nije moguće doći ni do kakvog orijentacijskog znanja koje, nudeći rješenja za konkretne probleme, ima općeprihvatljivo umsko utemeljenje i normativnu snagu.

VI.3 Europski korijeni i (ne)europske manifestacije bioetike

Kako se pokazalo, za razliku od prevladavajuće anglosaksonske bioetike kao „primijenjene etike“, mislioci okupljeni oko projekta integrativne bioetike otpočetka je nastoje *ofilozofiti* te tako ukorijeniti u tradiciju europskoga mišljenja. Jedna izvorno europska koncepcija bioetike, osim filozofijskoga utemeljenja, najčešće je shvaćena kao predmetno i metodološki šire postavljena; osim što se artikulira i u kulturnim perspektivama, liniju moralne demarkacije širi i na neljudska živa biće te prirodu u cjelini. Pritom joj je jedno od uporišta razvijanje *bioetičkoga senzibiliteta* kao moralnog osjećaja proizlazećeg iz zajedničke osjetilne prirode živih vrsta. U tom se horizontu kao doajeni europske bioetike navode sv. Franjo Asiški,[853] Arthur Schopenhauer, Fritz Jahr i Albert Schweitzer, a njihova najveća zasluga u prevladavanju antropocentrične, tehnoznanstvene peradigme znanja i morala. Ivana Zagorac tako navodi:

> „Dok su filozofi poput Humea, Rousseaua i Schoppenhauera zajednicu ispremreženu mrežama koje je omogućio senzibilitet vidjeli kao *ljudsku zajednicu* s posebnim osjećajem bliskosti s onime izvan toga kruga, autori poput Fritza Jahra, Alberta Schweitzera i Franje Asiškoga doseg senzibiliteta tumačili su kao proširenje ljudske zajednice u *zajednicu prirode*. Isprepletenost i međuuvjetovanost sastavnica prirode oni ne vide kao puku činjenicu koju treba podrobno znanstveno ispitati, nego u prvome redu kao danost koju treba prihvatiti i s njom u skladu djelovati.“[854]

---

[852] Usp. Tonči Matulić u kritičkom suočavanju s vizijom bioetike Huga Tristrama Engelhardta uvjerljivo argumentira da bioetiku nije moguće utemeljiti bez racionalnog etičkom minimuma. Usp. Tonči Matulić, *Bioetika*, Glas Koncila, Zagreb 2012, str. 69-74.

[853] Franjo Asiški smatra se najvećim ekološkim svecem i on to u europskom kontekstu i jest. Međutim, vrlo je bogata i inspirativna ekološko-bioetička duhovnost peruanskog dominikanskog sveca Martina de Porresa (1579. – 1639.) o čijem životu i djelovanju na hrvatskome jeziku postoji vrlo malo priloga te još nije šire obrađivana. Sv. Martin bio je redovnik, liječnik i njegovatelj, osnovao je hospicij za siromašne, isticao se velikom poniznošću i ljubavlju prema svim ljudima i životinjama; pripisuje mu se dar komunikacije sa životinjama a prakticirao je i vegetarijanstvo. V. Ángel Peña, *San Martín de Porres – el médico de Dios*, Ed. Paulinas, Lima 2001, str. 19-26; Marina Katinić, „Sveti Martin de Pores i onkomiševi s Harvarda“, *Ave Maria, glasilo sestara dominikanki Kongregacije svetih anđela čuvara*, 21 (3/2012), str. 67-69.

[854] Ivana Zagorac, *Bioetički senzibilitet*, Pergamena, Zagreb 2018, str. 203.

Zasluga ovih mislilaca za širu moralnu inspiraciju i njihovo značenje za utemeljenje integrativne bioetike u europskom kontekstu neosporno je. Međutim, treba istaknuti da je – pogotovo u slučaju Fritza Jahra i Alberta Schweitzera – njihova zautezetost za neljudska živa bića bila koliko potaknuta sveživotnom osjećajnošću, toliko i prirodoznanstvenim znanjem i sjedinjena sa zauzetošću za ljudsko tjelesno i duhovno zdravlje i dobrobit, te koncepcijom hijerarhije bića u slučaju konflikta[855]. Stoga antitezu antropocentrizma i teocentrizma spram biocentrizma te moralno-orijentacijskoga senzibiliteta spram znanstvenoga, metodološki strogo ispitivoga znanja, treba uzeti s rezervom i ispravno tumačiti. Čini nam se da je integrativnost ovih europskih mislilaca i djelatnika upravo u tome što su ove često suprotstavljane perspektive mislili jedinstveno.

Također, treba istaknuti da i na anglameričkom području postoji bogata tradicija ovakvih etičkih nastrojenosti – spomenimo samo Henry David Thoreaua[856], Alda Leopolda[857], Paula Taylora[858] i Jamesa Lovelocka[859], a nešto je od ovoga naravno prisutno i u Van Rensselaera Pottera i E. O. Wilsona[860].

Možemo stoga postaviti pitanje – ako pluriperspektivizam ne shvaćamo relativistički, pri čemu bi svaka kulturna zajednica ili pojedinac mogli imati „svoju“ bioetiku – je li opravdano govoriti o europskoj i neeuropskoj bioetici? Ako je svaka bioetika kao normativna pluriperspektivna znanost utemeljena na kriterijima racionalnosti, možemo govoriti o raziličitim pristupima racionalnosti, a govor o nacionalnim ili kontinentalnim bioetikama možda je epistemološki suvišan. Time bi se mogao iskušati još jedan vid integrativnosti.

VI.4 Doprinos različitih perspektiva

Iz dosada izensenoga, jasno je da je svaka bioetika interdisciplinarno impostirana, a integrativna bioetika impostirana je pluriperspektivno te je zahtjev za međusobnim tolerantnim slušanjem, uvažavanjem, dijalogom i međusobnim korigiranjem perspektiva imperativ – tim više što se prožimanje prirodnoznanstvenih spoznaja, teološkoga znanja, osjećajnosti, religioznoga iskustva i filozofijskoga racionaliteta pokazalo plodonosnim na primjeru F. Jahra, A. Schweitzera, J. Lovelocka, A. Naessa i drugih. Ovdje posebno vrijedi postulat E. O. Wilsona: „Nije tako teško voljeti

[855] Amir Muzur, Iva Rinčić, *Fritz Jahr i rađanje europske bioetike*, Pergamena, Zagreb 2012, str. 106 -112; Ivana Zagorac, *Bioetički senzibilitet*, Pergamena, Zagreb 2018, str. 156-158; 193.
[856] Henry David Thoreau, *Walden*, DAF, Zagreb 2006.
[857] Aldo Leopold, *A Sand County Almanac; with essays on conservation from Round River*, Ballantine Books, 1990.
[858] Paul W. Taylor, *Respect For Nature: A Theory of Evironmental Ethics*, University Press, Princeton 2011.
[859] James Lovelock, *The Vanishing Face of Gaia: A Final Warning*, Basic Books, New York 2009.
[860] Edward Osborne Wilson, *Biophilia*, University Press, Harvard 2003.

ostali živi svijet, osim ljudskog, kad o njemu nešto znate."[861] Spoznaja naravi i strukture živog, čak i biologijska, već stvara emocionalnu nastrojenost koja se može oblikovati u brigu i skrb. U tom smislu, bioetičkom dijalogu u integrativnom okruženju doprinose prirodnoznanstvene, društvene, humanističke i kulturne perspektive, s normativnim promišljanjem kao ključnim. Ne umanjujući važnost ostalih, istaknut ćemo doprinose četiriju perspektiva koje nam se čine posebno plodnim za utemeljenje integrativne bioetike: biološko-medicinska, sociološka tj. socioekološka, teološka i filozofska.

Biološko-medicinska perspektivna djelatno je ishodište bioetke, što je vidljivo i u povijesnom smislu; mogućnosti manipulacije životom, kao i poštivanja života, pretpostavlja poznavanje struktura i procesa živih organizama te njihove interakcije s okolinom. U tom smislu, svakome tko pokušava misliti bioetički nužna su temeljna činjenična i metodološka znanja iz ovog područja, inače se bioetički govor može pretvoriti u površnu i praznu doksologiju koja ne može imati pretenzije na normativne zaključke. U tom je smislu zanimljivo pitanje, ako se uzme u obzir postojanje bogate stoljetne tradicije liječničke etike i ako se klinička praksa regulira povjerenstvima stručnjaka, je li liječniku ili biomedicinskom istraživaču potreban doprinos (profesionalnog) etičara, filozofa ili teologa, ili je sastavni dio dotičnih profesija osposobljenost za etičku prosudbu koja se često naziva *(bio)etičkom kompetencijom*?[862] Ovo je pitanje analogno pitanju trebaju li prirodoznanstvenici filozofe znanosti ili mogu samostalno promišljati o fundamentalnih pitanjima prirodnih znanosti; moralnu i etičku refleksiju, uostalom, ne provode samo etičari. U tom je smislu upitno kada se kaže da medicinska ustanova koja brine o etičnosti nastoji "pratiti i osiguravati poštivanje etičkih načela u znanstvenim istraživanjima u skladu s aktualnim trendovima i spoznajama u području etike."[863] Znači li to da liječnik nije sposoban za vlastitu etičku refleksiju, nego je dužan slijediti kodificirane *trendove* akademske etike? Iako je moralno i etički moguće reflektirati i bez profesionalne etičke naobrazbe, etičar je vrijedan i potreban sugovornik u smislu *propitivanja* i *korigiranja* prirodoznanstvene perpektive; on pomaže medicinaru zauzeti drugovrsno gledište. Smatramo, na tragu prije iznesene argumentacije, da život nije puko empirijski koncept te mu vrijednost i smisao ne mogu odrediti isključivo empirijske znanosti, te da je prirodnoznanstvenom istraživaču na području medicine potrebno produbljivanje razumijevanje koncepta života i izvora etičke normativnosti posredstvom

[861] Edward Osborne Wilson, *Budućnost života*, Profil knjiga, Zagreb 2014, str. 56.

[862] Ena Tolić, studentica medicine, u članku „Jesu li studenti medicine etički obrazovani?" izražava skepsu da nastava može osposobiti buduće liječnike za moralno i etičko postupanje; mišljenja je da to mogu više uzori u praksi, no smatra da je etičko obrazovanje budućih liječnika itekako potrebno. Usp. *List Medicinskog fakulteta*, 38 (1/2019), str. 10-11.

[863] Ana Borovečki, Vlasta Bradamante, Marijan Klarica, Nataša Jovanović-Milošević, Zdravka Poljaković, "Etičko povjerenstvo Medicinskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu", *List Medicinskog fakulteta*, 38 (1/2019), str.13.

etičara, kao što je humanističkim i društvenim misliocima nužno prirodnoznanstveno znanje. U tom se smislu slažemo s Matulićevim komentarom o A. Hellegersu:

> "Jednako će se tako, što se pokazalo potpuno ispravnim viđenjem, bioetika intenzivno razvijati kada se etičari budu intnzivnije zanimali za biološke probleme. Nadalje, bioetičari će više i bolje napredovati na etičkom polju u pogledu znanosti o životu, negoli će to filozofi i teolozi koji ne pokazuju značajniji interes za biološke spoznaje."[864]

Dosadašnji doprinosi svjedoče kako o „razgovoru gluhih" kada pojedine perspektive nerado slušaju što druge imaju reći niti su voljne propitati vlastita stajališta[865], tako i o stvarnoj mogućnosti da se pluriperspektivnom suradnjom prirodnih, tehničkih, društvenih i humanističkih stručnjaka ostvare kreativni integrativni projekti koji nude orijentacijsko znanje[866].

Druga je posebno značajna perspektiva za konstituiranje i moguće funkcioniranje integrativne bioetike sociološka odnosno socioekološka. U tom je smislu neprocjenjiv doprinos Ivana Cifrića i njegovih suradnika koji su na temelju teze o prijelomu epoha nastojali sustavno elaborirati novu, socioekološku paradigmu znanja. Naime, prema Ivanu Cifiriću i Tijani Trako-Poljak temeljni je uzrok ekološke krize u antropocenu, što se slaže s Čovićevim postavkama, to što se socijalne i ekološke prekretnice antropobiotičke suvremene ekumene znanstveno tematiziraju odvojeno, umjesto da ih se tematizira zajedno tj. integrirano, budući da između društva i okoliša postoji povratna sprega cjeline[867]. Ideja neograničenog rasta dovela je globalizirani socijalnoekološki metabolizam u krizno stanje, stanje neodrživosti. Potrebna je nova idejna paradigma kako bi povratno djelovala na prakse, a to je *integrativno mišljenje*. Pri tome je ono *zajedničko* različitih održivih kulturnih praksi upravo ono *integrativno*:

> „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 kao proces stvaranja pluralizma u integrativnom mišljenju. Na taj način pluralizam prakse formira pluralizam mišljenja a ono zajedničko u toj praksi stvara integrativno mišljenje.[868]"

---

[864] Tonči Matulić, *Bioetika*, Glas Koncila, Zagreb 2012, str. 43.
[865] V. Vladimir Blagaić, Jozo Čizmić (ur.), *Zbornik radova sa simpozija s međunarodnim sudjelovanjem; Pravni, etički i medicinski aspekti suvremenog vođenja poroda*, Klinika za ginekologiju i porodništvo Medicinskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu Kliničke bolnice Sveti Duh, Zagreb 2016, str. 51-59.
[866] U ovom je smislu vrlo zanimljiv integrativni projekt *Krajolici znanja.* Usp. Srećko Gajović, „Krajolici znanja i odgovorno društveno djelovanje", *List Medicinskog fakulteta*, 38 (1/2019), str. 31-32.
[867] Ivan Cifrić, Tijana Trako-Poljak, „Turning point – nova socijalnoekološka paradigma", u: Ante Čović, Hrvoje Jurić, *Integrativno mišljenje i nova paradigma znanja*, Pergamena, Zagreb 2019, str. 273-275.
[868] *Isto*, str. 284.

Ovdje je vidljiva epistemološka vrijednost do kojoj je integrativnoj bioetici osobito stalo, a to je očuvanje kulturnoga identiteta i lokalnih znanja malih, autohtonih zajednica. Ipak, za razliku od Ante Čovića koji s optimizmom konstatira da je nastupila nova bioetička epoha kao novi tip osjećajnosti prema različitim oblicima života i prirodi u cjelini, Cifrić i Poljak izražavaju realističniji stav, upozoravajući da se promjena mišljenja nije dogodila, a s njom ni promjena prakse.[869] Sa svoje strane možemo reći da ne samo da je mit o neograničenom napretku ekonomizirane tehnoznanosti još vrlo vitalan, kao i da je vrlo čest oblik suvremene osjećajnosti ravnodušnost povezana s nedostatkom interesa za javna pitanja, nego i *generički utilitarizam* koji Čović denuncira kao temeljno pogrešno usmjerenje baconovskog novovjekovnog pothvata[870] ima svoj pandan u različitim tipovima utilitarizma koji dominiraju etičkom orijentacijom suvremenoga čovjeka, pa i u bioetici, pokušavajući kvantificirati i uspoređivati moralnu vrijednost života, a koji teško da može izgraditi održiv bioetički senzibilitet – budući da mu je temeljna vrijednosna jedinica interes pojedinca koji se zbraja s ostalim interesima – te ostaje uvijek parcijalan[871].

To nas vodi do pretposljednje perspektive koju tematiziramo – teološke. Kako su bioetička pitanja od početaka teološke misli razmatrana u okviru moralne teologije, nije neobično da su prvi u Hrvatskoj o bioetičkim temama akademske radove pisali teolozi. Prva tri članka koje smo primijetili bavili su se temom eugenike, i to 1928., 1932. i 1937. godine, kada su eugenički zakoni u SAD-u bili aktualni te su se uskoro pojavili i u Europi.[872] O prisutnosti teološke perspektive u bioetici svjedoči I činjenica da se u prvom integrativno sastavljenom bioetičkom povjerenstvu povodom osnivanja Centra za umjetni bubreg 1961. našao i jedan duhovnik. Budući da je povjerenstvo odlučivalo na temelju kriterija dobi, spola, društvenog statusa i dr., teolog Paul Ramsey odigrao je važnu ulogu prigovorivši takvu kriteriju odabira, argumentirajući da bi pravedan odabir slijedio načelo nasumičnosti pri čemu bi svi ljudski životi bili jednako vrednovani.[873] Ramsey se time pridružio nizu teologa koji su se svojim doprinosom ugradili u povijest bioetike[874] a i misao pionira bioetike (izuzev V. R. Pottera) poput Fritza Jahra i Alberta Scheweitzera obležena je duhovno-religioznom i/ili teološkom

[869] *Isto*, 292.
[870] Ante Čović, „Zanje i povijest“, u: Ante Čović, Hrvoje Jurić, *Integrativno mišljenje i nova paradigma znanja*, Pergamena, Zagreb 2019, str. 39-40.
[871] Vrhunac utilitarističkog zaključivanja u bioetici, dovedenog do apsurda, pronalazimo u članku Francesece Minerve i Alberta Giubilinija u kojem se opravdava čedomorstvo. Usp. Francesca Minerva, Alberto Giubilini, *„After-birth Abortion: Why Should Baby Live?“*, *Journal of Medical Ethics*, 39 (5/ 2013). https://jme.bmj.com/content/39/5/261 Pristup: 14. prosinca 2019.
[872] N. N., „Eugenika“, *Obnovljeni život*, 9 (6/1928), str. 327-329; Albert Valensin, „Eugenika i moral“, *Obnovljeni život*, 13, (6/ 1932), str. 241-253; F. Krautzer, „Mandelizam, eugenika i ljudski rod“, *Obnovljeni život*, 18 (4/1937), str. 154-163.
[873] Tonči Matulić, *Bioetika*, Glas Koncila, Zagreb 2012, str. 36-36.
[874] U kronici povijesti bioetike Nada Gosić navodi Josepha Fletchera, Karla Rahnera, Jamesa Gustafsona i Paula Ramseya. Nada Gosić, *Bioetika in vivo*, Pergamena, Zagreb 2005, str. 27-30.

perspektivom. Utjecajni mislioci na razvoj integrativne bioetike poput Hansa Jonasa, Romana Guardinija[875], Roberta Spaemanna[876] i Hansa Künga[877] također su teolozi ili teološki inspirirani, a osim što su se hrvatski teolozi našli u timu suradnika okupljenih oko projekta integrativne bioetike, i trojica njemačkih filozofa okupljenih oko projekta[878] imaju teološku naobrazbu. Iako se u kontekstu pluralnoga društva često postavlja pitanje može li teolog ili religiozan mislilac dati doprinose koji bi bili racionalni u širem smislu tj. razumljivi i važeći u pluralističkoj, integrativnoj raspravi, smatramo da je odgovor pozitivan jer je teologija, iako se u temeljnim postavkama oslanja na specifičnu religijsku metafiziku, racionalna normativna znanost. Odnos teologije prema ostalima perspektivama, primjerice biologijskoj, u integrativno-bioetičkoj raspravi možemo razumjeti ovako:

> "Očito je da za teologiju i teološko istraživanje jedan dio posla trebaju obaviti drugi, a to je u ovom slučaju upravo biocentričko tematiziranje prirodnog svijeta života. Teologija, naime, nije znanost koja posjeduje vlastitu metodičku vještinu izražavanja i razvrstavanja golih činjenica, u smislu otkrivanja i stvaranja jednog zaokruženog sustava prirodoznanstvenog mišljenja (…) teologija izvodi zaključak da u temelju postoji samo jedna istina, no da se istraživanje te istine odvija uspomoć dvaju autonomnih, ali ipak međusobno uvjetovanih metodičkih pristupa."[879]

Važnost religijsko-duhovne i teološke perspektive u konstituiranju integrativne bioetike prepoznata je zbog normativno-senzibilizacijske snage transcendentne stvarnosti koju Čović naziva *Nadinstancijom*: radi se normativnom ontološkom temelju koji ima karakter *svetog* pa je ontološkim fundiranjem života u njemu, i to ne samo ljudskog života, moguće prepoznati intrinzičnu vrijednost života; bez obzira vjeruje li čovjek u stvaranje, može pouzdano spoznati da nije sam stvorio prirodu te je obvezan poštivati "prava koja pripadaju pretpostavljenom Tvorcu ili pak nespoznatoj sili samostvaranja"[880]. U tom je smislu dobro ukazati i na vrlo značajan recentan teološki tekst, encikliku pape Franje *Laudato Si', enciklika o brizi za zajednički dom*, nadahnuta duhovnošću sv. Franje Asiškog, koja predstavlja ne samo do sada najzaokruženiji primjer teološke ekološke etike, nego iznosi i temeljna metodološko-epistemološka načela integrativne bioetike. Temeljna je premisa, kojom se ovaj dokument nastavlja na misao dvaju prethodnih papa, holističko načelo da "se svijet ne

---

[875] Romano Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, Hess Verlag, Basel 1950.
[876] Robert Spaemann, „Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik", u: Dieter Birnbacker (ur.), *Ökologie und Ethik*, Reklam, Stuttgart, 2001, str. 180-207.

[877] Hans Küng, *Projekt svjetski etos*, MIOB naklada, Velika Gorica 2003.
[878] Thomas Sören Hoffmann, Walter Schweidler i Hans-Martin Sass.
[879] Tonči Matulić, *Vodič kroz bioetiku 2: Život u ljudskim rukama*, Glas Koncila, Zagreb 2006, str. 37-38.
[880] Ante Čović, *Etika i bioetika*, str. 60-61; Ante Čović, „Znanje i povijest", u: Ante Čović, Hrvoje Jurić (ur.), *Integrativno mišljenje i nova paradigma znanja*, Pergamena, Zagreb 2019, str. 40-42; Marina Katinić, „Sveto i profano u kontekstu bioetičke problematike: poremećaj ravnoteže ekosustava djelovanjem ekotoksikologije moći", *Socijalna ekologija* 22 (1/2013), str. 47-64.

može analizirati izdvajajući jedan od njegovih vidova, jer 'knjiga prirode jedna je i nedjeljiva' i uključuje okoliš, život, spolnost, obitelj, društvene odnose i druge vidove."[881] Prema enciklici, sva su bića povezana i narav svakog bića normativni je temelj moralnog obzira prema njemu. Franjina teocentrična fascinacija stvorenjima i ljubav koja je proistjecala iz kontemplacije misterija stvaranja "ne može se prezreti kao iracionalni romantizam jer utječe na opredjeljenja koja uvjetuju naše ponašanje"[882]. Time je potvrđeno načelo integrativne bioetike da ne-nužno-znanstvene perspektive koje donose moralnu orijentaciju imaju epistemičku vrijednost[883]. Osim apela na hitnu obnovu dijaloga u svrhu zaštite ekosustava te na *novu sveopću solidarnost*, enciklika sadrži kritiku redukcionističkih, iskrivljenih orijentacija: kulture odbacivanja dobara umjesto kružnog modela proizvodnje, privatiziranja vode koja je javno dobro, gubitka bioraznolikosti tj. živih vrsta koje nisu samo resursi nego *sáme imaju vrijednost*[884], srozavanja društvenosti i pogoršanja kvalitete ljudskog života, štetovanja društveno ugroženih i isključenih skupina, obogotvorenog tržišta koje uništava *sve što je krhko*, globalizacije tehnokratske paradigme, suvremenog antropocentrizma koji završava u smoobezvrijeđivanju, praktičnoga relativizma, devalvacije rada i kvaziekološkoga obezvrjeđivanja ljudskoga života. Ova je enciklika zapravo još jedna u nizu zaokruženih kritika hegemonije instrumentalne racionalnosti. Pritom njezino temeljno etičko načelo proizlazi iz ekologijske činjenice svepovezanosti i iz antropoloških datosti slobode i odgovornosti, a to je briga za sve što je krhko, slabo i ugroženo: "vapaj Zemlje" i "vapaj siromašnih" dva su vida istoga vapaja. U tom smislu, papa Franjo predlaže jednu integrativnu "cjelovitu ekologiju" koja integrira ekologiju okoliša, ekonomsku ekologiju i socijalnu ekologiju. Pritom je uporište za integrativnu bioetiku jasno vidljivo u mnogim eksplikacijama, od kojih izdvajamo sljedeće:

> "Mi smo dio prirode, uključeni smo u nju i tako smo u stalnoj interakciji s njom. (…) S obzirom na razmjere promjena, više nije moguće pronaći određen i zaseban odgovor za svaki dio problema. Bitno je tražiti cjelovita rješenja u kojima će se uzeti u obzir interakcije prirodnih sustava unutar njih samih

---

[881] Papa Franjo, *Laudato Si'; enciklika o brizi za zajednički dom*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2015, str.8.
[882] *Isto*, str. 13.
[883] Papa Franjo želi podsjetiti, kako stoji u apostolskoj pobudnici *Evangelii Gaudium*, „da se klasični religijski tekstovi pokazuju smislenima u svim vremenima, da posjeduju neprolaznu snagu koja otvara uvijek nove vidike, potiče misao, proširuje um i srce. (…) Etička načela dostupna razumu mogu se uvijek pojaviti u različitom ruhu i biti izražena različitim jezicima, uključujući i religijske". *Isto*, str. 153.
[884] Papa Franjo ispravnim ne smatra ni radikalni antropocentrizam ni biotički egalitarizam, već teocentrički utemeljeni ekološki holizam s ontički uzvišenim statusom ljudskog bića: „Ljudsko biće, premda pretpostavlja razvojne procese, posjeduje jedinstvenost koja se ne može do kraja objasniti razvojem drugih otvorenih sustava. (…) Sposobnost razmišljanja, rasuđivanja, stvaralaštva, tumačenje stvarnosti, umjetničkog stvaranja i druge originalne sposobnosti pokazuju jedincatost koja nadilazi fizičko i biološko područje. (…) Na temelju biblijskih izvještaja o stvaranju, osobu držimo subjektom koji se nikada ne smije svoditi na kategoriju objekta. (…) Bilo bi isto tako pogrešno misliti da se druga živa bića trebaju držati pukim objektima podložnima čovjekovu samovoljnom gospodarenju. (…) Krajnji cilj ostalih stvorenja nismo mi sami. Naprotiv, sva ona, zajedno s nama i po nama, napreduju prema zajedničkom cilju, koji je Bog…" *Isto*, str. 65-66.

te s društvenim sustavima. Suočeni smo ne s dvije odvojene krize, jednom okoliša, a drugom društvenom, nego s jednom jedinom i kompleksnom krizom, socio-okolišnom krizom. Smjerovi za rješenje zahtijevaju cjelovit pristup borbi protiv siromaštva, vraćaju dostojanstva isključenima i istodobno zaštiti prirode. (…) Potreban je, isto tako, dijalog među različitim znanostima jer je svaka od njih sklona tomu da se zatvara u vlastiti jezik, dok specijalizacija dovodi do određene izolacije i apsolutizacije vlastitoga područja znanja."[885]

Nije moguće ne primijetiti da je inetgrativan pristup enciklike sličan pristupu Fritza Jahra čije zanimanje za etiku obuhvaća pobožnost, međuljudsku solidarnost, dijalog između kultura, zaštitu životinja i bilja, seksualnu etiku, etiku odgoja i obrazovanja, a sve je to povezano u nedjeljivu, logičnu cjelinu u kojoj svaki član proizlazi iz interakcije s ostalima[886].

I napokon, o filozofskoj je perspektivi već dosta rečeno kao fundirajućoj, integrirajućoj i kriteriološkoj pa ovdje možemo zaključiti da ona zaokružuje sve perspektive pluriperspektivnog polja integrativne bioetike.

VI.5 Zaključna razmatranja: integrativna bioetika kao edukacijska disciplina

Bioetički problemi urgentni su i vrlo složeni problemi današnjice koji se tiču svakoga. Iako se opetovano ističe kako su potrebni „profesionalci bioetičari"[887], osposobljeni za djelovanje u odgovarajućim institucijama, radi se o relativno malom broju pozicija pa se bioetika pokazuje eminentno edukacijskom disciplinom, usmjerenom na informiranje i izgradnju svijesti, ne samo za biomedicinske stučnjake nego i šire. Nada Gosić određuje bioetiku kao „edukacijsko-konstruktivnu disciplinu" koja zahtijeva demokratsko-dijaloški model mišljenja i poučavanja[888]. Iako je bioetička edukacija uvedena na medicinske fakultete u Hrvatskoj od početka devedesetih godina 20. stoljeća nadalje, na društveno humanističke odsjeke od 2000. nadalje a 2008. u srednjoškolski kurikul Etike, potrebno je uvesti bioetičku edukaciju u sve stupnjeve obrazovanja, na metodički primjeren način. Metoda koju preporučuje, konceptualizacija polaznih konkretnih slučajeva, dosljedna je Čovićevim i Jurićevim metodičkim naputcima za integrativnu bioetiku koji sugeriraju induktivni pristup.

„Realizirajući bioetičku edukaciju na svim stupnjevima obrazovanja – poželjno je – u svrhu poticanja kritičkog promišljanja i analizu slučajeva iz prakse, pristupiti učenicima tako da mogu razmotriti,

[885] *Isto*, str. 109; 154.
[886] Amir Muzur, Iva Rinčić, *Fritz Jahr i rađanje europske bioetike*, Pergamena, Zagreb 2012, str. 187-241.
[887] Tonči Matulić, „Urgent Issues of Bioethics in Croatia", u: *Bioethik und Kulturelle Pluralität; Die südosteuropäische Perspektive*, Academia, Sankt Augustin 2005, str. 179- 181.

[888] Nada Gosić, „Bioethical Education", u: Ante Čović, Thomas Sören Hoffmann (ur.), *Bioethik und Kulturelle Pluralität; Die südoeuropäische Perspektive*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2005, str. 214-226.

stvarati i odmjeravati ideje, konstruirati i rekonstruirati moguća rješenja, i razmatrati etičku odgovornost u pogledu predloženih rješenja.“[889]

Sličnu shemu bioetičke edukacije slijedi *triangularno impostirana metoda* opće bioetike koju predlaže i T. Matulić: individualizacija biomedicinske datosti (1) – proučavanje perspektiva koje su povezane s problemom i pronalaženje temeljnih vrijednosti u njima (2) – artikulacija normativnih izričaja (3). Naravno, metodu bi trebalo primjenjivati ne samo na biomedicinu, nego na šire problemsko polje.[890] Međutim, kako latinizam „educatio“ pokriva i odgoj i obrazovanje, treba naglasiti da je bioetika i obrazovna i odgojna disciplina. Izvorni pojam obrazovanja, kako smo pokazali u 3. poglavlju rada, uključuje i odgoj tj. vođenje čovjeka u sebe-postajanju. Ipak, ostaje pitanje – je li bioetička obrazovanost stvar „bioetičke kompetencije“ ili „bioetičke izvrsnosti“ (*bioethical proficiency*) koja pretpostavlja poznavanje činjenica i etičkih načela te njihovu primjenu, sposobnost kritičke (bio)etičke refleksije ili razvoj bioetičkoga senzibiliteta? Istraživanje provedeno sa studentima učiteljskih studija u Hrvatskoj pokazalo je da informiranost o temeljnim bioetičkim pojmovima i problemima ne utječe značajnije za stavove o njima, nego svjetonazor, pri čemu autori zaključuju da je uvođenje bioetičkih sadržaja na svim stupnjevima obrazovanja itekako potrebno[891]. Znakovit je i recentan članak studentice medicine Ene Tolić u kojem tvrdi da je etičko obrazovanje budućih medicinara neopravdano zapostavljeno, ali da ključnu ulogu u moralno-etičkom formiranju mladih budućih liječnika nema nastava, nego *praktični uzori*.[892] Bioetičkoj bi edukaciji trebalo pristupiti integrativno, uključivši sve troje: obrazovnu dimenziju, odgojnu dimenziju i praktične uzore. Kako bi se pojasnilo što to konkretno znači, važno se podsjetiti da začetnici bioetike, Jahr i Potter, često razmatraju odgoj i obrazovanje kao put do oblikovanja karaktera i odgovarajuće bioetičke svijesti. Jahr u usađivanju bioetičkoga imperativa u mlade vidi važnu ulogu nastave, i to prirodoslovlja:

„Prema svemu ovome, kao smjernica našeg postupanja nudi se bio-etički imperativ: „Poštuj svako živo biće u načelu kao svrhu u sebi i po mogućnosti postupaj s njim kao takvim!“ Za nastavu se iz toga nudi mogućnost da se djeluje na izgradnju svjetonazora i u prirodoslovnim predmetima. Ova je činjenica, s obzirom na vrlo suvremen zahtjev za zaštitom prirode, od najvećeg značaja: ona ne treba više biti estetski utemeljena, tek na ukazivanju na to da je odvratno mučiti životinje, besmisleno uništavati biljke i Božju slobodnu prirodu nagrđivati odbačenim papirom, ljuskama jajeta ili krhotinama stakla, već se ona uzdiže do ozbiljnog zahtjeva nauke o ćudoređu.”[893]

Premda smatra kako znanost “ne poznaje prosudbe vrijednosti tj. svjetonazorsko određenje”, Jahr smatra da nijedan školski predmet nije izuzet iz uloge formiranja karaktera tj. moralnoga profila. U

[889] *Isto*, str. 225.
[890] Tonči Matulić, *Bioetika*, Glas Koncila, Zagreb 2012, str. 189-190.
[891] Usp. Tomislav Krznar, Damir Velički, Silvija Rogošić, Marina Katinić, „Acquaintance with bioethical concepts and attitudes towards some bioethical issues: example of teacher education students“, u: *Studia lexicoraphica* 22 (12/2018), str. 7-25.
[892] Ena Tolić, „Jesu li studenti medicine etički obrazovani?“, *List Medicinskog fakulteta*, 38 (1/2019), str. 10-12.
[893] Amir Muzur, Iva Rinčić, *Fritz Jahr i rađanje europske bioetike*, Pergamena, Zagreb 2012, str. 200.

članku "Svjetski jezik i svjetski jezici" gdje izrijekom kaže da "ne postoji jedan jedini svjetski jezik, već više njih", pokazuje se kao integrativan mislilac što bismo, ako uzmemo u obzir sve što je napisao, mogli točno protumačiti u smislu komplementarnosti "znanstvenog" i "svjetonazorskog" diskurza[894]. Prema Jahru, činjenično znanje i konceptualno razumijevanje pretpostavka je moralnoga obzira:

> „… svrhovita i učinkovita zaštita životinja moguća je samo onda kada postoji zadovoljavajuće poznavanje prirode i barem donekle njeno razumijevanje.[895]"

U Jahrovu je horizontu moral prirodan odraz objektivnog, kozmičkog poretka pa promatranje toga poretka blagotvorno djeluje na senzibiliziranje karaktera, zato razmatranja o pobožnosti, etici prema životinjama i biljkama, zaštiti prirode, slolidarnosti sa ranjivim članovima društva i seksualnom etosu u Jahra čine logičku cjelinu. Također, u smislu etičke orijetacije, Jahr pristupa integrativno. U suštini je deontolog, ali kao motivaciju moralnoga djelovanja navodi suosjećanje u kojem se ostvaruje komplementarnost egoizma i altruizma. Utoliko zagovara

> "sve vrste socijalne skrbi, osobito pospješenje gospodarski slabih, bez obzira na to isplati li se ili ne (na primjer, briga za stare i nemoćne. Na ovom se mjestu može još jednom navesti zaštita životinja)" (…) "Zahtjev da se čuva životinjski život ima apsolutnu valjanost, bez ikakvog obzira na to da li iz toga proizlazi neki vanjski probitak, kao što etika uopće ne pita i ne smije pitati za takve stvari.[896]"

Vrlo moderno, Jahr razmatra korištenje tada dostupne tehnike i masovnih medija u (bio)etičkom odgoju i obrazovanju te u njima vidi moguća sredstva za ostvarenje odgojnih ciljeva, podizanje etičke svijesti velikog broja ljudi[897]. Ono što je osobito značajno i zanimljivo, pogotovo u kontekstu Jahrova vremena, jest njegovo protivljenje poučavanju kao prenošenju gotovih svjetonazorskih odgovora i rješenja. Protiveći se indoktrinacijskoj nastavi kao "dresuri mišljenja", Jahr otvoreno potiče ono što se danas naziva kritičkim mišljenjem:

---

[894]Jahr inzistira na autonomiji znanstvenoga znanja i ne dopušta njegovu relativizaciju svjetonazorom; „S druge strane, gdjekad se pokušava, i to ne uvijek bezuspješno, ne krenuti od gospodarski pojmljivih činjenica stvarnosti, već utjecati iz perspektive početno onečišćenoga svjetonazora na stvarnost, znanost i kulturno shvaćanje, što uostalom, djeluje i bez unutarnje svjesne jasnoće. Navedeni korak od svjetonazora do znanosti (pod pretpostavkom da je takav korak uopće moguć), izvediv je, međutim, samo uz potpuno isključenje objektivnog razmišljanja ili barem onoga koje se odnosi na temu koja je u pitanju." *Isto*, str. 233.

[895] *Isto*, str. 215.

[896] *Isto*, str. 210. – 232.

[897] U članku „Dijete i tehnika" Jahr daje zanimljivu opasku da mladi naraštaj zna kako se služiti fotoaparatom za razliku od njihovih roditelja, ali ne razumije fizikalni mehanizam fotoaparata, stoga se njihova vještina uporabe ne može smatrati „tehničkim znanjem". Ističe kako familijarnost djece s novom tehnikom ne bi trebala biti izlika odgojne popustljivosti odraslih. S druge strane, u članku „Prema seksualnom etosu" predlaže radio kao dobro sredstvo unaprjeđenja etičke svijesti i ponašanja velikog broja ljudi. Usp. Amir Muzur, Iva Rinčić, *Fritz Jahr i rađanje europske bioetike*, Pergamena, Zagreb 2012, str. 226; 239. – 241.

„…odgajati samovoljan svjetonazor, čime se sloboda mišljenja praktički pretvara u iluziju, jest zlostavljanje“ (…) Umjesto svakog pristranog formiranja svjetonazora, učenicima treba dati priliku da izgrade vlastiti svjetonazor odnosno dati im objektivan materijal za kasniji vlastiti svjetonazor.”[898]

Osim kritičkog mišljenja, Jahr dijelom cjelovitoga odgoja i obrazovanja vidi i umjetnost, pri čemu je za naše istraživanje važno što vrednuje umjetnost za izgradnju bioetičkoga senzibiliteta. Citirajući Wagnera, kaže:

“Sve pjesničko umijeće i poezija/

Nije drugo do li tumačenje istinitih snova.[899]“

O Jahru kao misliocu o odgoju bit će još riječi u sedmom poglavlju rada. Uzevši o obzir njegovu ostavštinu u cjelini, može se zaključiti da je bio izrazito prosvjetiteljski raspoložen mislilac, zauzet za opće dobro i podizanje etičke svijesti, integrirajući Kantov kategorički imperativu i devizu o služenju vlastitim razumom s jedne strane, sa shopenhauerovskom emotivističkom tradicijom koja inzistira na njegovanju osjećajnosti i njezina izražavanja. Jahr osjećajnost shvaća u lewisovskom smislu – kao odgovor senzibiliteta na objektivne, umom spoznatljive vrijednosti u čemu uvježbavanje vrline ima važnu ulogu[900]. Budući da moralnu svijest i nije moguće izgraditi drukčije, nego podjednakim kultiviranjem uma i osjećajnosti, opsegom nevelik opus Fritza Jahra i danas ostaje veoma inspirativan za promišljanje o bioetičkoj edukaciji.

Možemo zaključiti, kako dobro uviđa Ivana Zagorac na temelju svoga istraživanja uloge senzbiliteta u razvoju novovjekovnog moraliteta, da je integralni dio bioetičke edukacije razvijanje i njegovanje bioetičkoga senzibiliteta u kojemu važnu ulogu igra suosjećaje kao ključna motivacijska snaga moralnoga obzira prema svim bićima sposobnim za osjećanje.[901] To ne anulira ulogu uma, nego doprinosi utemeljenju integrativnoga pristupa odgoju i obrazovanju u kojem se integrativna bioetika i integrativnobioetička edukacija pokazuju ostvarivima metodikom suvremene filozofske prakse, u

[898] *Isto*, str. 234 – 235. Dok Jahr predstavlja svjetonazorsku neutralnost kao nastavno-odgojni ideal, čini se da ne uviđa da je i njegova etika života, za koju smatra da je treba prenositi, jedan određen svjetonazor te da nastava koja bi ga promicala ne bi bila neutralna.
[899] *Isto*, str. 199.
[900] Usp. Clive Staples Lewis, „Man Without Chests“, u: *The Abolition of Man*, HarperCollins e-books, 2009, str. 1-27.
[901] U poglavlju „Senzibilitet i moralni odgoj“ Ivana Zagorac pokazuje kako mislioci poput Sahaftsburyja, Hutchesona, Humea, Rousseaua i Schopenhauera smatraju „simpatiju“, „humanitet“ odnosno „dobročinstvo“, „moralni senzibilitet“ i „suosjećanje“ prirodnom dispozicijom čovjekove duševnosti i ključnom odrednicom moralnosti. Hume smatra da *humanitet* dohvaća i životinje, a Schopenhauer da između čovjeka i životinje ne postoji supstancijalna razlika jer su i životinje sposobne za osjetilna opažanja. Rousseau je pritom za edukološku problematiku najrelevantniji mislilac jer je smisao odgojnoga projekta u *Emilu* sačuvati prirodno suosjećanje odgajanika kao dragocjenu moralnu dispoziciju od društvenog kvarenja. Usp. Ivana Zagorac, *Bioetički senzibilitet*, Pergamena, Zagreb 2018, str. 61-125.

kojoj posebno mjesto zauzima filozofija s djecom i mladima. Toj ćemo temi posvetiti sedmo poglavlje rada.

Razmišljanja o integrativnoj bioetici zaključujemo s njezinim prednostima i ograničenjima. Radi se o smislenom i važnom projektu koji omogućuje primjereno, pluriperspektivno rješavanje složenih bioetičkih problema. Međutim, to je ostvarivo tek pod pretpostavkom epistemologije vođene umskim kriterijima, koja pritom uvažava epistemičke standarde znanstvenih disciplina. To ujedno pretpostavlja interaktivni, a ne relativistički pluralistički perspektivizam u kojem je nužno presijecanje znanstvenih i neznanstvenih perspektiva u smislu međusobnog korigiranja, a sve prema kriterijima integralno pojmljenoga uma – ne tek instrumentalne racionalnosti, nego i teorijske spoznaje i etičkoga senzibiliteta. Tako je moguće iznjedriti valjane normativne zaključke koji će pružati stvarnu orijentaciju u vidu rješenja problema[902], a ne tek mehanički mozaik nesvodivih jezičnih igara koji dovodi do neodrživog pokušaja "etike bez istine". Bioetika je ne samo akademski nego i društveno-politički ključna disciplina. Zato se pokazuje kao bitno pedagoško-edukacijska disciplina; bioetički sadržaji na metodički primjeren način trebaju biti posredovani na svim stupnjevima obrazovanja.[903]

[902] U tom je smislu rasvjetljujuće promišljanje Tončija Matulića: "Bioetika je preozbiljna disciplina, a da bi se prepustila melankoliji. Ona je koliko akademska, tj. intelektualno-obrazovna, toliko i pedagoška, tj. odgojno-izgrađujuća disciplina. Odgoj bez intelekta je besmislen kao što je intelekt bez odgoja anarhičan. Bioetiku vidimo kao antianarhičnu discipline. Štoviše, antianarhičnost leži u samim temeljima epistemološkoga statusa bioetike. U tome ona ili stoji ili pada kao filozofska disciplina s usmjerenjem na praksu, čime potvrđuje smisao vlastitoga postojanja." Tonči Matulić, *Bioetika*, Glas Koncila, Zagreb 2012, str. 69.

[903] Marko Kos prepoznaje potencijal integrativne bioetike kao polja transformativne teorije učenja. Iako s autorom ne dijelimo epistemološke pretpostavke (relativističko shvaćanje perspektivizma u duhu feyerabendovske postmoderne sociologije znanja), ovaj uvid smatramo vrijedim i primjenjivim u pedagoškom udjelovljenju integrativne bioetike. V. Marko Kos, „Bioetika, kritička pedagogija, andragogija – prema novoj paradigmi znanja", u: Ante Čović i Hrvoje Jurić (ur.), *Integrativno mišljenje i nova paradigma znanja*, Pergamena, Zagreb 2019, str. 427.

VII. FILOZOFIJA S DJECOM

VII. 1 Nastanak – Matthew Lipman u novoj društvenom klimi i globalni utjecaj inovacije

Šezdesetih godina 20 st., kada općenito jača građanska svijest zajedno sa sumnjom u paternalizam javnih institucija, događaju se i glasoviti studentski nemiri u SAD-u. Oni su bili povod Matthewu Lipmanu, profesoru filozofije i logike na državnom sveučilištu Columbia, da pokuša nešto promijeniti u obrazovanju. Naime, primijetio je da mladi ljudi imaju vrijedne ideje, ali nisu ih u stanju logički valjano artikulirati. To ga navodi na pomisao da bi filozofsko mišljenje trebalo uvježbavati na ranijim stadijima školovanja – već u osnovnoj školi[904]. Počeo se baviti mišlju kojom metodom posredovati filozofiranje djeci, što će dovesti do osnutka nove discipline – filozofije za djecu (*Philosophy for Children*). Kao što je već naznačeno, John Dewey je od Charlesa Sandersa Piercea preuzeo ključan termin *istraživačka zajednica* koji naveliko koristi; u nju, naime, treba preobraziti razred[905]. Međutim, teorija filozofije za djecu mnogo duguje i kognitivnoj psihologiji druge polovice 20. stoljeća, pokretu neformalne logike na anglosaksonskom govornom području, pokretu kritičkog mišljenja i samom osnivaču Lipmanu te njegovim prvim suradnicima. U četrdesetak godina postojanja, Lipmanova *filozofija za djecu* nadahnula je globalni edukološki pokret unutar kojega su različite filozofske tradicije razvile vlastite pristupe, programe i kurikule; pluralizam pristupa i metoda, pa i polemike proizašle iz njega[906], učinili su potrebnim da se *filozofijom s djecom* (*philosophy with children*) nazove pokret u širini, dok se temeljni kurikulum temeljen na filozofskim pripovijetkama i shemi rasprave s djecom koja slijedi, koje su napisali i osmislili Matthew Lipman i Ann Margaret Sharp 70-ih i 80-ih godina 20. stoljeća, naziva *filozofijom za djecu* (*P4C*).[907] Pod utjecajem francuskih autora, primjerice Denisa Diderota koji jednostavnim jezikom uspijeva prenijete filozofeme široj publici, i (za vrijeme boravka u Francuskoj) nadahnut kulturom vođenja dijaloga u kojem su zajednički

---

[904] Usp. Matthew Lipman, "On Writing a Philosophical Novel", u: *Studies in Philosophy ofr Children. Harry Stottelmeier's Discovery*, Temple University Press, Philadelphia 1992, str. 3-4. Maughn Gregory, *Philosophy for Children and its Critics. A Mendham Dialogue*, 2009, str. 201; Saed Naji, *An Interview with Matthew Lipman*, https://en.mehrnews.com/news/3578/An-Interview-with-Matthew-Lipman. Pristup: 14. prosinca 2019.

[905] Usp. Bruno Ćurko, *Kritičko mišljenje u nastavi filozofije, logike i etike*, str. 206-209.

[906] Usp. Karin Murris et al., „What philosophy with children is not: responses to some critics and constructive suggestions for dialogue about the role of P4C in higher education", *Higher Education* (1/2019); https://www.academia.edu/2133094/What_Philosophy_with_Children_is_not_responses_to_some_critics_and_constructive_suggestions_for_dialogue_about_the_role_of_P4C_in_higher_education_?email_work_card=thumbnail-desktop. Pristupljeno 20. svibnja 2020.

[907] V. Joe Oyler, "Philosphy for Children: the Lipman-Sharp Approach to Philosophy ofr Children, u: Peters M. (ur.) Encyclopedia of Educational Philosophy and Theory". Springer, Singapore, 2016. Prema Karin Murris, distinkcija filozofije za djecu i filozofije s djecom provodi se na način da prvi naziv označava kurikul sastavljen od duljih pripovjedaka i priručnika koji je napisao Matthew Lipman, a kasnije mu se pridružila i Ann Sharp, te je poznat kao „Lipmanova metoda" ili „Lipman-Sharp kurikul", potonji se naziv rabi za edukološki pokret, koji je proizašao iz Lipmanove inovacije, u svoj širini. Usp. Marijan Šimenc, „Dijalog u filozofiji s djecom i razvoj filozofije za djecu", *Metodički ogledi* 19 (2/2012), str. 13.

sudjelovale različite generacije, Lipman ostvaruje svoju ideju "filozofskog romana za djecu": piše niz duljih pripovjedaka u kojima su likovi djeca koja, u skupini, prikazuju paradigmatski primjer filozofskog istraživanja. Te pripovjetke poslužit će kao stimuli dječjeg filozofiranja.[908] Budući da je vođenje filozofskog dijaloga s djecom, prema različitim metodama i u različitim kulturnim kontekstima, univerzalno primjenjivo te nadilazi okrilje američkoga pragmatizma i analitičke filozofije u kojoj se "P4C" institucionalno pojavila, radije rabimo naziv "filozofija s djecom" kao međunarodno prihvaćen viši pojam. Određenje filozofije s djecom varira i ovisit će o vlastitu filozofskom habitusu pojedinog teoretičara i/ili praktičara. U tom smislu, u naslovu ovoga rada pojavljuje se termin "filozofiranje s djecom" jer ga smatramo pojmovno vjernim samoj stvari; izraz "filozofija za/s djecom" može uputiti na prenošenje znanja iz povijesti filozofije, kao i razumijevanje filozofije kao sustavne, zaokružene i dorečene doktrine ili pak filozofije određenog filozofa, škole ili tradicije. *Filozofiranje* s djecom, međutim, naglašava procesualnost istraživanja i učenja mišljenja kao *kulturne metode* (E. Martens). Izvorno, odluka za ovaj termin proizlazi iz našeg razumijevanja filozofije i filozofiranja kako ga Kant posreduje u *Transcedentalnoj metodologiji* svoje prve kritike: dok se matematika kao umska spoznaja kostrukcijom pojmova može naučiti, filozofija se kao umska spoznaja iz samih pojmova ne može naučiti. Filozofija je, prema Kantu,

> "sustav cjelokupne filozofijske spoznaje. Ona je čista ideja kojoj se čovjek u pokušajima nastoji približiti." (…) Dotle se nikakva filozofija ne može naučiti, jer gdje je ona, u koga je i po čemu se dade prepoznati? Naučiti se može samo filozofirati, tj. vježbati talent uma u primjenjivanju njegovih općih načela na određenim pokušajima koji postoje, ali uvijek s pridržajem uma, da se ti pokušaji ispitaju u njegovim izvorima i da se potvrde ili odbace."[909]

U istome tekstu, Kant određuje filozofiju kao „znanost o odnosu svake spoznaje prema bitnim ciljevima ljudskog uma" a kao najviši cilj uma navodi „cijelo određenje čovjeka" kojim se bavi moral. Filozof je, dakle, ideal-tip kojem se pojedinac vježbajući nastoji približiti. Upravo se takvo lice filozofije koja se okriva pri filozofiranju s djecom, u teoriji i praksi. Akademske rasprave, često i žustra neslaganja[910], oko toga što filozofija s djecom jest i kako bi ju trebalo prakticirati, ukazuju na polilošku prirodu same filozofije te su neizravan dokaz da se ne radi o banalizaciji filozofije (kako smatraju neki kritičari), nego o zapitanosti same filozofije o svojoj biti i mogućnosti. Također, filozofija s djecom pojavljuje se kao ideal-tip kojem se nastojimo približiti vjernošću nekoj metodi,

---

[908] V. Matthew Lipman, „On Writing a Philosophical Novel", u: Ann Margaret Sharp, Ronald E. Reed (ur), *Studies in Philosophy with Children. Harry Stottelmeier's Discovery*, str. 4-5.
[909] Immanuel Kant, *Kritika čistoga uma*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1984, str. 366.
[910] Usp. Oscar Brenifier, "Regard critique sur la methode Lipman", *Diotime* 21 (1/2004), http://www.educ-revues.fr/Diotime/AffichageDocument.aspx?iddoc=32611 Pristupljeno: 23. Svibnja 2020.

ali to nikada bez ostatka ne uspijeva, nego smo upućeni na nova promišljanja i pokušaje[911]. To ne znači da su svi pokušaji filozofiranja s djecom smisleni i opravdani, nego nas navodi na zaključak da je metodiku potrebno izvesti iz pojma same filozofije i posvetiti pozornost temeljitoj edukaciji nastavnika tj. *facilitatora* koji ju prakticiraju s djecom.

VII.2 60-e godine 20. stoljeća i dalje: razbijanje Piagetove postavke i Pokret kritičkog mišljenja

U ključnom djelu *Mišljenje u obrazovanju* Matthew Lipman daje pregled povijesti obrazovnih paradigmi u anglosaksonskom svijetu 20 stoljeća. Od 30-ih do 60-ih godina 20. stoljeća obrazovnom znanošću dominirala je psihologija Jeana Piageta, prema kojoj djeca nemaju razvijeno apstraktno mišljenje. Većinu svoga radnog vijeka Piaget je smatrao da je dječji um konkretan – perceptualan i afektivan. Shodno tomu, tek krajem srednje škole misaoni kapaciteti adolescenata mogu rukovati idejama. Ta „piagetovska hereza“ bila je tlo na kojem se nove ideje Benjamina Blooma (kao i Deweyjeve ideje prije njih) nisu mogle praktično ukorijeniti. 1970-ih, međutim, ta je paradigma napuštena te je otvoren prostor za razvoj pokreta kritičkog mišljenja. Nasuprot Piagetu, Lav Vygotsky i Jerome Bruner zastupaju drukčija stajališta, da spoznajni modusi nisu faze koje kronološki slijede jedna drugu, nego da su različiti vidovi iste strukture mišljenja,[912] i stavljaju naglasak na ključne riječi nadolazećeg razdoblja: *mišljenje, kognitivne vještine, metaspoznaja*. Njemu je prethodilo nekoliko pedagoških-odgojnih pokreta, koji su svi bili na Deweyjevom tragu; primjerice, pokret progresivnog obrazovanja 1920-ih koji je bio razočarao Deweyja te ga izazvao na pisanje djela *Iskustvo i obrazovanje* (1938). 1950-ih godina pojavpoljuje se pokret refleksivnog mišljenja koji ne uspijeva,

[911] Mjesec dana hospitacija u nekoliko osnovnih škola u Grazu (Austrija) na satovima facilitatorice Klare Gruber 2012. godine i moderiranje filozofskih rasprava s djecom u Osnovnoj školi Antuna Augustinčića u Zaprešiću školske godine 2016./ 2017. prema programu udruge Mala filozofija, osobna iskustva praktičara i proučavanje literature dovelo nas je do tog zaključka.

[912] Prema Jeanu Piagetu, kognitivni se razvoj osobe odvija u četiri faze: prva je senzoromotorna (0-2 godine, dijete se oslanjanja na reflekse i uglavnom uči fizičkom aktivnošću), druga preoperacionalna (2-7 godina; djeca su egocentrična, počinju koristiti simbolizam, razvija se pamćenje, uporaba jezika i mašta cvatu), zatim konkretna operacionalna (7-11 godina; egocentričnost opada, logika raste, razvija se *povratni mehanizam* (reversability) – povratak na početak nakon izvođenja mentalne operacije) i formalna operacionalna (prema Huittu i Hummelu, 2003., samo je 35 % osoba dosegne; karakteristike su joj razvijeno apstraktno mišljenje, sposobnost rukovanja algebrom, rješavanje složenih problema Prema Vygotskom, nema kronološki točno odvojenih stadija, nego kognitivni aparat ima nekoliko vidova koji se mogu usporedno razvijati. Prvi je vid *privatan govor*, razgovor sa sobom. On se naposljetku pounutrašnjuje, ali nikada se potpuno ne ukida. Drugi je vid zona proksimalnog razvoja: djeca su na rubu su nešto mentalno postignu, ali još to ne mogu pa se upinju. Proces napredovanja pomoću tuđih uputa i putokaza naziva se nadsvođivanje (*scaffolding*). Jerome S. Bruner razvija model od dvaju modusa mišljenja – paradigmatskom (mišljenje u kategorijama) i narativnom (mišljenje u sekvencama). Opisuje tri vrste reprezentacije kod djece: akcijsku, ikoničku i simboličku. Kategorijalno mišljenje ima hijerarhijsku strukturu, slično kao u Blooma. Nema linearnosti, u bilo kojoj dobi može se ma što naučiti, ukoliko je pravilno organizirano. Predlaže spiralni kurikul. Usp. Robert E. Slavin, *Educational Psychology.Theory and Practice*, Pearson, Boston 2003. L. S. Vigotski, *La imaginación y el arte en la infancia. Ensayo psicológico*, Ediciones Akal, Madrid 1986.

prema Lipmanu, izraditi kurikule koji bi razvijali mišljenje učenika, ali je pozitivno utjecao na obrazovanje učitelja i predavača, koji su usvojili koncept kritičkog mišljenja. [913]

Pitanje kad bi se čovjek trebao početi baviti filozofijom staro je koliko i ona sama; dok je Platon smatrao da je tek kasnija zrela dob pogodna za to, Epikur je bio drukčijeg mišljenja:

> "Ni u mladosti neka nitko ne oklijeva baviti se filozofijom ni u starosti neka mu filozofija ne bude teretom. Ta nitko nije ni premlad ni prestar da se brine za zdravlje svoje duše. A tko kaže da mu vrijeme za bavljenje filozofijom ili još nije došlo ili da je već prošlo, sličan je onome koji govori da mu još nije došlo vrijeme za sreću ili da ga više nema. … Stoga treba da se trudimo oko onoga što stvara sreću, jer ako je ona uz nas, imamo sve, a ako je nema, poduzimamo sve da bismo je postigli."[914]

Ovakvo epikurejsko shvaćanje filozofije tipično je za helenističko doba – filozofski način života metoda je ostvarenja sretnog i smislenog življenja, terapija duše – a zanimljivo je da ono ponovo uskrsava u suvremenoj filozofskoj praksi, koje je dio i filozofija za djecu. Takvo shvaćanje filozofije i filozofiranja odjekuje u riječima suvremenih teoretičarki filozofije s djecom Karin Murris i Joanne Haynes:

> "Od trenutka kada djeca mogu govoriti, stječu pojmove kako bi objasnila stvarnost u kojoj žive. To je razlog iz kojeg bi filozofija morala započeti od tog trenutka. (…) Filozofijska aktivnost nije tek "aktivnost u naslonjaču"; ona je utjelovljena i primijenjena u posvemašnjoj aktivnosti."[915]

Kritičko mišljenje nije nov fenomen u odgojnofilozofskoj tradiciji; korijeni mu sežu sve do u Sokratovu, Platonovu i Aristotelovu metodu mišljenja i komunikacije. Ipak, nekolicina autora veoma je doprinijela njegovom prepoznavanju i pokušaju institucionalizacije na sjevernoameričkom području; to su prvenstveno autori koji počinju razvijati neformalnu logiku. Neki smatraju da je pojavak termina povezan s udžbenikom *Kritičko mišljenje* Maxa Blacka iz 1952. Blackovo je djelo bilo dio nastojanja logičara da učine logiku pristupačnijom učenicima. Drugi smatraju da je povezan s djelom ugledne britanske logičarke Susan Stebbig *Mišljenje sa svrhom*, 1939. – koje je također nastojalo pokazati praktičnu vrijednost logike. *Praktična logika* Monroea Beardsleya (1950.) mogla je, prema Lipmanu, imati još i veći utjecaj jer je autor osim logike uključio i retoriku prilagođenu svijetu života učenika. Josiah Royce također je važan autor jer je misaoni proces smatrao bitno društvenom kategorijom (*Početni udžbenik logičke analize za uporabu studenata kompozicije*, 1881.). Društvo je za Roycea društvo interpretacije – izmjene značenja, baš kao što je za Piercea

[913] Pokret su vodili E. Bayles, G. Hullfish i L. Metcalf.
[914] Boris Kalin, *Povijest filozofije*, str. 233.
[915] Karin Murris, Joanna Haynes, *Storywise,. Thinking through Stories*, Dialogue Works, 2000, str. 12.

istraživačka zajednica duboko društvena u onome što radi. Logika je bitno društvena disciplina[916]. Royceova filozofija zajednice, temeljena na nasljeđu Platona i Hegela te Charlesa S. Piercea, imala je snažan utjecaj na koncept obrazovanja.

U sljedećem naraštaju, George Herbert Mead daje značajan doprinos svojom zajedničarskom teorijom komunikacije i sebstva (*Um, sebstvo i društvo*, 1934.). Njegova socijalna interpretacija biheviorizma utjecala je na pokret; socijalni impulsi najjači su motivi obrazovanja i promišljenosti (*reasonableness*). 1978. godina dala je odlučan poticaj pokretu kritičkog mišljenja – tada je načinjeno ključno izdanje časopisa *Journal of Informal Logic*, što je bio veoma važan datum za pokret neformalne logike u Angloamerici. Drugi važan doprinos dali su Bunniel O. Smith i Robert H. Ennis koji su među prvima počeli propitivali jezičke i logičke vidove obrazovanja.[917]1963. Ennis je u časopisu *Harvard Educational Rewiev* objavio članak *Određenje kritičkog mišljenja,* utjecajan tekst u kojem je ono definirano kao *razumsko, racionalno mišljenje koje pomaže odlučiti što vjerovati i činiti.*[918]

Neovisno o događanjima u Americi, na britanskom otoku razvijala se analitička teorija obrazovanja. 1965. Michael Oakshott i Gilbert Ryle posvetili su se proučavanju konceptualnih i logičkih vidova poučavanja i učenja. Prvi tekst u Velikoj Britaniji o kritičkom mišljenju pojavio se 1988. – *Kritičko mišljenje: radovi prve britanske konferencije o neformalnoj logici i kritičkom mišljenju*. Članak Johna Passmorea *O poučavanju kako biti kritičan* predstavlja jedan od najranijih primjera teorije kritičkog mišljenja; teorijski diskurs treba učiniti operativnim, kognitivne vještine pretpostavljaju određene dispozicije koje valja razviti.[919]

Ti su napori bili smisaono povezani s djelovanjem na Sveučilištu u Chicagu 50-ih godina gdje Bloom sa suradnicima istražuje kognitivne ciljeve i vještine potrebne da bi se ti ciljevi postigli – komponentu kojoj će kritičko mišljenje dati kvalitativnu prednost pred činjeničnim znanjem. Poznata i vrlo utjecajna bloomovska hijerarhija kognitivnih obrazovnih ciljeva (*pamćenje – shvaćanje – analiza – sinteza – vrednovanje*) rezultat je toga rada. Međutim, kad su Bloomove ideje prodrle u obrazovnu praksu, dočekao ih je vrlo utjecajan piagetovski nauk; hijerarhija misaonih operacija razumjela se razvojno – kao niz stadija kroz koja dijete odnosno adolescent mora kronološki proći; fazu

[916] Usp. Matthew Lipman, *Thinking in Education*, str. 33.
[917] Smith i Ennis uredili su važnu ediciju *Language and Concepts of Education*, Chicago 1981., a Israel Scheffler *The Langiage of education*, Springfield 1978.
[918] Matthew Lipman, *Thinking in Education*, str. 37.
[919] *Isto*, str. 38.

vrednovanja treba očekivati tek kao završnu, u odrasloj dobi. Rezultat je bio neprihvaćanje koncepta kritičkog mišljenja za djecu – bit će prihvaćen tek 70-ih godina 20. stoljeća.

1980. američki filozof Richard Paul utemeljio je Centar kritičkog mišljenja na državnom sveučilištu Sanoma u sjevernoj Kaliforniji. Paul je 1997. godine, povodom konferencije Centra, dao kritički pregled pokreta kritičkog mišljenja.[920]

Prva je etapa, razdoblje od 1970. do 1982. godine, prožeta duhom kritike formalne logike, koja se više ne smatra uspješnim alatom za analizu i vrednovanje misaonih operacija koji se odnose na „stvaran svijet" i svakodnevno iskustvo. U toj su etapi ciljevi bili izraditi nastavne obrasce za poučavanje formalne i neformalne logike, razviti teorije pogrešaka u misli, napredak neformalnologičke teorije i istraživanje filozofskih problema koji se tiču područja neformalne logike i argumentacije. Ideja vodilja bila je osmisliti temeljnu obuku u kritičkom mišljenju koja bi opremila mladu osobu osnovnim intelektualnim vještinama koje će joj omogućiti uspješnost na visokoškolskoj razini obrazovanja. Međutim, objašnjava Paul, otpočetka je postojao velik nerazmjer između teorijskih ideala i konkretne nastavne prakse. Primjerice, Državno sveučilište Kalifornije odredilo je ciljeve stupnjevitog obrazovanja u kritičkom mišljenju kako slijedi:

> "Poučavanje kritičkog mišljenja treba biti osmišljeno tako da ostvari razumijevanje odnosa između jezika i logike, što bi moralo voditi sposobnosti za analizu, kritiku i zagovaranje ideja, induktivno i deduktivno umovanje i donošenje činjeničnih i prosudbenih zaključaka temeljenih za ispravnom zaključivanju iz jednoznačnih sudova – u formi znanja ili vjerovanja. Najmanja kompetencija koju treba očekivati kao ishod poučavanja u kritičkom mišljenju morala bi biti sposobnost razlikovanja činjenice od prosudbe, vjerovanja od znanja i vještine elementarnih induktivnih i deduktivnih operacija, uključujući razumijevanje formalnih i neformalnih pogrešaka jezika i misli".[921]

Paul konstatira nedostatnost sredstava da se ovi ciljevi postignu; u njegovom vlastitom iskustvu, učenici ne dospijevaju do ostvarenja ovih ciljeva. Naprosto, za to nije bio izrađen odgovarajući kurikul. Tečaj kritičkog mišljenja ne dostaje da bi učenik unaprijedio mišljenje u određenoj domeni – tečaj kritičkog mišljenja koji je poučavao rukovanju formalnologičkim simbolima prema određenim pravilima nije mijenjao misaone navike. Paul smatra kako je ključan problem prve faze razvoja pokreta bio teorijski i pedagoški. Koncepcija logike prisutna u neformalnologičkom istraživanju bio je previše uska – kako god bili dobro osmišljeni, tečajevi neformalne logike nisu mogli ostvariti vezu sa širim kurikulom (u smislu svojevrsne logike biologije, logike sociologije, itd.), a kamoli s

[920] http://www.criticalthinking.org/articles/documenting-history.cfm. Pristup: 2. studenog 2019.
[921] *Isto.*

misaonim zadatcima svakodnevnog života. Ipak, prelazak s formalnologičkog na pristup neformalne logike bio je veliki korak u pravom smjeru, smatra Paul; umjesto misaonih problema umotanih u simboličku formu, učenici su trebali analizirati sukobe koji se pojavljuju u svakodnevnim i medijskim debatama. Udžbenici neformalne logike, smatra Paul, bili su često preopterećeni za jednosemestralan tečaj, i preuski u vidokrugu na koji se logika primjenjuje. Malo je prostora bilo posvećeno prirodi i kriterijima samog mišljenja (*reasoning*). Najveći problem ostao je *problem transfera*; učenicima ostaje nejasno kako argumentacijske sheme koje usvoje na tečaju kritičkog mišljenja prenijeti na proces učenja drugih predmeta! Oni bi se ondje ponovo okretali prokušanoj metodi – pukom zapamćivanju činjenica.

Ovdje treba skrenuti pozornost na činjenicu da je početak pokreta kritičkog mišljenja konceptualno vezan uz edukološku *teoriju kurikulskog planiranja*: radi se o teoriji nastave kojoj je cilj društvena učinkovitost (*social efficiency*). Osnovna je ideja pragmatistička: kurikul treba osposobiti mlade za one kompetencije koje će od njih zahtijevati njihove buduće uloge. Nakon analize društva i iskustva koje u njemu dominira, definiraju se ciljevi (danas zvani ishodima učenja) te se potom detaljno planira praksa kojom bi se ostvarili. Ova teorija opterećena je svim problemima koje prigovaramo performativnom shvaćanju obrazovanja koje polazi od pretpostavke da praksa fundira teoriju te obrazovanje razumije kao uvježbavanje učinkovitosti, a da pritom nije jasno *za što*. Ne samo što se obrazovanje instrumentalizira, nego se instrumentalizira i obrazovanik jer se iz pedagoškoga procesa eliminira moment nepredvidljivosti i slobode.[922]

U Paulovoj je interpretaciji vidljivo da su se već u prvoj etapi pokreta stručnjaci uključeni u proces podijelili; dok su neki išli k pokušaju prilagodbe poučavanja kritičkom mišljenju svakodnevnom životu i zadatcima s kojima se mladi susreću u egzistencijalno-ekonomskoj utakmici, drugi su se okrenuli k filozofiji kao istinskom temelju kritičkog mišljenja, s kognitivnom psihologijom kao njezinim saveznikom. Među njima je bio i Matthew Lipman.

Druga etapa pokreta (1980. – 1993.), kao reakcija na prvu, intenzivno se bavi pitanjem kako protkati cijeli kurikul, uključujući pojedine predmete, kritičkim mišljenjem kao metodom, i to na svim stupnjevima obrazovanja. To razdoblje utjelovljuje i značajan porast istraživanja na polju kognitivne psihologije. Pored neformalne logike, počinje se propitivati uloga intuicije, emocija, kreativnosti i vrijednostî u mišljenju. Međutim, još uvijek, smatra Paul, nije bila prihvaćena postavka kako je

[922] Pionirski je rad teorije kurikulnog planiranja djelo Johna F. Bobbitta *The curriculum* (1918). Trenutni projekt „Škola za život u Republici Hrvatskoj“ reforma je izgrađena upravo prema toj teoriji. Usp. Vlasta Vizek Vidović, „Model razvoja kurikuluma usmjerenog na kompetencije“, u: *Planiranje kurikuluma usmjerenog na kompetencije u obrazovanju učitelja i nastavnika: priručnik za visokoškolske nastavnike*, str. 67-75, Filozofski fakultet, Zagreb 2009.

neformalna logika primjenjiva na sva područja ljudske djelatnosti – ona je još uvijek smatrana zasebnom disciplinom koja se može poučavati jedino kao zatvorena disciplina. Tako su neki pripadnici pokreta čak išli tako daleko da odbace logiku u korist intuicije, kreativnosti, politike identiteta i sl. jer, navodno, logika stješnjuje i ograničava otkrivanje, intuiciju ili kreativnost.[923] Malo je učinjeno na istraživanju i objašnjavanju logike povijesti, logike politike, logike umjetnosti…Tada se dogodilo proboj „popularnih teorija mišljenja"; područje se razgranalo u mnoštvo pristupa te su članci i priručnici o kritičkom mišljenju nerijetko graničili sa šarlatanstvom, smatra Paul. Usporedno tome, obećavani su brzi rezultati i velika financijska sredstva počela su se ulagati u projekt kritičkog mišljenja. Poluobrazovane osobe uključile su se u produkciju i pseudokritičko mišljenje uzelo je maha. Zanimljiv primjer koji Paul navodi je sukob u Kaliforniji; izrađen je skup sustav testiranja čitanja i pisanja u ključu kritičkog mišljenja koji se pokazao subjektivističkim i lošim[924].

Treća etapa, čiji početak Paul simbolički smješta u 1993. godinu, nastoji ostvariti sljedeće ciljeve: sažimanje iskustava prvih dviju etapa, razvijanje ozbiljne i utemeljene teorije kritičkog mišljenja, razvijanje intelektualnih kriterija koji bi vrijedili i u akademskom i u drugim kontekstima, integrirati empirijski rad kognitivne psihologije u područje kritičkog mišljenja, uzeti u obzir ulogu emocija i vrijednosti u mišljenju, razviti primjerene strategije vrednovanja i kritiku pseudokritičkog mišljenja. Paul zaključuje konstatacijom da je ta faza tek na pomolu i da je potrebna obuhvatna teorija i praksa kritičkog mišljenja. Ovaj kratak povijesni predgled navodimo kako bi postalo razvidno da razvijanje institucionalne potpore kritičkom mišljenju u obrazovanju neće nužno u kratko vrijeme promijeniti misaone navike učenika; radi se o dugotrajnom procesu čiji su izgledi nepredvidivi i čiji smisao i opravdanje treba tražiti dublje od primjene neformalne logike na različita područja učenja i života.

VII.3 Odgojnofilozofska misao Johna Deweyja kao tlo pokreta

Budući da je filozofija za djecu osmišljenja pod snažnim utjecajem Deweyjeve misli, i budući da pragmatistički pogled na znanje snažno utječe na duhovna kretanja u postmoderni, potrebno je izložiti bitne ideje Johna Deweya i kritički se osvrnuti na njih.

Dewey kao filozof odgoja razmišlja u pragmatističkom duhu te naginje socijalnoj epistemologiji; učenje, mišljenje i znanje konstituensi su iskustva. Sredina 19. stoljeća obilježena je smjenom obrazovne paradigme; klasički humanizam povlači se pred prirodnom znanošću. Ideja prilagodljivog,

[923] Usp. *Isto*.
[924] Rezultat je bio politički sukob između liberala, koji su pozdravili test, i konzervativaca koji su smatrali da je test bio poslužio za ostvarenja programa liberal; naposljetku je guverner ukinuo test.

uporabivog znanja potire ideju čvrstog, teorijskog znanja koje smjera na svevremenske vrijednosti. Na Deweyja su nemalo utjecali Leibnitz i Darwin, dok je od Charlesa Sandersa Piercea preuzeo *metodu* koju je primijenio na razna područja – logiku, znanost, umjetnost, obrazovanje.[925] Deweyjev interes za obrazovanje kao temu javio se relativno rano, u posljednjim dvama desetljećima 19 stoljeća. Sukladno duhu vremena, znanost je za Deweyja *metoda razuma (the method of intelligence).* Znanstveno istraživanje prototip je istraživanja uopće – što će dvadeseto stoljeće, naravno, podvrći propitivanju i kritici. U djelu *Kako mislimo* (*How we think, 1903.)* Dewey je predstavio svoju psihologiju mišljenja. Povijest znanstvenog istraživanja započinje u svakodnevnom rješavanju problema; pokušava pokazati kako bi primitivni narodi, kad bi se susreli s poteškoćom primjene dotadašnjeg ponašanja na novu situaciju, razvili algoritam temeljen na povijesti uspjeha njegove primjene. Vjerovanje koje bi dotad držali samorazumljivim moralo bi biti zamijenjeno novim. Koraci u rješavanju problema bili bi: njegovo utvrđivanje, uspoređivanje želja s poželjnim ishodima, oblikovanje hipoteza kao mogućih načina za ostvarivanje ciljeva, predmnijevanje mogućih posljedica koje bi uslijedile iz djelovanja temeljenog na hipotezama i, naposljetku, nizanje pokusa dok problem ne bi bio riješen.Tada je novo vjerovanje postajalo samorazumljivim, jer je bilo poslužilo kao čvrst temelj rješavanju problema. Algoritam, u sprezi sa znanstvenim istraživanjem, iz deskriptivnog postaje preskriptivan. Deweyjev je model postao čvrsta točka kognitivne psihologije.[926] U istom djelu Dewey čini distinkciju između uobičajenog i *refleksivnog* mišljenja, pri čemu je potonjim smatrao mišljenje svjesno svojih uzroka i posljedica. Znati uzroke ideja – to omogućuje intelektualnu slobodu, nudi izbor između mogućih alternativa. Posljedice ideja, naprotiv, nose njihovo *značenje* (*meaning*) – njihov praktičan učinak na okolinu. Lipman naglašava da Dewey nikad nije postavio pitanje je li dobro mišljenje *znanstveno* ili prije *filozofsko* mišljenje – s tim će se pitanjem uhvatiti u koštac Lipman i njegovi suradnici – među prvima A. Sharp i L. Splitter.[927] Za Deweyja, obrazovanje je proces sudjelovanja pojedinca u društvenim aktivnostima, njegovog stalnog prilagođavanja društvenom sustavu i preobražavanje društva. Demokratsko je društvo u velikoj mjeri otvoreno i dinamično, pa je takvu i njemu primjereno znanje– dinamičan, stvaralački proces[928]. Prema Deweyju, stranputice nastaju kada pogrešne psihologijske i filozofijske struje počinju dijeliti misao od iskustva, mišljenje od djelovanja, kulturu od društveno korisnog rada, moral od znanja. Učenje je u prvom redu iskustveno i Dewey ga najčešće veže uz pojam fizičkog *rada*, izvedbe. Znanje nije ništa drugo nego

[925] Usp. Matthew Lipman, *Thinking in Education*, str. 34.
[926] *Isto*, str. 35.
[927] Usp. *isto.*
[928] Usp. Džon Djui, *Vaspitanje i demokratija: uvod u filosofiju vaspitanja*, Obod, Cetinje 1953.

neprestana interpretacija iskustva. Također, problem je što je obrazovna ustanova često umjetno mjesto odvojeno od učenikova izvanškolskog iskustva i interesa. Stoga bi zadatci školske sredine bili

> "pojednostaviti i srediti čimbenike koji uvjetuju sklonost koju želimo razviti; pročistiti i usavršiti postojeće društvene običaje; stvoriti širu i uravnoteženu sredinu nego što je ona koja bi vjerojatno utjecala na mlade kad bi bili prepušteni sami sebi. (…) Otuda je najteži problem s kojim se filozofija odgoja mora suočiti kako održati pravu ravnotežu između nesistematskog i planskog obrazovanja, između obrazovanja prepuštenog slučaju i onog koje se provodi s određenim ciljem." [929]

Obrazovanje je u recipročnom odnosu s društvenim uređenjem u kojem raste. U poglavlju *Obrazovanje kao društvena funkcija* Dewey ističe kako se *stavovi i uvjerenja prenose djelovanjem okoline koja izaziva određene reakcije*. Sudjelovanje u zajedničkoj djelatnosti glavni je način oblikovanja sklonosti pojedinca. Filozofija odgoja dugo je bila pod jakim utjecajem pogrešne psihologije, smatra, naime da čovjek uči

> "tako što svojstva stvari utječu na njegov duh putem osjetila (…) Svijest kao konkretna stvar upravo je sposobnost da se stvari shvate prema tome kako se njima služimo."[930]

Kriterij znanja za Deweyja je, kao i za Liesmanna, samo u pragmatističkom vidokrugu, prožimajuća svijest i razmijevanje odnosā:

> "Kada stvari za nas imaju značenje mi znamo (namjeravamo, predlažemo) ono što činimo: kada nemaju, mi djelujemo slijepo, nesvjesno, bez razumijevanja."[931]

Inzistiranje na većoj zastupljenosti praktičnog rada u obrazovanju proizlazi iz osebujne filozofije rada: rad nije *spoznat*, čovjeku primjeren, ako nije osviještena mreže odnosa povezana s radom;

> "Uspjeh u proizvodnji često zahtijeva podjelu rada. Ali, ova se podjela svodi na mehaničku rutinu ako radnici ne vide tehničke, intelektualne i društvene odnose sadržane u onome što čine, i ako se ne predaju poslu zbog pobuda koje su im pružila takva saznanja."[932]

Ako je uspjeh djelatnosti i neposredna korist koja iz njega proizlazi jedino područje na koje je inteligencija usmjerena, smatra Dewey kao što će i Liessman kasnije tvrditi, onda se bez sumnje ona razvija u *vrlo prodornu i oštru inteligenciju*, ali ukoliko ne uspijeva vidjeti značenje društvenih čimbenika koji su s njom povezani, događa se *nedostatak duha i jedno izobličenje emocionalnog*

---

[929] Matthew Lipman, *Thinking in Education*, str. 10.
[930] *Isto*, str. 27.
[931] *Isto*, str. 24-25.
[932] *Isto*, str. 62-63.

života. Na temelju toga, Dewey drži da ciljevi obrazovanja kao apriorni ne postoje. Dva najpoželjnija cilja, smatra, *prirodni razvoj osobe* i *društvena korisnost,* često su razdvajani kao međusobno suprotstavljeni. Odlučno se suprotstavlja tom „dualizmu“ duha i iskustva, nutarnjeg života osobe i djelovanja koje se krivo shvaća kao nešto izvanjsko, tjelesno, od duha odvojeno. Naprotiv, treba stvoriti takvu društvenu klimu u kojoj su *društvena efikasnost i osobna kultura sinonimi, a ne suprotnosti.*[933] Jer, učinkovitost kao obrazovni cilj mora biti uključena u sam proces iskustva;

> “Ako se taj cilj mjeri opipljivim vanjskim proizvodima, a ne stjecanjem osobno vrijednog iskustva, onda on postaje materijalistički.”[934]

Govoreći o različitim povijesnim društvima, Dewey prosuđuje da su *poželjna ona društva koja imaju svjesno zajedničke interese (*na jednom mjestu kaže *vrijednosti*! op.M. K.) *(1) i slobodnu razmjenu iskustva, međusobno i s drugim društvima (2)*. Obrazovanje je društvena funkcija koja osigurava vođenje nedoraslih osoba *tako što oni sudjeluju u životu skupine kojoj pripadaju.*[935] U svojim razmišljanjima, Dewey predmnijeva pluralizam suvremenog društva, osobito u urbanim sredinama. Demokratski ideal sažima u dvjema maksimama:

1. *Mnogobrojniji i raznovrsniji uzajamni i zajednički interesi uz veći stupanj oslanjanja na uočavanje uzajamnih interesa kao na čimbenik u društvenom vođenju.*

2. *Slobodnija društvena suradnja među društvenim skupinama što dovodi do mijenjanja društvenih navika.*[936]

Demokracija implicira brze promjene političkih opcija na vlasti, a samim time i munjevite promjene na polju prava, gospodarstva i kulture.Zbog toga ona mora „proizvoditi“ obrazovanje kakvo nju proizvodi – koje osposobljava za dinamizam i poduzetnost, čiju će krajnost Liessmann kritizirati kao *fleksibilnost* u liku nemogućnosti da se ijedan obrazovni program dosljedno provede do kraja, jer ga je već zamijenila nova „reforma“. Dewey piše:

> “Jedno pokretno društvo koje je puno kanala za prenošenje promjene koja se zbiva svuda u njemu, mora se pobrinuti da njegovi članovi dobiju obrazovanje koje potiče osobnu inicijativu i prilagodljivost. Inače će ih svladati promjene koje ih snađu, i čije značenje i relacije oni neće uvidjeti.

[933] *Isto*, str. 89.
[934] *Isto*, str. 88.
[935] *Isto*, str. 60.
[936] *Isto*, str. 63-64.

> Posljedica će biti zbrka u kojoj će nekolicina sebi prisvojiti rezultate slijepe i izvana vođene djelatnosti drugih ljudi."[937]

Moglo bi se reći da obrazovni programi kraja 20. i početka 21. stoljeća zagovaraju deweyanski ideal: obrazovanje treba stvoriti kreativne i fleksibilne obrazovane ljude, pune inicijative i poduzetnosti, spremne prilagoditi se nepredvidljivim i galopirajućim promjenama. Ovi se termini pojavljuju u mnogim nacionalnim i međunarodnim konvencijama o obrazovanju, no Liessmannove i Lyotardove analize pokazuju da njih i njihovu vezu prema znanju i demokraciji treba podvrgnuti temeljitom ispitivanju i kritici.

Demokraciju u obrazovanja Dewey ovako određuje:

> "Jedno društvo koje se brine da svi njegovi članovi pod istim uvjetima uživaju njegova dobra, i osigurava gipko prilagođavanje svojih ustanova uzajamnim djelovanjem raznih oblika zajedničkog života, može se smatrati demokratskim.Takvo društvo mora imati jednu vrstu obrazovanja koja kod pojedinca budi osobni interes za društvene odnose i kontrolu, i oblikuje one navike duha koje osiguravaju društvene promjene, a da pri tome društvo ne izlaže anarhiji."[938]

Dewey zaključuje da je demokracja općenito *odana ideji obrazovanja;* budući da demokratsko društvo ne priznaje načelo vlasti koje je nametnuto izvana, ono mora tome naći naknadu u dobrovoljnoj sklonosti i interesu, a to se može postići samo obrazovanjem. Demokracija je više od oblika vlasti; to je prije svega oblik zajedničkog života, zajedničke izmjene iskustva. Njezin je cilj proširiti broj osoba u prostoru koje dijele interese

> "na taj način da se svaki rad mora uskladiti s radom drugih, i da sudi o tuđoj djelatnosti kako bi vlastitom djelovanju odredio smisao i pravac, znači isto što i porušiti one prepreke između klasa, rasa i nacionalnih područja koje su ljudima smetale da uvide punu važnost vlastite djelatnosti."[939]

Dewey, međutim, polako uviđa i aporije zapadne demokracije o kojoj je bilo riječi pri osvrtu na Taylorovu misao; sve veća individualizacija pojedinca raspršuje društvo na autarkične mikročestice te upućuje na ono što bi po Deweyju bilo *kobno: raslojavanje* (društva) *na zasebne slojeve*. Komentirajući Platonov edukološki nacrt, Dewey je naslutio i drugu aporiju demokracije, koja će također krajem 20. stoljeća postati aktualna; ako društvo odustane od bilo kakvog pokušaja iznalaženja koncepta dobrog i pravednog koji bi vrijedio na intersubjektivnoj razini – onda jedinim

[937] *Isto,* str. 64.
[938] *Isto,* str. 72.
[939] *Isto,* str. 64.

mjerilom istine i dobra ostaju načelo moći – većine ili manjine. Cilj obrazovanja nužno ovisi o antropologiji koja mu leži u temelju:

> "Ako ne znamo ovu svrhu (života, op. M. K.), što je dobro, nećemo imati nikakvo mjerilo da racionalno odlučimo koje sposobnosti treba unaprijediti, ni kako da uredimo društvo."[940]

Razmatrajući povijest filozofije odgoja – Platonove, rusoovske i njemačko-idealističke koncepcije – Dewey uočava globalnu situaciju u kojoj se tadašnja zapadna društva već nalaze, a što u prošlosti nije bio slučaj, pa spomenute filozofije odgoja nisu prikladne trenutku. Polazi od pretpostavke da djeca posjeduju izvornu intelektualnu znatiželju;

> "Draž koju dječja spontanost ima za onoga koji promatra sa suosjećanjem potječe od opažanja ove intelektualne originalnosti. Radost koju doživljavaju sama djeca radost je intelektualne konstruktivnosti – stvaralaštva. "[941]

Stoga je zadatak obrazovanja da aktivira intelektualni genij djece i mladih; statičan razred treba postati istraživačkom zajednicom u kojoj će i učitelj i učenici biti sudionici procesa mišljenja koje je po naravi otkrivanje-po-prvi-put. Jedina je zadaća škole da *razvije sposobnost mlade osobe da misli*, kaže Dewey. Mišljenje je proces neodvojiv od iskustva, pri čemu zaključivanje ima stvaralački karakter; ono je uvijek prodiranje u nepoznato, skok iz onoga što je poznato. *Znanje* u smislu činjeničnog znanja znači *radni kapital, neophodna pomoćna sredstva za dalje istraživanje, iznalaženje ili učenje velikog broja stvari.*[942] A da je odnos činjeničnog znanja i mišljenja ipak u napetosti, to će se kasnije pokazati i u Lipmanovim razmatranjima. Deweyjev je pristup učenju i mišljenju izrazito holistički – ono što današnji edukolozi nazivaju *integrativnim* i *inovativnim* učenjem:

> "Komadanje nastave na razne ciljeve kao što je stjecanje vještine (u čitanju, sricanju, pisanju, crtanju, krasnoslovu), zatim usvajanje podataka (iz povijesti i zemljopisa) i vježbanje mišljenja mjerilo je za to koliko neučinkovito izvodimo ove tri radnje. Mišljenje koje ne povećava učinkovitost u radu i ne pomaže da više naučimo o sebi i svijetu u kojem živimo nije sasvim na mjestu, na što smo već ranije ukazali."[943]

Problem dezintegracije učenja ne sastoji se u specijalizaciji gradiva, već u specijalizaciji *kompetencija* i reprodukcijskom didaktičkom sustavu:

---

[940] *Isto*, str. 65.
[941] *Isto*, str. 114.
[942] *Isto*, str. 113.
[943] *Isto*, str. 109.

> "Prilike i materijal za mišljenje ne nalaze se u samoj aritmetici, povijesti ili zemljopisu, nego u vještom prilagođavanju tog gradiva zahtjevima nastavnika. Učenik uči, ali ni sam nije svjestan da su predmet njegova učenja usvojena pravila ponašanja i norme školskog sustava i školske vlasti, a ne pojam obilježen nazivom „učenje".[944]

Dewey smatra da se *ideje* ne mogu prenijeti; moguće je prenijeti činjenice, a misao se može smatrati idejom tek ako je iznova mišljena, nanovo otkrivena „po prvi put"! Na temelju toga zaključuje:

> "Kada je roditelj ili nastavnik stvorio uvjete koji potiču mišljenje, i ulazeći u zajedničko ili udruženo iskustvo zauzeo suosjećajno držanje prema djelatnostima učenika, onda je učinjeno sve što drugi može učiniti kako bi potaknuo mišljenje."[945]

Ideja obrazovanja teorijski se može sažeto formulirati kao *ideja stalne rekonstrukcije iskustva, ideja koja se odvaja od shvaćanja odgoja kao pripreme za daleku budućnost, kao razvijanja, kao vanjskog formiranja i ponavljanja prošlosti.*[946] Za dio američkih edukologa, primijeniti Deweyjeve ideje značilo je upravo – unijeti filozofiju u školski kurikul. U glavnom djelu koje se bavi metafizičkim pitanjima (*Philosophy of Criticism, 1958.)* Dewey određuje filozofiju kao

> "posebnu neznanstvenu vrstu spoznaje koja je zaokupljena prosudbom vrijednosti kao posebna vrsta istraživanja – prosudba prosudbe, kritika kritike."[947]

Glede moralne izobrazbe, Dewey naglašava kako vrlo veliku ulogu u odgoju ima spontano percipiranje etosa skupine. K tome, budući da učenje ima iskustveni karakter, ukoliko znanje koje proizlazi iz redovnog školovanja ne djeluje na karakter, tada je moral kao cilj obrazovanja promašen. Smetnju čine psihološke i filozofske teorije koje odvajaju učenje od djelatnosti – dakle od morala. Unutarnja sklonost i motiv ne smije se odvajati od djelovanja kao od nečeg vanjskog. Model obrazovanja koji autor predlaže bio bi onaj u kojem bi društveno korisne djelatnosti prožimale učenje i obratno. Tako bi *sama škola postaje oblik društvenog života*.[948]

Deweyeva misao jedna je od najutjecajnijih u filozofiji odgoja prve polovine 20 stoljeća te je snažno utjecala na trendove u odgoju i obrazovanju. Njezina je najveća zasluga isticanje mišljenja kao jezgre obrazovnog procesa. Njezin je nedostatak, kako se pokazuje upravo u suvremeno doba kada performativno učenje sve više zamjenjuje ostale oblike učenja, u instrumentalizaciji znanja pri čemu se jedino ono *primjenjivo* smatra relevantnim. Pragmatističko-performativno razumijevanje obrazovanja naginje svođenju čovjeka na biće rada,

---

[944] *Isto*, str. 111.
[945] *Isto*, str. 114.
[946] *Isto*, str 59.
[947] *Isto*, str. 37-38.
[948] Ibidem, str. 249

izvedbe, koje se ostvaruje uspješnim zauzimanjem društvenih uloga koje diktira suvremena situacija bitno oblikovana tehnoznanošću u službi neograničena ekonomskog rasta. Upravo je u tom kontekstu potreban dublji, integrativan pojam obrazovanja.

VII. 4 Matthew Lipman: filozofija na svim obrazovnim stupnjevima kao autentnično stanište mišljenja

Znakovito, 1980-ih američko se školstvo našlo na meti kritike konzervativnih intelektualaca koje Lipman naziva *obrazovnim fundamentalistima*; obrazovni sustav posreduje djeci nedovoljno, nekvalitetno i nerelevantno znanje. Uslijedila je obrana učiteljā argumentom da škola ne može posredovati kvalitetno znanje u društvu u kojem ono nije prepoznato i cijenjeno kao visoka vrijednost, *u kulturi MTV-a*.[949] Prema Lipmanu,

> "utemeljujuća pretpostavka i branitelja školstva i njegovih kritičara bila je da je svrha obrazovanja usaditi znanje (…) Na neki način, tako, polemičari su dijelili istu pretpostavku i zapravo pripadali istoj obrazovnoj tradiciji."[950]

Istodobno, događao se odgovor na taj prijepor – Pokret kritičkog mišljenja. 1985. na sveučilištu u Pittsburghu održana je konferencija Narodnog instituta za obrazovanje koja si postavlja cilj *ispitati obrazovne prakse i znanstvena istraživanja koje se tiču učeničkih sposobnosti razumijevanja, umovanja, rješavanja problema i učenja*.[951] Lipman, tada profesor filozofije na Sveučilištu Columbia, bio je ondje kao jedan od aktera projekta, zajedno sa skupinom kognitivnih psihologa. Glavna je misao vodilja bila da poučavanje učenja treba zamijeniti poučavanjem mišljenja. Tu je ideju snažno uprisutnio utjecajan časopis *Educational Leadership*; 1984. niz članaka posvećen je temi *Misaone vještine u kurukulu*. Naravno da je sve dotadašnje obrazovanje uključivalo mišljenje, ali ono na što novi pokret stavlja naglasak kvaliteta je mišljenja – poučavati ne za bilo kakvo mišljenje, nego za kritičko mišljenje.

Kao što smo već naznačili, djelo M. Lipmana potaknuo je studentski pokret 1960-ih godina; kako kasnije često ističe, tada se susreo s nesposobnošću mladih da smisleno izraze svoje zamisli, s njihovim nedostatkom logičkih vještina i nerazvijenom sposobnošću promišljanja (*reasoning*). Uvjeren kako su djeca sposobna apstraktno misliti od rane dobi, Lipman se počeo baviti mišlju da bi uvođenje logike u ranije stupnjeve obrazovanja doprinijelo boljem razvoju misaonih vještina u mladih. 1972. prelazi na državno sveučilište Montclair gdje osniva Institut za unaprjeđenje filozofije

[949] Usp. Matthew Lipman, *Thinking in Education*, str. 29.
[950] *Isto*, 29-30.
[951] *Isto*, str. 30.

za djecu (IAPC) i počinje „provoditi“ filozofiju s osnovnoškolskom djecom, razvijajući svoju glasovitu *Lipman-Sharp metodu*: djeca sjede u krugu, čita se dio narativa te svako dijete postavlja pitanje ili uočava problem; potom se demokratski glasa o kojim će se pitanjima raspravljati. Te je godine izdao i knjigu *Otkriće Harryja Stottlemeiera* – prvi u nizu od priručnika za djecu i voditelje, koji u tekstu narativnog oblika suočava s filozofskim pitanjima[952]. Time je rođena nova disciplina.

Filozofiju za djecu Lipman definira kao “filozofiju primijenjenu na obrazovanje s namjenom unaprjeđenja učeničke vještine umovanja i prosudbe. Ona je intervencija koja cilja dovesti učenike do toga da se sami bave filozofijom.”[953] U njezinu je temelju stajalište da razvoj misaonih vještina mora biti jedno od temeljnih ciljeva obrazovanja te da bi se osnovna sredstva (*tools*) za razvoj i usavršavanje tih vještina trebala pribavljati već u osnovnoj školi. Iz iskustva rada sa studentima Lipman je zaključio da, ako se ta vrsta obrazovanja odgađa do studija, može biti prekasno. Sveučilište je službeno priznalo Institut 1975., a Lipman je okupio skupinu suradnika od kojih je prva bila Ann M. Sharp[954]. Prvi institut za filozofiju s djecom u Europi utemeljen je 1985. u Grazu, tada pod nazivom Austrijsko društvo za filozofiranje s djecom. Osnivačica je bila prof. dr. Daniela G. Camhy[955] koja je još 1981. u SAD-u primila naobrazbu iz dotičnog područja kod M. Lipmana.

VII. 5 Međunarodna recepcija discipline

U međuvremenu, filozofija s djecom razvijena je u brojnim zemljama diljem svijeta, a didaktički materijali koje je suradnička skupina okupljena oko Lipmana razvila prevedeni su na više od četrdeset jezika. U Hrvatskoj je prvi trag kretanja srodnih pokretu kritičkog mišljenja na institucionalnoj razini bio projekt *Čitanje i pisanje za kritičko mišljenje* koji je organizirao Forum za slobodu odgoja 1998. godine. Značajan početak predstavlja projekt *Pogled u vlastito mišljenje* udruge *Mala filozofija.*[956]

---

[952] Lipman je napisao niz filozofskih narativa kao polazište za filozofiranje s djecom. Pored Otkrića Harryja Stottelmeiera, obajvljeni su su *Pixie, Lisa, Suki, Mark, Kio i Gus, Elfie* i *Harry Prime*. Likovi su u njima djeca koja se kroz uobičajeno iskustvo susreću s misaonim problemima. Usp. Bruno Ćurko, *Kritičko mišljenje u nastavi logike, filozofije i etike*, str. 210.

[953] Matthew Lipman, *Thinking in Education*, str. 43.

[954] Ann M. Sharp (1942.- 2010.) bila je američka filozofkinja odgoja i profesorica na sveučilištu Montclair, autorica i koautorica niza djela o filozofiji za djecu; osobitu je pažnju posvećivala filozofskom istraživanju emocija s djecom. U suradnji s M. Lipmanom osmislila je metodiku filozofske zajednice istraživača u razredu.

[955] Daniela G. Camhy studirala je filozofiju, pedagogiju, psihologiju i germanistiku u Grazu, da bi potom bila gostujući profesor Istraživačkom centru za jezične i semiotičke studije u Bloomingtonu, država Indiana, SAD. Ondje je radila s djecom oštećena sluha i autističnom djecom. Nakon izobrazbe kod Matthewa Lipmana i osnivanja Austrijskog društva za filozofiju s djecom, od 1990. bavi se teorijom i praksom ove discipline. Kao voditeljica Instituta, koordinirala je mnoge istraživačke europske i interkontinentalne projekte a održava i predavanja u Australiji, Japanu i SAD-u.

[956] U rujnu 2009. tvorci programa osnovali su Udrugu za promicanje i unaprjeđenje filozofije za djecu Mala filozofija. Udrugu su osnovali Bruno Ćurko i Ivana Kragić; do danas je udruga sudjelovala u provođenju desetak značajnih domaćih i međunarodnih projekata. Usp. https://www.petit-philosophy.com/. Pristup: 20. prosinca 2019. Svoj eksperimentalan rad započeli su školske godine 2008./ 2009. u privatnoj osnovnoj školi Nova u Zadru, a zatim u osnovnoj školi Nova u Bibinjama. Program je obuhvatio učenike trećeg, četvrtog i petog razreda. Osnovni ciljevi programa odnose se na trolist koji je u temelju discipline – razvijanje kritičkog, kreativnog i skrbnog mišljenja u djece, pod stručnim vodstvom.

Ministarstvo obrazovanja i športa ocijenilo je program kao *vrlo dobar i inovativan, ponajprije zbog njegove kvalitete, ali i pokušaja da se djecu od rane dobi usmjeri prema analitičnome i kreativnom mišljenju.*[957] Program predstavlja lijep primjer kreativnosti filozofijske metodike, o čemu ćemo još govoriti u radu. Najznačajnija je mreža za promicanje filozofije s djecom ICPIC – Međunarodno vijeće za filozofsko istraživanje s djecom.[958] U nekim je zemljama filozofija s djecom dio nacionalnog kurikula (Australija, Velika Britanija, Norveška), dok je 2007. prema UNESCO-vom istraživanju filozofija bila obvezan predmet u osnovnoj školi u samo šest zemalja svijeta[959]. Daniela Camhy, utemeljiteljica prvog europskog instituta za filozofiju za djecu u Grazu, ovako određuje percepciju filozofije za djecu:

> "Europa je u pokretu, pa i na području filozofije s djecom. Tako je norveški parlament nedavno odlučio filozofiju s djecom od 2006. uvesti kao obvezni predmet u osnovne škole. A u Njemačkoj, fondacija Hans-Seidel želi filozofiju s djecom usidriti kao načelo svekolike nastave (*Unterrichtsprinzip*), kako bi obrazovali samostalno mišljenje (*Denken*), kritičko opažanje (*Wahrnehmen*) i odgovorno suosjećanje (*Mitfühlen*) te osobne vještine (*Kompetenzen*)."[960]

Metoda prema kojima se filozofija za djecu može provoditi ima više, ali svima je zajedničko nadovezivanje sudionika jednih na druge u filozofskom dijalogu, prisutnost facilitatora koji osigurava otvorenost prema slobodnom iznošenju misli, ali i (samo)korigiranju mišljenja. Čini se da se razvijanje didaktičkih naterijala u lokalnom kontekstu i prilagodba metode lokalnoj kulturi pokazuju uspješnom[961].

VII.6 Teorijska pozadina i temeljni pojmovi filozofije s djecom; demokracija i multidimenzionalnost mišljenja

Filozofija s djecom i mladima nastaje na sjevernoameričkom prostoru, te je kao takva u svojim temeljima obilježena idejom sudioničke demokracije (*participatory democracy*), s vidljivim utjecajem pragmatizma i analitičke tradicije, nešto rjeđe utilitarizma i konstruktivizma. Međutim, ona nije monolitna disciplina koja bi se držala jedne tradicije ili nekolicine njih. Postavši vrlo brzo globalnom edukološkom težnjom, postala je otvorena različitim filozofskim strujama i tradicijama. Njezina praksa može ostati vjerna svojoj biti jedino ako, vođena načelom supsidijarnosti, osluškuje senzibilitet i potrebe lokalne zajednice iz koje potječu njezini akteri. To postaje posebno važno ako

---

[957] www.petit-philosophy.com/index.php/hr/mala-filozofija.html. Pristup: 17. svibnja 2015.
[958] https://my.icpic.org/. Pristup: 21. prosinca 2019.
[959] U Velikoj Britaniji filozofija s djecom uspješno je uvedena u javnost ranih devedesetih godina televizijskim programom na postaji BBC *Sokrat za šestogodišnjake* gdje je predstavljen rad Matthewa Lipmana, zajedno s dječjim pričama filozofijskog sadržaja.

[960] *Infokinderphilosophie*, glasilo Austrijskog instituta za filozofiju s djecom, Graz, kolovoz 2005, str. 2.
[961] Usp. Bruno Ćurko, *Kritičko mišljenje u nastavi filozofije, logike i etike*, str. 210-213.

se radi o etičkoj tematici: tako je lajtmotiv jednog od priručnika za voditelje filozofirajućih skupina mladih iz 2009., i sam plod međunarodnog iskustva meksičkih i britanskih snaga, slogan održivog razvoja: *Misliti globalno – djelovati lokalno.*[962]

Od svojih začetaka, filozofija s djecom mnogo je više od poučavanja tehnika mišljenja. Ona je pedagoški model (u koji se može uklopiti mnogo različitih programa) koji sadrži viziju željene strukture društva. Istraživačka zajednica (*community of inquiry*) koju čine djeca ili mladi te olakšivač rasprave – facilitator – prototip je demokratskog društva u malom. Demokracija je pritom, paradoksno, i pretpostavka i cilj. Kao što je pokazano, predšasnik discipline John Dewey vidi znanje kao praktičnu kategoriju koja se stječe isključivo kroz iskustvo i za iskustvo. Proces stjecanja znanja približavanje je kompleksnosti istine koja se testira primjenom.

VII. 7 Multidimenzionalnost mišljenja i sokratovski dijalog

18. prosinca 2006. godine Europski parlament i Vijeće Europske unije donijeli su dokument pod nazivom *Preporuka o ključnim vještinama za cjeloživotno učenje*. U njemu se navodi osam vještina koji bli mladi 21. stoljeća svakako trebali usvojiti: komunikacija na materinskom jeziku (1), komunikacija na stranim jezicima (2), matematičke vještine i temeljne vještine u prirodnim znanostima i tehnologijama (3), digitalne vještine (4), učenje kako učiti (5), društvene i civilne vještine (6), smisao za inicijativu i poduzetništvo (7), kulturna svijest i izražavanje (8).[963] Važno je primijetiti da dokument ističe da su *ove ključne kompetencije sve međuovisne, a naglasak je u svakom slučaju na kritičkom mišljenju, kreativnosti, inicijativi, rješavanju problema, procjeni rizika, donošenju odluka i konstruktivnom upravljanju osjećajima.*[964] Obrazovna je stvarnost nerijetko daleko od ovih naputaka.

Kao što smo pokazali u elaboraciji misli Konrada Paula Liessmanna, temeljna je zapreka mišljenju u suvremenom poimanju mišljenja i znanja to što nedostaje relacioniranje izoliranih znanja i činjenica; suvremena je performativna kultura *kultura mnijenja* koja se očituje kao *kultura priručnika*.[965] Priručnik je čarobna riječ koja otvara sva vrata, ključ za svaku informaciju, vještinu i znanje koje se može zamisliti. Pročitan u ironijskom kodu, ovaj simbol govori mnogo; čini se da je (post)moderni čovjek spreman rješenje svih, pa i vrlo banalnih problema potražiti u priručniku; umjesto da

---

[962] Patricia Hannam & Eugenio Echeverria, *Philosophy with teenagers. Nurturing a moral imagination for the 21st century*, Network Continuum, London 2009., str. 1-12.
[963] http://europa.eu/legislation_summaries/education/training/youth. Pristup: 20. travnja 2009.
[964] *Isto*.
[965] O suvremenoj angloameričkoj kulturi kao kulturi priručnika vidi u Dubravka Ugrešić, *Američki fikcionar*, Konzor, Zagreb 2002.

mobilizira vlastite misaone snage, postoji usluga specijalizirana za sve što se može znati. Nasuprot tomu, prema Lipmanu,

> "misliti znači uspostaviti odnose između sklopova stvari."[966]

Mišljenje je *multidimenzionalno* budući da sadrži nekoliko modusa koji, premda različiti, uvijek djeluju zajedno: *kritičko, kreativno* i *vrijednosno* (skrbno) mišljenje. Četvrti modus mišljenja proizlazi iz prirode procesa u kojem se ono zbiva – kroz dijalog u istraživačkoj zajednici – *suradničko* mišljenje. Model u kojem se mišljenje aktivira, vježba i opredmećuje refleksivan je edukacijski model (*reflective model of education*). Iako Lipman smatra da obrazovni sustav treba postati *velik laboratorij racionalnosti*; nasuprot „manihejskom" dualističkom modelu koji oštro suprotstavlja racionalizam i iracionalizam kao međusobno isključujuće moduse spoznaje, Lipman zagovara promišljenost (*reasonablenss*) kao cilj obrazovanja. Takav holistički pristup pretpostavlja da različiti modusi mišljenja, međudjelujući, komplementarno tvore uvjete za dobru prosudbu (*good judgement*). Pritom smatra da, budući da se filozofska pitanja nalaze u temeljima svih znanosti, filozofija ima obvezu spram obrazovanja, kao što obrazovanje ima obvezu spram društva. Zatvaranje i nedostatak komunikacije između filozofije i društva dovodi do situacije u kojoj obje strane gube.[967] Utemeljenje potrebe za filozofijom u kurikulu dobro je argumentirano pozivanjem na holizam, interdisciplinarnost i meta-perspektivu:

> "Dok stoji da svaka disciplina ima svoj udio u obrađivanju prijepornih i intrigantnih pitanja koja pozivaju na promišljenu prosudbu, jedino filozofija kao disciplina drži do istraživanja pitanja koja se tiču međuodnosa iskustva, kriterija i prosudbe. Odatle filozfoija uspostavlja prikladan disciplinarni okvir za osnaživanje dobrog suđenja."[968]

Dok znanosti proizvode referencijalne sudove, filozofija ima monopol istraživanja kriterija suđenja i vrednovanja općenito. Filozofija kao mišljenje o mišljenju dolazi do izražaja u fenomenu koji se razabire u filozofirajućoj skupini: *transformacija procesa mišljenja u sadržaj***.** Djeca i mladi prelaze na metarazinu, počinju propitivati epistemološke okvire suđenja, koji onda postaju preskriptivni. U tom smislu, filozofija predstavlja dobar okvir za traženje ravnoteže između krajnosti učenja činjenica u koje čovjek nema upliva, i viđenja svari potpuno subjektivno, s osobnim mnijenjem i ukusom kao jedinim kriterijem.[969]

---

[966] Matthew Lipman, *Thinking in Education*, str. 32.
[967] Usp. Eulalia Bosch, "Interview with Matthew Lipman", *Analytic Teaching* 18 (1/1998), str. 1-4.
[968] Anne Margaret Sharp, Laurence Splitter, *Education for better thinking*, Australian Council for Education, Melbourne 1995, str. 15.
[969] *Isto*, str. 91.

U sredini obilježenoj analitičkom tradicijom i semantikom u kojoj je filozofija za djecu nastala, filozofija se često promatra kao *potraga za značenjem* (*quest for meaning*) te se snažno oslanja na pojmovnu analizu. Sadržaj Lipmanovih prvih didaktičkih materijala često sadrži raščišćavanje pojmova kao što su vrijeme, odnos, stanje, istina, dobro, pravda, itd. budući da se u toj tradiciji naglašava kako *značenje nastaje stvaranjem veza preko ispreplitanja misli, riječi i radnji*. Budući da se to u filozofiranju događa na općenitijim razinama od osobnog iskustva, neki su autori sumnjali da su filozofska pitanja u vidokrugu dječjih interesa. Međutim, studije na koje se Ann M. Sharp i Laurence Splitter pozivaju pokazuju da je umovanje kao filozofsko istraživanje, premda smjera apstrakciji, povezano s dječjim iskustvom i da djeca uspješno prelaze s razine pojedinačnog na opće i obratno. Također, pojmovi poput istine, dobra, vremena, prostora, prijateljstva i sebstva intrigiraju djecu, pogotovo jer je njihova znatiželja i sposobnost čuđenja velika.[970]

Filozofski dijalog koji se provodi u zajednici djece ili mladih ponekad se oslanja na Sokratovu majeutičku metodu, koja ide za razjašnjavanjem temeljnih pojmova i ispitivanjem kriterija tog razjašnjavanja, te često označava kao *sokratovski dijalog*. Na njemu se temelji ne samo značajne suvremene artikulacije dijaloga poput, primjerice, pionirske metode Leonarda Nelsona prema kojoj voditelj dijaloga čeka u tišini dok sudionici ne postave filozofsko pitanje, nego i vrlo utjecajne suvremene metode filozofiranja s djecom poput "sokratovske metode" Oscara Brenifiéera gdje je moderator slobodan djeci otkriti njihove misaone zablude, što može biti neugodno[971]. Postoje i druge teorije dijaloga – primjerice, Davida Bohma – koje, osim što slijede druge epistemološke pretpostavke, čine nam se primjerenijima drugim oblicima filozofske prakse s odraslima, npr. filozofskom caféu[972].

VII. 8 Refleksivan edukacijski model i refleksivno mišljenje

Matthew Lipman želio je ponuditi sveobuhvatan edukacijski model – načela, cilj i metodu svekolikog obrazovanja – a ne tek metodiku filozofiranja s djecom i mladima. U već spomenutom djelu *How we think*, John Dewey razlikuje redovno od refleksivnog mišljenja, pod čime smatra mišljenje svjesno svojih uzroka i posljedica. Znati posljedice mišljenja u pragmatističkom vidokrugu znači znati njegovo *značenje* (*meaning*). Međutim, problematična strana Deweyjeve teorije postala je vidljiva

[970] *Isto*, str. 93.
[971] Usp. Leonard Nelson, *Die sokratische Metode*, u: Leonard Nelson, *Gesammelte Schrifte*, Band 1, Hamburg 1970, str. 271-316; Ekkehard Martens, *Philosophieren mit Kindern. Eine Einführung in die Philosophie*, Reclam, Stuttgart 2007, str. 86-96; Bruno Ćurko, *Kritičko mišljenje u nastavi filozofije, logike i etike*, str. 210-213.
[972] Teorija dijaloga Davida Bohma pod utjecajem je hegelovske i istočnjačke teorije duha; da bi korigirala pogreške, misao mora osvijestiti sebe samu. Tako se i u dijalogu koji Bohm opisuje misao treba suzdržati od prosudbe da bi osvijestila proces razmjene misli. Tada kolektivna misao može izmijeniti svoje pogreške reprezentacije. Međutim, Bohmova misao u cjelini ne daje konzistentnu teoriju dijaloga. Usp. David Bohm, *O dijalogu*, Jesenski i Turk, str. 79-93.

kasnije: mora li izvrsno mišljenje biti nužno *znanstveno* mišljenje, u smislu istraživačke prakse egzaktnih prirodnih znanosti? Lipman odgovara niječno. Izvrsno mišljenje prije svega je filozofsko mišljenje. Zato se umjesto za znanstveno istraživanje u obrazovanju Lipman odlučuje za *filozofsko istraživanje*.

Citirajući Deweyja, Lipman objašnjava:

> "Problem metode u oblikovanju navike refleksivnog pristupa mišljenju problem je utemeljenja uvjeta koji bi pobudili i vodili znatiželju; uspostavljanja veza među člancima iskustva koji bi u nadolazećim prilikama poticali lavinu prijedloga, stvarali probleme i namjere koje bi omogućili logičku dosljednost u slijedu ideja."[973]

Lipman je zamislio obrazovni sustav kao *velik laboratorij racionalnosti* u kojem važnu ulogu imaju kriteriji same racionalnosti – refleksija o mišljenju. Mišljenje i ne može biti nego refleksivno, samoodnošenje je svojstveno filozofskom diskursu kao takvom, budući mišljenje o mišljenju odnosno mišljenje mišljenja. Ono podrazumijeva kritičko odnošenje spram svojih vlastitih metoda, procedura i kriterija valjanosti; *rekurzivno je, metakognitivno i samoispravljački usmjereno.* Lipman ga ovako definira: s*vi oni oblici mišljenja koji uključuju refleksiju vlastite metodologije, istovremeno ispitujući premet kojim se bave.*[974]

Pretpostavke su refleksivne paradigme:

> "obrazovanje je ishod sudjelovanja (*participation*) u zajednici koju predvodi učitelj, među čijim su ciljevima postignuće razumijevanja (*understanding*) i dobre prosudbe (*good judgement*) (1), obrazovanici su potaknuti na promišljanje o svijetu kad znanje o njemu biva otkriveno kao dvoznačno, dvosmisleno i tajnovito (2) i discipline u kojima se provodi istraživanje nisu ni takve da se ne preklapaju ni iscrpljujuće; odatle je odnošenje spram predmeta kojim se bave doista problematično (3) i uloga učitelja prije je uloga pogrešive osobe nego autoritativna (4)"[975].

VII.9 Odnos mišljenja prema sadržaju poučavanja

Lipmanova edukološka misao na samom početku izlaže kritiku sustava obrazovanja koje je usredotočeno na sadržaj (*content-based*) i prenošenje tog sadržaja te predlaže sustav koji bi bilo usredotočen na mišljenje (*thinking-based*). No, svjestan je da tu postavku ne treba shvatiti simplicistički. Moglo bi se reći da su promišljenost i dobra prosudba tek „puki" proces ili „puka" metoda i osuđivati manjak usredotočenosti na sadržaj. Lipman zato upozorava da se mora priznati da

[973] Citirano u Matthew Lipman, *Thinking in Education*, str. 14.
[974] *Isto*, str. 27.
[975] *Isto*.

je sadržaj neophodan za pospješivanje dobre prosudbe.[976] Sadržaj ima mjesto jednako metodi, ni više ni niže. Kako se pokazalo, Konrad Paul Liessman također je na ovome tragu; u svojoj *Teoriji neobrazovanosti* upozorava da je ovladavanje relevantnim sadržajem nužno kao materijal za kritičko mišljenje – u protivnom, suvremeni trend potiče smiješan poročni krug; učitelje se poučava kako učiti djecu kako učiti. *Što* učenja nestaje.

Također, u središnjoj dilemi – treba li poučavati multidimenzionalno mišljenje unutar disciplina tj. predmeta ili kao samostalnu disciplinu tj. školski predmet, Lipman naglašava da za koju se god mogućnost odlučili – nema poučavanja izvan disciplina. Povijesti odgovara povjesničko kritičko mišljenje, biologiji biologijsko a matematici matematičko. To znači, primjerice, u nastavi povijesti ne opremiti učenike samo činjenicama i temeljima domoljublja, nego *unaprijediti njihovu povjesničku prosudbu*. [977]

VII.10 Njemački mislioci na tragu filozofije za djecu

Na angloameričkom području filozofija za djecu bila je velika inovacija, budući da filozofija nije bila uobičajen srednjoškolski predmet. U Europi, međutim, filozofija za djecu stigla je na tlo već postojeće tradicije poučavanja filozofije prije sveučilišnog stupnja obrazovanja. I kao što bioetika ima europske korijene i začetke, tako se i za temeljne pretpostavke filozofske prakse[978], pa i temeljne pedagoške i nastavne premise filozofije za djecu može reći da nisu radikalna novost na europskom prostoru, i to ne samo u Sokratovu pristupu, i već spomenutim Nietzscheovim doprinosima, nego i u bogatoj tradiciji filozofsko-pedagogijske misli 19. i 20. stoljeća. 1920-ih godina u Njemačkoj pojavljuje se ideja filozofije za djecu u jednom proto-obliku, koje je istražio i dokumentirao filozof i pedagog Ekkehard Martens[979]. Kao što je već spomenuto, pedagoško načelo samostalnog mišljenja i sokratovskog dijaloga razvio je Leonard Nelson 1922. u poznatom predavanju *Sokratovska metoda*. Prema Nelsonu, sokratovska metoda sastoji se u vježbanju samostalnog mišljenja kroz dijalog; sugovornici se pritom međusobno uvažavaju. Nažalost, nema podataka o doista provedenim takvim dijalozima, vjerojatno zbog političko-migracijskih prilika. Dobar dio Nelsonova glasovita predavanja obuzet je pitanjem može li filozofija u doba znanosti uopće ponuditi ikakvu metodu. Tragajući za

[976] *Isto*, str. 48.
[977] *Isto*.
[978] Oko 1760. u njemačkoj filozofiji pojavljuje se distinkcija „školske filozofije“ (*Schulphilosophie*) i „*popularne filozofije*“ (Populärphilosophie); J.G. Fichte rehabilitirat će početkom 19. st. ovu potonju kao didaktičko-pedagoški posredovanu filozofiju, namijenjenu širem krugu ljudi, orijentiranu na djelovanje. Usp. Peter L. Oesterreich, Hartmut Trau, *Der ganze Fichte. Die populäre, wissenschaftliche Erschließung der Welt,* Kohlhammer, Stuttgart 2006.
[979] Ekkehard Martens, *Philosophieren mit Kindern. Eine Einfuhrung in die Philosophie*, Reclam, Stuttgart 2007, str. 16-30; 173-191.

metodom filozofske nastave, Nelson se oslanja se na metodu Sokrata, Platona i Kanta koja se mora izboriti s pitanjem spoznatljivosti. Pritom ju strogo razlikuje od predavanja povijesti filozofije:[980]

> "Sokratovska metoda poznata vam je kao metoda filozofske nastave. (…) Sokratovska metoda naime nije umjetnost, ni filozofija, nego poučavanje filozofiranja, ne umijeće poučavanja o filozofima, nego činjenja učenika filozofima. (…) Što bi filozofska metoda trebala postići, nije drugo nego osigurati povratak načelima, koji bi bez njezinih niti vodilja bio tek skok u tamu u kojoj bismo se izgubili kao u proizvoljnosti. (…) Filozofiranje prema tome nije drugo nego svaku istinu uma uz pomoć razuma izdvojiti i njome se pozabaviti u pojedinačnim sudovima. (…) Tko uistinu želi posredovati filozofski uvid, može htjeti jedino poučavati umijeće filozofiranja. Može tek navesti svoje učenike da se sami naslone na ogradu koja čuva uvid u načela. Treba li uopće biti nečega kao filozofske nastave, to može biti jedino nastava samostalnog mišljenja, točnije; samostalno rukovanje umijećem apstrahiranja."[981]

Također djelatan 1920-ih godina, pedagog i filozof Herman Nohl smatra da djeca misle metafizički te se zalaže za opću nastavu, koja nije podijeljena na predmete (*Gesamtunterrict*), i koja može imati filozofski karakter. Nije se doduše radilo o pojmovnoj analizi i argumentaciji, nego o postavljanju dubokih pitanja nad predmetima dječjeg iskustva:

> "Maleni čovjek, koji često metafizički misli, kao što odrasli uglavnom slute, lagano nadolazi na stvari poput zvjezdanog sastava Zemlje, da u prostoru nema gore i dolje, tajne beskonačnosti, čudesne činjenice zakonitosti, moći broja, pa onda i pitanja kao što su problem teodiceje, kojima se već četverogodišnjak uvelike bavi, moralnog pitanja slobode itd. Tko je u jednoj takvoj nastavi doživio filozofsko čuđenje djece, poznaje njihove filozofske mogućnosti."[982]

Autoritarnije nastrojen Arthur Liebert, za razliku od Nohla, smatrao je da su tek malobrojni mladi filozofski nadareni pa filozofičnost ne može postati načelo nastave za sve. Međutim, svi trebaju filozofiju u smislu "sustavno izgrađena svjetonazora". Walter Benjamin držao je 1929. – 1932. filozofski orijentirana predavanja "prosvjetiteljstva za djecu" u kojima je na neformalan način ukazivao na pogreške u mišljenju i pozivao na kritičko mišljenje o povijesti. Treba još spomenuti da termin "dječja filozofija" (*Kinderphilosophie*), koja se rabi za Lipmanovu inovaciju, na njemačkom govornom području prvi put spominje Karl Jaspers u *Uvodu u filozofiju*:

---

[980] Leonard Nelson, *Die sokratische Methode*, Verlag „Offentliches Leben", Göttigen, 1931; Ekkhard Martens, Philoophieren mit Kindern, str. 21-24.
[981] Leonard Nelson, *Die sokratische Methode*, Verlag „Offentliches Leben", Göttigen 1931, str. 1-18.
[982] *Isto*, str. 16. Dječjim filozofskim čuđenjem fascinirani su i Jaspers, Spaemann i Bloch.

> "Tko bi sakupljao, mogao bi izvijesiti o bogatoj dječjoj filozofiji. Prigovor, da su djeca to prije čula od roditelja ili drugih, da djeca dalje ne filozofiraju i da su im takvi izrazi tek slučajno došli, previđaju činjenicu: djeca često posjeduju genijalnost koju gube s odraslom dobi.To jest, kao da s godinama stupe u zatvor konvencija i mnijenja, pokrića i nezapitanosti, pri čemu gubimo nepristranost djeteta. Dijete je još otvoreno, u stanju života koji se razotkriva, osjeća i vidi i pita, što onda skoro nestane."[983]

Martens, sakupivši uporišta za filozofiranje s djecom još prije dolaska Lipmanove metode 60-ih i 70-ih godina 20. stoljeća, odlučuje se "dječju filozofiju" odrediti na integrativan način, povezujući više njezinih mogućnosti: ona je izgrađivanje pojmova i vođenje dijaloga, kao i vještina tumačenja različitih gledišta te samoorijentiranje u mišljenju. Na pitanje zašto bi trebalo filozofirati s djecom Martens odgovara da je

> "filozofiranje – slično kao pisanje, čitanje i računanje – elementarna kulturna tehnika ljudskoga življenja i oblikovanja života. Naravno, kao kod svake tehnike (poput tehnike disanja, ljubavne tehnike, tehnike meditacije), ostaje jedan neraspoloživi ostatak, iskra iznenadna uvida (Platon; *Sedmo pismo*) odnosno "ljubav prema mudrosti" koja se ne može isplanirati. Međutim, ono što je kod filozofiranja poučljivo, naučljivo i uvježbljivo, treba iskoristiti, i to baš s djecom, s njihovom specifičnom nediskurzivnom vrstom mišljenja."[984]

To je ujedno i naš zaključak.

VII. 11 Kritičko mišljenje

Kako smo već naznačili, znakovito je što Friedrich Nietzsche slabost odgojno-obrazovnoga sustava svoga vremena vidi u omasovljenju pri kojem nema prilike za mišljenje te naglašava da *škola nema važnijeg zadatka od poučavanja strogog mišljenja, opreznog suđenja, konsekventnog zaključivanja*. Istinsko mišljenje, koje se u suvremenom kontekstu naziva kritičkim, onemogućeno je baš zbog površnosti koja je plod instrumentalno-performativnoga shvaćanja smisla školovanja. Pritom se, kako točno uočava Nietzsche, onemogućavanjem pojmovnoga mišljenja onemogućuje uvid u *svrhu* odgoja i obrazovanja, a to je samooblikovanje kroz vođenje u slobodi:

> „Čitavom sustavu višeg školstva u Njemačkoj nedostaje glavna stvar: *svrha*, baš kao i *sredstvo* za postignuće svrhe. Zaboravilo se da je odgoj, obrazovanje sámo svrha – a ne „Reich" – da su za tu svrhu potrebni odgojitelji – a ne gimnazijski učitelji i sveučilišni učenjaci…Potrebni su odgojitelji *koji su sami odgojeni*, nadmoćni, otmjeni duhovi, koji se dokazuju u svakom trenutku, riječju i šutnjom, sazrele kulture pune sladora – a ne učeni prostaci koje gimnazija i sveučilište danas iznose pred mlade

[983] Karl Jaspers, *Einführung in die Philosophie. Zwoölf Radiovorträge*, Piper & Co, 1994, str. 11-12. Prijevod je naš.
[984] Ekkehard Martens, *Philosophieren mit Kindern. Eine Einfuhrung in die Philosophie*, str. 190.

kao „više dadilje“. (…) Ono što njemačke „više škole“ stvarno postižu, to je brutalna izvježbanost da se u što kraćem vremenu mnoštvo mladih muževa učini korisnim, *iskoristivim* za državnu službu.”[985]

U vezi s time, moramo primijetiti da se postojanje filozofije za djecu, pa i poučavanje kritičkom mišljenju, najčešće legitimira nekom vrstom korisnosti[986]; tek ako se pokaže da takve aktivnosti razvijaju određene *vještine* te povećavaju šanse *uspješnosti* mlade osobe u suvremenom društvu i tržištu rada, one se doživljavaju smislenima i opravdanima[987]. Iako navodi i *orijentacijsku vrijednost* kritičkoga mišljenja, i Bruno Ćurko određuje ulogu kritičkoga mišljenja na instrumentalan način:

> “Učenike treba podučiti i naviknuti ih da u mnoštvu informacija koje su im dostupne prepoznaju i upotrijebe one koje su im korisne, bilo u instrumentalnom ili orijentacijskom smislu. (…) Nužnost uvježbavanja kritičkoga mišljenja u suvremenom društvu pojačana je činjenicom da smo permanentno izloženi različitim vidovima manipulacije. (…) Jedan dio medijskih manipulacija je toliko očigledan da za njih gotovo i nije potrebno kritičko mišljenje. Međutim, za razotkrivanje većeg dijela medijskih manipulacija, onih sofisticiranijih, kritičko je mišljenje izuzetno dobar alat.”[988]

Pristup kritičkom mišljenju kao alatu svakako je opravdan. Međutim, ako se kritičko mišljenje iz oblaka svekolikog mišljenja izdvaja kao *kritičko*, ono se mora oslanjati na kriterije racionalnosti odnosno ukorijeniti u filozofskom, pojmovnom mišljenju. Time ono mora imati šire dublje značenje od stjecanja *kompetencije*; u protivnom je jedini njegov kriterij učinkovitost, a ne racionalnost. Tako se kritičko mišljenje, ukoliko je doista kritičko, otkriva kao *vrijednost u sebi*; misliti kritički znači ozbiljavati svoju racionalnost odnosno postajati čovjekom sebe-oblikujući u slobodi. U tom je smislu u pravu Zvonimir Komar kada naglašava da se mišljenje ne može reducirati na kompetenciju, a da prestane biti što jest:

> “Ako kroz mišljenje i jezik progovara išta od onoga biti, tada je ovo primjeren način odnošenja spram toga biti. Sam tijek i krug mišljenja pritom je ono što znanje jest. (…) Obična refleksija postojećeg nije misaono promatranje. (…) Kompetencija je stoga jedan pragmatički, kontekstualni pojam znanja, koji se ni na koji način ne referira na spoznaju i istinu. S druge strane, on načelno prevladava „znanje“ kao puku informaciju te je stoga koncept koji je primjeren društvu znanja. No, tim prevladavanjem puke informacije on nikako ne vraća istinski pojam znanja već samo s obzirom na nadređeni koncept

---

[985]Friedrich Nietzsche, *Sumrak idola, Ecce homo, Dionizovi ditirambi*, str. 34. *t*
[986] Bruno Ćurko, *Kritičko mišljenje u nastavi filozofije, logike i etike*, str. 10-14; 26; 65.81.
[987] Primjerice Maugh Gregory, koji koji je naslijedio Matthewa Lipmana na mjestu predsjednika Instituta za unaprjeđenje filozofije za djecu 2001. piše kako „ su neki od najsnažnijih današnjih pobornika filozofije za djecu istraživači na polju obrazovanja koji su pokazali kako program [filozofije za djecu, op. a.] može biti instrument za postizanje obrazovnih ciljeva poput kritičkoga mišljenja i razumijevanja pročitanog.“ Maughn Gregory, „Philosophy for Children and its critics. A Mendham dialogue“, *Journal of Philosophy of Education* 45 (2/2011), str. 203.
[988] *Isto*, str. 9-11.

unutar kojeg egzistira nadopunjuje u osnovi krnji pojam znanja bez istine, odnosno pragmatičkog znanja. Kompetencija bi eventualno mogla biti pedagogijski prihvatljiva tek kada bi dolazila kao dodatak jednom fundamentalnom pojmu znanja kao znanja istine, sebe-znanja i znanja kao svrhe u sebi samome. No, u društvu znanja takvog pojma više nema, a kompetencija postaje temeljnim pojmom znanja.[989]"

U svojevrsnoj rekapitulaciji odgovora na kritike upućene pokretu filozofije za djecu u Sjedinjenim Američkim Državama, Maughn Gregory (koji je naslijedio Matthewa Lipman na mjestu predsjednika Instituta za unaprjeđenje filozofije za djecu) ističe veoma važnu odrednicu filozofiranja s djecom – ono je u bitnome potraga za mudrošću na tragu helenističkoga shvaćanja filozofije kao *načina života*. To znači da je svrha bavljenja filozofijom kod mladih, osim stjecanja vještina, ostvarivanje smisla života (*meaningful life*). Osim posvjedočenja da je sam Matthew Lipman 1974. Odredio filozofiju kao "potragu za mudrošću", Gregory ističe da je niz američkih teoretičara obrazovanja izrazilo zabrinutost idejom obrazovanja kojem je jedini cilj poboljšati socioekonomske izglede učenika putem stjecanja vještina, a da ne pita za dobar život ni mudrost. Tako psiholog Robert J. Sternberg i filozofkinja Martha Nussbaum izričito preporučuju filozofiju za djecu jer razvija vrline, a ne tek vještine.[990]

Nema sumnje da svako obrazovanje zahtijeva mišljenje; ono što je pokret kritičkog mišljenja u Americi 80-ih godina smatrao novim zapravo je *kvaliteta* mišljenja, zahtjev da ono bude *kritičko*. Koje je dakle mišljenje kritičko?

Odlučujuće mjesto u kvalitativnom pomaku obrazovanja Lipman vidi u upravo takvom mišljenju, koje je ujedno jedan od središnjih pojmova njegove edukološke teorije. Temeljna je pretpostavka takvog mišljenja uvjerenje kako *filozofsko-istraživačka zajednica* (*community of philosophical inquiry*) treba zamijeniti stjecanje unaprijed određenog znanja u školskoj metodici. Kritičko mišljenje većinom se očituje kao neformalna logika koja doživljava bogatu primjenu, no i šire od toga. Lipman mu pripisuje četiri važne karakteristike: olakšava prosudbu (*judgement*) (1), jer se oslanja na kriterije (2), ono je sebeispravljačko (*self-correcting*) (3) i uzima kontekst u obzir (*sensitive to context*) (4). Ono je racionalno, odlikuje ga dobra organizacija i struktura.

[989] Zvonimir Komar, *Teorija pedagogije s obzirom na pojam svrhe*, str. 3; 78; 312.
[990] V. Maughn Gregory, *Philosophy for Children and its Critics. A Mendham dialogue*, str. 200-202.

Biti osjetljiv na kontekst znači analizirati specifične pojedinosti neke problemske situacije te odlučiti o najboljem slijedu djelovanja. U filozofsko-istraživačkoj zajednici djeca i mladi ispituju hipotetične situacije te razmatraju moguće alternative djelovanja i njihove posljedice.

Oslanjanje na kriterije znači logičku valjanost i davanje snažnih razloga za tvrdnju ili čin.

Sebeispravljanje je prirodna posljedica dijaloga u istraživačkoj zajednici; zamisli pojedinaca bivaju stavljene na kušnju tuđe ocjene. Neslaganja su dobrodošla. Kognitivna neravnoteža zahtijeva preispitivanje mišljenog – asimilaciju i prilagodbu. Pritom se razvija sposobnost boljeg objašnjavanja i opravdanja vlastitih zamisli. Krajnji je cilj kritičkog mišljenja u suočavanju s nekim problemom *dobra prosudba* (*good judgement*).

VII. 12 Dobra prosudba (*Good Judgement*)

Dobra prosudba temelji se na prosuđivanju sličnosti i razlika između fenomena i pojmova. Lipman naglašava kako su discipline strukture odnosa. *Prosudbe su uspostavljanja ili određenja onoga što je prije bilo neuspostavljeno, neodređeno ili na neki drugi način problematično.*[991] Dobra prosudba odnosi se spram filozofskog istraživanja kao što se rezultat odnosi spram procesa. Sokratički dijalog ima kao cilj pospješiti (*facilitate*) prosudbu.

Lipman objašnjava da se u poučavanju usmjerenom na prosudbu pojavljuju dva pristupa: poučavanje za prosudbu temeljenu na teorijskim načelima (*principled judgement*) i poučavanje za prosudbu usmjerenu na činidbu (*judgement of practice*). U javnosti se također raspravlja o pitanju je li takav oblik obrazovanja zadatak škole ili obitelji. Lipman smatra da su bilo odvojeni, bilo uzeti zajedno, ovi pristupi nedovoljni; budući da *je škola postala surogat za dom*[992], ona treba organizirano poučavati za multidimenzionalnu prosudbu. Lipman ipak nije preuzetan u očekivanjima: tek je vjerojatno, a nikako sigurno, da će bolje umovanje uroditi boljom prosudbom, a prosudba umovanjem.

Odnos između umovanja (*reasoning*) i prosudbe kompleksan je i recipročan: umovanje uvjetuje, priprema i oprema prosudbu, a prosudba umovanje. Dobra prosudba mora imati sve tri komponente mišljenja: ona je kritička, kreativna i skrbna – njezini su momenti *zaključiti, cijeniti i primijeniti*. Lipmanov je kriterij prosudbe ponešto pragmatistički:

[991] Matthew Lipman, *Thinking in education*, str. 23.
[992] *Isto*, str. 273.

> "Dobra se prosudba često pokušava objasniti kao mješavina kritičkog i kreativnog prosuđivanja. Međutim, ono što je čini dobrom zapravo je njezina uloga u oblikovanju kbudućeg iskustva. Radi se o prosudbama od kojih možemo živjeti, koje obogaćuju živote koji moramo živjeti."[993]

Razvijena je bogata klasifikacija prosudbi, koje su međusobno povezane u suptilnu mrežu. Prema stupnju općenitosti, Lipman razlikuje generički, medijativne i kulminativne prosudbe.

Generičke se prosudbe odnose uglavnom na identitet, razliku i sličnost između fenomena. Sastoje se u propitivanju kriterija identiteta, razlikovanja, uključenosti i isključenosti u skup.

Medijativne (proceduralne) prosudbe odnose se na kompozicije, te se usredotočuju na mereološku problematiku; odnos dijelova i cjeline. Nastoje uočiti pogreške analize kompozicije, od kojih je najčešća ne uviđanje da je cjelina više od zbroja dijelova. U skupinu medijativnih prosudbi spadaju i prosudbe zaključivanja, induktivnog i deduktivnog, sa njima pripadajućim zakonitostima te prosudbe relevantnosti koje otkrivaju broj veza među entitetima i kvalitete tih veza. Medijativne su i prosudbe kauzalnosti, prosudbe članstva u skupu (klasifikacijske), vrlo važne za induktivno zaključivanje te analogijske, prosudbe prikladnosti, prosudbe vrijednosti i hipotetičke prosudbe. Hipotetičke (kondicionalne) prosudbe uzimaju u obzir ne tek mogućnosti, nego i njihove posljedice. Praktične prosudbe istražuju standard nekog postupka, faktične istražuju jamstvo dovoljno za utvrđenje činjenice i ispituju epistemološku vrijednost svjedočanstva. Prosudbe referencije utvrđuju korespondenciju između entiteta, prosudbe mjere utvrđuju gradaciju, kvantifikaciju i proporciju a translacijske prosudbe teže sačuvati značenje u promjeni konteksta. Instrumentalne se prosudbe odnose na prilagođavanje sredstva cilju i obratno a divizijske istražuju osobine cjeline s obzirom na osobine dijelova. Sve medijacijske prosudbe imaju pripremnu ulogu; one, prisutne u filozofiranju s djecom i mladima, trebaju pripremiti učenike za buduće situacije koje zahtijevaju prosudbu.

Kulminativne (fokusne) prosudbe po vrsti su medijativne – primijenjene na posebnu, specifičnu situaciju. Prosudba ima ulogu *agent provocateur* – u stanju kojem uznemiruje deficit spoznaje i koje zove na promjenu, donošenje prosudbe pokrenut će uspostavu ravnoteže.[994]Također, prosudba izriče osobu kao takvu;

> "Filozofija u osnovnoj školi nudi forum koji djeci omogućuje refleksiju o svojim vrijednostima, kao i o svojim postupcima. Zahvaljujući refleksiji, djeca počinju otkrivati načine kako mogu odbaciti vrijednosti koje ne odgovaraju standardima i zadržati one koje odgovaraju. Filozofija nudi forum u

[993] *Isto.*
[994] *Isto,* str. 290.

kojem vrijednosti postaju predmet kritike. To je vjerojatno glavni razlog što je bila dosad isključena iz osnovne škole, i glavni razlog što je sada ponovo uključena."[995]

VII.13 Elementi kritičkog mišljenja

Lipmanov susljednik Berry K. Beyer u prilično preglednom (ali i simplicističkom te potencijalno problematičnom, kako će se pokazati) prikazu bîti projekta kritičkog mišljenje iz 1995. upozorava na etimologiju riječi: grč. *krino, krisis, kriterion* označava razlučivanje, dijeljenje, raspru, rasudbu; posljednja izvedenica označava *sud, mjerilo suda*. Kritičko je mišljenje, dakle, bitno kriterijsko mišljenje. Temeljna je postavka i ovdje da obrazovni sustav ne hrani um:

"Američke škole često ne poučavaju djecu da misle kritički – i ne uočavaju da oni to ne čine."[996]

Najkraće određenje koje Berry nudi jest da misliti kritički znači *donositi promišljene (reasoned) sudove (judgements), pri čemu se pod suđenjem misli procjena stupnja nekog fenomena prema određenom kriteriju, standardu ili pravilu.*[997] Svrha kritičkog mišljenja je, prema Bayeru, *utvrditi stupanj u kojem neki fenomen zadovoljava neki kriterij ili doseg u kojem je on autentična instanca specifično određenog fenomena.*[998] Richard Paul (1990), s druge strane, objašnjava cilj kao procjenu *dosega (extent) u kojem je konkluzija vjerojatna ili zajamčena evidencijom.*

Beyer strogo razlikuje kritičko mišljenje od donošenja odluka i rješavanja problema, kao i od refleksivnog mišljenja, kreativnog mišljenja i opojmovljenja (*conceptualization*). U najužem i najtočnijem smislu ishod procesa je *sud o razumnosti ili snazi (logičkoj valjanosti) tvrdnjī, a u nešto širem smislu sud o kvaliteti nečega.*[999]

Temeljni su elementi kritičkog mišljenja:

- dispozicija (*disposition*) – „umne navike"
- kriteriji (*criteria*)
- dokaz (*argument*)
- umovanje (*reasoning*)
- gledište (*point of view*)
- postupci za primjenu kriterija i suđenja (*procedures for applying criteria and judging*).

---

[995] *Isto*, str. 278.
[996] Berry K. Beyer: *Critical thinking, Phi Delta Kappa Educational Foundation, Bloomington 1995*, str. 7.
[997] *Isto*, str. 8.
[998] *Isto.*
[999] *Isto*, str. 9.

Sve se sastavnice kritičko-misaonog procesa očituju simultano, s ciljem što točnijeg razumijevanja fenomena.

Dispozicija predstavlja naklonjenost k skepsi, propitivanju, težnju razložnosti i utemeljenju, uzimanje u obzir većeg broja gledišta, voljnost da se odustane od vlastita suda te – privremeno obustavljanje suda vlastitog suda (*suspending judgement*). Kritičko mišljenje prema Paulu razvija posebne vrline, koje proizlaze iz metakritike vlastitog mišljenja – intelekutalnu skromnost (*intellectual humility*), odvažnost (*courage*), ustrajnost (*perseverance*) i cjelovitost (*integrity*).

Koliko je to na tragu Sokratove metode, razvidno je na primjeru dijaloga iz *Republike*. Razbijanje predrasuda koje vodi k takvoj vrlini sadržaj je Sokratovog majeutičkog razgovora:

> "Trasimah: Čuj dakle: ja tvrdim da pravedno nije ništa drugo nego korist jačega. Ali zašto ne hvališ? Nego nećeš!
>
> Sokrat: Moram prije pojmiti – rekoh – što govoriš jer sad još ne znam. Veliš da je pravednost korist jačega; što time misliš, Trasimaše? Ta jamačno ne ovo: ako je rvač Polidamant od nas jači i ako njegovu tijelu koristi govedina, zar je ta hrana i nama, koji smo od njega slabiji, ujedno korisna i pravedna?
>
> Trasimah: Užasan si, Sokrate, shvaćaš govor onako kako bi mu najviše naudio."[1000]

Poznavanje kriterija prosudbe ključan je element kritičkog mišljenja. Lipman (1991) određuje da je kritičko mišljenje *temeljeno na vjerodostojnim izvorima, nepristrano i činjenično točno,*

precizno, lišeno logičkih pogrešaka, konzistentno i snažno obrazloženo.[1001] Paul (1990) kao kriterije prosudbe navodi: *točnost* (significance), *dubinu*, *valjanost* (fairness), *podudaranje* (adequacy) i *potpunost* (completeness).

Robert Ennis navodi kriterije prosudbe u tri skupine (1985):

1. Uvjerljivost promatranja (*credibility of observation*)

- kratko vrijeme između promatranja i izvještaja
- osobni izvještaj promatrača
- minimalan zaključak
- promatračevo uvjerenje da je promatranje ispravno
- provjera iz drugih izvora

[1000] V. Platon, *Država*, Biblioteka Politička misao, Zagreb 1977.
[1001] *Isto*, str. 12.

2. Uvjerljivost pisanog izvora (*credibility of a written source*)
- autorov ugled glede točnosti
- bavljenje područjem na kojem je autor stručan
- odsutnost sukoba interesa
- rizik autorova ugleda u znanstvenoj zajednici
- korištenje prihvaćenih metoda sakupljanja i obrade podataka
- slaganje s drugim izvorima
3. Snaga konkluzije (*strenght of conculsion*):
- prosudba je temeljena na razumnim pretpostavkama
- prosudba je sukladna s poznatim činjenicama
- konkurentne konkluzije suprotstavljene su poznatim činjenicama
- objašnjava očite fenomene
- razumna je (opravdana, obrazložena)

Dok je dosta kritičkih sudova specifično s obzirom na predmetno područje, deset kriterija je prisutno u svim područjima, i one se često, prema Beyeru, Ennisu i Paulu, nazivaju vještinama: razlučivanje relevantnog od irelevantnog, razlikovanje između provjerljivih činjenica (*verifiable facts*), vrijednosnih tvrdnji (*value claims*) i obrazloživih mišljenja (*reasonable opinions*), određivanje činjenične točnosti, određivanje uvjerljivosti izvora, prepoznavanje dvoznačnih tvrdnji ili argumenata, prepoznavanje i ispitivanje neizrečenih pretpostavki, otkrivanje pristranosti, otkrivanje logičkih pogrešaka, otkrivanje logičkih inkonzistentnosti i određivanje jačine argumenta.[1002] Beyer naglašava i višestrukost epistemologije koja se pritom otkriva:

> "Razlog zbog kojeg možda nismo uvijek učinkoviti u kritičkom mišljenju leži u tome što ne poznajemo kriterije koji su najrelevantniji i najprikladniji za posebnu vrstu suda", koji pripada određenom području."[1003]

Moramo primijetiti da je razumijevanje pojma kritičkoga mišljenja ovdje obilježeno pragmatističkom i tzv. analitičkom tradicijom; kritičko mišljenje zapravo je opća metoda postizanja objektivnosti, skup minimalnih kriterija znanstvenosti uopće. Ono što tako shvaćeno kritičko mišljenje dijeli s filozofijom neformalna je logika i analiza pojmova. Međutim, kritičko mišljenja treba shvatiti šire, kao *filozofiranje* koje integrira znanje iz različitih područja. Modelu kritičkoga mišljenja za koji se

[1002] *Isto*, str. 13.
[1003] *Isto*, str. 14.

zalažemo analogan je pluriperspektivizmu koji zahtijeva integrativna bioetika, o čemu je bilo riječi u prethodnim poglavljima.

VII.14 Dokaz u kritičkom mišljenju: epistemološke nedoumice

Prema Bayeru, nakon prethodno opisanih koraka revizije, stvaraju se novi kriteriji. Ukoliko ne budu prihvaćeni, postat će predmetom rasprave ili čak odbacivanja. Zato je, zaključuje Beyer, nužno da postoji konsenzus oko kriterija, kako bi projekt kritičkog mišljenja uopće mogao polučiti rezultate.[1004] Dokaz se u kontekstu kritičkog mišljenja sastoji od četiriju sastavnica:

- propozicije (tvrdnje ili konkluzije)
- činjenice, načela i drugih očitovanja koje podupiru propoziciju
- umovanja koje povezuje te elemente međusobno, i njih same s propozicijom
- logičke strukture dokaza.[1005]

Dokaz koji sadrži kvalifikatore i pobija moguće protutvrdnje obično je jači. Takav je dokaz glavni je oblik opravdanja uvjerenja. On je stalan predmet ispitivanja. Beyer, međutim, ne razmatra činjenicu da propitivanje ne može ići u nedogled, da su pretpostavka svakog mogućeg dokaza nedokazani aksiomi, kojima se i on koristi u svojoj teoriji kritičkog mišljenja.[1006]

Michael Scriven (1976.) sljedećim kriterijima konstruira jačinu dokaza:

- jasan stav, bez nejasnih ili dvoznačnih riječi i izraza
- uvjerljivi razlozi za tvrdnju – razlozi koji su razložni i brojčano dostatni
- protutvrdnje s uvjerljivim razlozima, zašto su nevaljane
- relevantne, točne činjenice
- kvalifikatori uvjeta koji ograničuju tvrdnju
- logički red premisa koje zaključno vode do tvrdnje koju treba dokazati
- dokaz je različit od narativa (priče), objašnjenja ili opisa. Kritičko mišljenje treba pružiti sredstva za razlikovanje tih fenomena, kao i za vještinu izgradnje i vrednovanja dokaza.

Pod *umovanjem* se smatra proces zaključivanja. Logički valjano zaključivanje, deduktivno i induktivno, jedan je od bitnih ciljeva kritičkog mišljenja. Pritom je cilj postići dvije vještine – umijeće

[1004] To se, međutim, može činiti utopijskim zahtjevom, osobito s gledišta socijalne epistemologije te ostaje i dalje otvorenim problemom.

[1006] Danijela G. Camhy na studentskom seminaru Karl-Franzens sveučilišta u Grazu "Čemu filozofirati? Filozofija za djecu" 2006. godine spomenula je da je jedno dijete tijekom filozofske rasprave postavilo pitanje: *Je li mudro sumnjati o svemu?*

procjene koliko su konkluzije dobro utemeljene i umijeće jačanja slabo utemeljenih konkluzija pronalaženjem čvršćih logičkih veza. Beyer ne razmatra može li to biti problematično ako se koristi u svrhu *činjenja slabijeg razloga jačim,* u sofističke svrhe.

Gledište je *položaj s kojeg netko proizvodi značenje*.[1007]Naravno, ono proizlazi iz prijašnjih iskustava, socijalne i kulturne pozadine, vrijednosti i očekivanja. Beyer donosi pedagoški zanimljivu usporedbu gledišta s filterom; *Vidimo ono što je iza naših očiju*. – kaže poslovica iz Gane. Lipman će, međutim, reći:

"Objektivnost je višelika, pri čemu svaka perspektiva služi za potkrjepu, nadopunu ili negaciju onoga što otkriva ova ili ona druga perspektiva."[1008]

Ova se tvrdnja ponovo približava modelu pluriperspektivizma. Na kraju ovoga pregleda, može se zaključiti da misliti kritički znači preispitivati podatke i tvrdnje s više gledišta, kako bi ih se u potpunosti zahvatilo. Međutim, kako Lipman upozorava,

> "puko poticanje različitosti mišljenja, otvorena rasprava i debata neće donijeti zadovoljavajući pogon unaprjeđenju mišljenja. To će se dogoditi samo ako učenici dobiju oruđe istraživanja, metode i načela mišljenja, vježbu pojmovne analize, iskustvo u kritičkom čitanju i pisanju, priliku za kreativno opisivanje i pripovijedanje, kao i za formuliranje argumenata i objašnjenja, i okvir zajednice u kojem se ideje i intelektualni konteksti mogu živo i otvoreno izmjenjivati."[1009]

To su ujedno zaključci i suvremenih praktičara filozofije s djecom poput Oscara Brenifiera, o čemu će biti riječi u idućim potpoglavljima.

VII.15 Primjena kriterija: procedura kritičkoga mišljenja

Postupci za primjenu kriterija koje kritičko mišljenje koristi višestruki su. Jer, ono je zapravo dubinsko obuhvaćanje mišljenog, koje nastoji prodrijeti do njegovog temeljnog, središnjeg značenja i kakvoće. Traženjem slabih točaka teorije, cilj je doprijeti do istine stvari. Početak je izbjegavanje argumenata *ad hominem, ad baculum, ad vericundiam, ad misericordiam* i *ad populum* i inzistiranje na argumentaciji *ad rem.* Uzorom kritičkog istraživanja smatra se sokratovsko propitivanje koje teži razjašnjavanju obavijesti, otkrivanju gledišta i pretpostavki, razlučivanju činjeničnih tvrdnji od vrijednosnih sudova i otkrivanju nedostataka u mišljenju – kako navode Ennis (1962), Browne i Keeley (1990.) te Paul (1990.) Kritičko mišljenje brine i o implikacijama i posljedicama mišljenog.

[1007] Barry K. Beyer, *Critical thinking*, str. 17.
[1008] *Isto*, str. 18.
[1009] Matthew Lipman, *Thinking in Education*, str. 291.

R. Paul (1990.) i R. Marzano (1992.) ovako popisuju postupke kritičkog mišljenja: traženje razloga i argumenata, istraživanje implikacija i posljedica, pronalaženje pretpostavki i refleksija nad njima, traženje primjera i analogija, potraga za zamjerkama, pronalaženje i zauzimanje različitih gledišta ili perspektiva, razlikovanje predmetā znanja od predmetā vjerovanja, pronalaženje inkonzistentnosti, neumjerenih poopćavanja i nedorečenosti.

Bayer zaključuje postavkom koja se ne može smatrati samorazumljivom: *Postavljanje učinkovitih pitanja je naučeno ponašanje. Ono se može poučavati i u njemu je moguće biti poučen*.[1010] To optimistično uvjerenje u temelju je pokreta kritičkog mišljenja, no praksa, kako će se vidjeti, često iznevjerava taj ideal pa je tvrdnju moguće postaviti u pitanje.

M. Scriven (1973.) ovako opisuje proceduralni tijek kritičkog mišljenja:

1. Pojasniti značenje postavke ili argumenta.
2. Prepoznati izrečene i neizrečene konkluzije.
3. Odrediti koje premise podupiru koju konkluziju.
4. Pronaći neizrečene pretpostavke.
5. Odrediti uvjerljivost i logičku valjanost premisa i zaključaka.
6. Uzeti u obzir druge relevantne argumente.
7. Donijeti konačan sud o cjelokupnom argumentu.

Za procjenu uvjerljivosti (*credibility*) nekog izvora (najčešće tekstovnog medijskog priloga), Beyer navodi druge korake:

1. Odrediti koju vrstu suda treba donijeti.
2. Odrediti kriterije koji će se rabiti i njihove pokazatelje u materijalu.
3. Istražiti materijal, dio po dio, da bi se pronašli pokazatelji određenih kriterija.
4. Sakupiti i pregledati pokazatelje ili dokaze.
5. Odrediti stupanj podudaranja.
6. Odrediti stupanj između suda koji se izriče i kriterija koji su bili primijenjeni.[1011]

Kritičko mišljenje ima i bitnu metakognitivnu razinu, u kojoj se veoma približava refleksivnom mišljenju: cilj je obuke u kritičkom mišljenju da osoba usvoji naviku kritičkog mišljenja o vlastitom mišljenju. To znači nastojati optimirati kvalitetu rezultata svog misaonog procesa; udovoljava li moje

[1010] *Isto*, str. 19.
[1011] Usp. *isto*, str. 20

izvješće, esej, model ili projekt određenim kriterijima kakvoće? Lipman to redovito naziva *sebeispravljačkom* prirodom kritičkom mišljenja.

Kritičko mišljenje, prema Beyeru, često interferira s ostalim oblicima mišljenja; rješavanjem problema, konceptualizacijom, donošenjem odluka ili sažimanjem spoznaja. Jer, u tim se oblicima mišljenja kao međukorak redovito provodi, primjerice, iznalaženje kriterija na najbolje rješenje i procjenjivanje posljedica mogućeg rješenja, što je također kriterij. Ono je stoga prisutno u većini tipova mišljenja.

Beyer priznaje da, usprkos njegovoj silnoj korisnosti i rasprostranjenosti, velik broj ljudi ne misli kritički. Autor to objašnjava tvrdnjom da ono zahtijeva napor, traži poznavanje kriterija i proceduralno znanje o tome kako ih primijeniti u kontekstu. Drugim riječima, ono zahtijeva umne navike koji mnogi članovi demokratskih društava nemaju. Osim toga, *za izdvajanje korisnih informacija iz mješavine pronađenog treba vremena*[1012], a jasno je da si to član društva usmjerenog na učinkovitost u pravilu ne može priuštiti. Mehanizmi kritičkog mišljenja, tumači Beyer, pogotovo privremeno obustavljanje suda, propitivanje neutemeljenih postavki i sl. – *idu protiv naših prirodnih nagnuća*.[1013] Za filozofiju s djecom i mladima nije beznačajno ni to što

> "kritičko mišljenje može biti izlaganje riziku za učenike i učitelje. Kad netko kritički razmišlja o stavovima drugih, izlaže se riziku da ih uvrijedi i postane im trn u peti. Štoviše, kritičko mišljenje može voditi do padanja u nepopularan položaj."[1014]

Učitelju se lako može dogoditi potkopavanje ili rušenje njegovih vlastitih postavki ili stavova koje prenosi. S druge strane, taj ga položaj potiče na veću akribiju i samoispravljanje. Beyer je tek dotaknuo probleme i rizike povezane s kritičkim mišljenjem, a time i s filozofijom za djecu kao disciplinom. Neki će drugi autori ući puno dublje u aporije i probleme tog naizgled besprijekornog i brdaobećavajućeg projekta.

VII. 16 Može li projekt kritičkog mišljenja uspjeti?

M. Lipman, osvrćući se na američki pokret kritičkog mišljenja, priznaje mu velike zasluge, ali ga nedvosmisleno smatra neuspjelim; *Critical Thinking Movement* nije ispunio svoje ciljeve i očekivanja. Razlozi zašto je tome tako složeni su, no Lipman smatra ključnim propustom što tvorcima programā nije uspjelo izraditi odgovarajuće kurikule. Na tu temu i Beyer baca nešto svjetla; govoreći

[1012] *Isto*, str. 26.
[1013] *Isto*.
[1014] *Isto*.

o svrsi kritičkog mišljenja, pokazuje neke potencijalno problematične točke, ne samo projekta kritičkog mišljenja, nego i filozofije za djecu uopće. Temeljni je Bayerov aksiom napola tautološka tvrdnja: *Kritičko mišljenje je najuniverzalnija i najprječe potrebna vrsta mišljenja.*[1015] Njoj o boku stoji postavka veoma nalik prvoj rečenici Aristotelove metafizike*:*

> "Ljudi posjeduju prirodnu težnju spoznati stvari onakvima kakve jesu, a ne kakvima se prikazuju u iskrivljenim predodžbama. Zaključak: stoga koristimo kritičko mišljenje jer je instrumentalno s obzirom na raspoznavanje i proizvođenje nečeg vrijednog (*things of value*). Kritičko je mišljenje rijetko svrha po sebi."[1016]

Tipično novovjekovno shvaćanje znanja, svojstveno znanstveno-tehničkoj civilizaciji, raskida s aristotelovskom idejom istinskog i najvišeg znanja kao onoga koje biva subjekt sam u sebi, kao mišljenja mišljenja, kao boga-uma koji samoga sebe promatra i misli; suprotno tome, mišljenje nema svrhu u sebi kao subjektu, nego u ovladavanju objektom. U bioetičkim pitanjima takvo tretiranje znanja lako poprima karakter *znanstvene racionalnosti*.[1017] Duh pragmatističko-utilitarističke kulture američkog društva koje je iznjedrilo pokret kritičkog mišljenja daje razumjeti takav diskurs. Međutim, on kao da je u suprotnosti s onim što Beyer kaže neposredno prije rečenice koja smjera na opravdanje kritičkog mišljenja kao edukološkog projekta. Na pitanje koja mu je svrha, odgovara:

> "Postoji suštinska (*intrinsic*) vrijednost u prosudbi kakvoće stvari koja se mjeri prihvaćenim kriterijima."[1018]

Ovdje se čini da prosudba kvalitete predmeta ne mora biti instrumentalna, nego da ona sadrži određenu vrijednost po sebi. To bi značilo da misliti kritički pripada ostvarenju ljudskog kao takvog, trijumfu autonomije umske volje koju je prosvjetiteljstvo uzdizalo. S time se moguće složiti. Međutim, autor ne pristupa preispitivanju konsenzusa o prihvaćenim kriterijima kao stvarnog mjerila ispravnosti tih kriterija; kuhnovska teza o smjeni znanstvenih paradigmi kroz povijest i problematika socijalne epistemologije nije uzeta u obzir. Mlada osoba vrlo će se brzo susresti s mnoštvom glasova na društvenom trgu, od kojih svaki ima svoju kriteriologiju: pravno-etički kriteriji sukobljavaju se s ekonomskima, estetski kriteriji sukobljavaju se s etičkima, znanstveni kriteriji sukobljavaju se s političkima i sl. Tko i zbog čega ima pravo odrediti koji su kriteriji u određenoj domeni valjani? Znanstvena zajednica, kao dinamična struktura stalnog međumišljenja i međudjelovanja, odgovara K. P. Liessmann. No, je li sve kriterije moguće propitati bez ostatka? Logički zakoni kriteriji su koji

---

[1015] *Isto*, str. 25
[1016] *Isto*, str. 23.

[1018] *Isto*.

se uzimaju kao aksiomi, metafizički kriteriji. Kritičko mišljenje ne može bez određene logičke metafizike.

Lipman zaključuje:

> "Infrasktruktura mišljenja uvjet je superstrukture. Puko poticanje različitosti mišljenja, otvorena rasprava i debata neće donijeti zadovoljavajući pogon unaprjeđenju mišljenja. To će se dogoditi samo ako učenici dobiju oruđe istraživanja, metode i načela mišljenja, vježbu pojmovne analize, iskustvo u kritičkom čitanju i pisanju, priliku za kreativno opisivanje i pripovijedanje, kao i za formuliranje argumenata i objašnjenja, i okvir zajednice u kojem se ideje i intelektualni konteksti mogu živo i otvoreno izmjenjivati."[1019]

To je ujedno na tragu Martensova i Veljakova zaključka, da sve vrijedne strategije filozofskog mišljenja – pojmovnu analizu, kritiku društva, etičku refleksiju itd. – treba cjelovito razvijati kako u akademskom diskurzu, tako i u filozofskoj praksi. Kako bi se u raspravi o utemeljenosti kriterija izbjegao ekstremni konstruktivizam i relativizam[1020], predlažemo pluriperspektivizam kao dobar okvir teorije i prakse kritičkog mišljenja.

VII.17 Kreativno mišljenje

U nizu pripovjedaka-stimula za filozofiju za djecu, Lipman je 1978. napisao i *Suki* – tekst koji treba poslužiti osvještavanju estetičke dimenzije iskustva. Kreativno se vezuje uz umjetnički pristup zbilji; ono je sposobnost da se struktura, mreža odnosa kojega god područja, vidi na nov način. Međutim, ono je jednako svojstveno i znanosti i filozofiji te naravi jezika: Ekkehard Martens opisuje kreativno mišljenje kao stvaranje novih metafora, misaonih obrazaca, kojima se čovjek kao biće slobode suprotstavlja prinudi sudbine i orijentira u svijetu; arhetipska slika kreativnoga mišljenja Arijadnina je nit kojom se istražuju putovi labirinta, u potrazi za svjetlom istine i orijentacije.[1021] Danas se o kreativnom mišljenju najčešće govori kao o *divergentnom*: za razliku od konvergentnog mišljenja koje traži jedan točan odgovor ili jedno rješenje, divergentno mišljenje stvara veći broj ideja i rješenja.[1022] Pretpostvka početka procesa kreativnog mišljenja je pad konvencije koja je dotad zadovoljavala: metodička sumnja obustavlja sigurnost i aktivira misaoni proces. Misliti kreativno

---

[1019]Matthew Lipman, *Thinking in Education*, str. 291.

[1020]Ukoliko postoje samo interpretacije, a ne i kriteriji koji reguliraju odnos između činjenica i interpretacija, pojavljuje se opasnost totalitarnog propisivanja važećih interpretacija, budući da ne postoje općevažeći kriteriji koji bi bili izvor apelacije protiv onoga koji na temelju moći proglasi određenu interpretaciju općevažećom.

[1021] Ekkehard Martens, *Der Faden der Ariadne. Über kreatives Denken und Handeln*, J. B. Metzler Verlag, Stuttgart 1991, str. 7-34.

[1022] V. Darija Korkut, Robert Kopal, *Kreativnost 4.0: evolucija i revolucija*, Algebra d.o.o., Visoko učilište Effectus, Zagreb 2018.

znači misliti alternativu, misliti ono *još-ne*, napraviti iskorak u drugo mišljivo. Lipman imenuje dvanaest kriterija koji konstituiraju kreativno mišljenje: *originalnost*, *produktivnost* (može se primijeniti u problemskim situacijama), *imaginacija* (predočiti mogući svijet), *neovisnost*, *pokusni karakter* (*experimentation*), *holizam* (postupno se izabiru dijelovi i dodaju cjelini), *ekspresija*, *samonadilaženje* (težnja da se izdigne iznad svog dotadašnjeg stupnja), *karakter iznenađenja*, *majeutičnost* (donošenje najboljeg na svijet), *inventivnost* (usmjereno je na rješavanje problema). Najčešće, ishodom se kreativnog mišljenja smatra donošenje *estetske prosudbe*, sposobnost procjene lijepog. Međutim, kreativnost nije svojstvena samo umjetnosti, nego i znanosti. Pojam *konceptualne metafore* pokazuje kako je povlačenje paralelizama između različitih područja često urodilo znanstvenim i kulturnim napretkom; primjerice, neurologija je naglo napredovala kad je ljudski mozak „viđen" kao računalo. Filozofija s djecom kao jednu od uspješnih strategija ističe stvaranje novih metafora:

Što je vrijeme? - Jedan velik sat bez kazaljki![1023]

Misliti kreativno za mladu osobu znači upuštati se u *misaone pokuse* (o čemu će još biti govora): *Što bi se dogodilo kad bi…?* Takvo mišljenje ima presudnu važnost u moralnoj refleksiji; spoj misaonog pokusa i moralnog pristupa zbilji čini *moralnu imaginaciju*, jednu od temeljnih metoda filozofije s djecom.

Kad se radi o kreativnom mišljenju u obrazovanju, Robert Harris nudi pet kreativnih metoda: evoluciju, sintezu, revoluciju, reaplikaciju i promjenu pravca.[1024] Korisne su metodičke upute: obustaviti sud, misliti slobodno, osloniti svoju misao na poticaj tuđih misli i stvoriti mnoštvo zamisli. Moždana oluja je najbolji okvir za aktivaciju kreativnog mišljenja.

Cilj je ravnoteža racionalnog i emocionalnog u mišljenju. Poznata je Lipmanova krilatica da *treba učiniti osjećaje inteligentnijima i razum osjećajnijim*.[1025] Međutim, postoje problemi vezani uz provedbu ovih teorijskih nacrta. U vlastitoj nastavnoj praksi susretali smo se s činjenicom je djeci, osobito starijoj, često teško iskočiti iz misaonih šablona na koje su navikla. Nedostaje im i činjenično znanje; pored mnoštva podražaja i obavijesti koje dobivaju iz medija, djeci često nedostaje *relevantno* znanje, potrebno za imaginaciju mogućih rješenja za tekuće probleme. Također, često nisu sprema koristiti slobodno svoju maštu jer se osjećaju sigurnijima u stilovima mišljenja na koje su navikla.

[1023] Usp. *Infokiderphilosophie*, Graz, 2006.

[1024] Robert Harris, *Techniques for Creative Thinking.* https://www.virtualsalt.com/crebook1.htm Pristup: 14. siječnja 2018.

[1025] Patricia Hannam, Eugenio Echeverria, *Philosophy with teenagers. Nurturing a moral imagination for the 21st century*, str. 15.

Jedan je od velikih problema korištenja svih metoda koje uključuju čitanje i pisanje te analizu ili sintezu teksta činjenica da djeca i mladi, zbog velikog utjecaja audiovizualnih medija, doživljavaju susret s pisanim tekstom kao veliko opterećenje i nepoželjan napor. Najveći problem, međutim, ostaje motivacija: znam da bih trebao/trebala kreativnije misliti i djelovati, ali zašto bih? Evo nekoliko primjera dječjih izjava[1026]**:**

- *Zašto u školi moramo učiti glazbeni? To meni nikad neće trebati u životu. (učenik, 11)*

- *Nitko ne razumije to gradivo, ali nitko ne želi pitati za objašnjenje jer ih je sram. (učenica, 14)*

- *Zašto ne smijemo kopirati odgovore na pitanja o lektiri s mreže? Ako je nešto stavljeno na mrežu, znači da je točno. (učenica, 11)*

- *Mi previše pišemo! Molim Vas, recite da danas ništa nećemo pisati! (učenik,11)*

- *Pitanja koja nam zadajete u vezi s lektirom previše su teška; moram jako puno razmišljati da bih mogla na njih odgovoriti. (učenica, 14)*

- *Koji bi novi sadržaj za mlade u tvome mjestu najviše želio/ željela? - Da se otvori novi trgovački centar. (učenik, 14)*

Možemo zaključiti da je kreativno mišljenje uvijek mišljenje onog *mogućeg*, još ne-događenog, dakle slobodnog, za razliku od mišljenja o onom faktičnom. Ovaj kratki pregled najvažnijih momenata kreativnog mišljenja završavamo sa smjernicom K. P. Liessmanna koja može poslužiti facilitatorima kreativnog mišljenja s mladima:

> "Ako je nešto moguće, znači da nije nužno. Pojam potencijaliteta koji znači više od razvoja talenta uvijek nosi rizik mogućnosti onoga mogućeg. To je trostruka igra: kao drama slobode – jer samo kada se mogućnosti pojavljuju na obzoru djelovanja moguće je govoriti o slobodi sa svim njezinim posljedicama; kao komedija novca – jer novac je moguće razumjeti kao pokušaj akumulacije ne materijalnih vrijednosti, nego mogućnosti; i kao tragedija očaja – jer pred pogledom na mogućnosti, život u stvarnosti može pasti u puku rezignaciju."[1027]

[1026] Drugo polugodište 2008./2009. školske godine i prvo polugodište 2009./ 2020. školske godine. OŠ Petra Zrinskog u Zagrebu i OŠ Antuna Augustinčića, Zaprešić. Naša nastava hrvatskoga jezika.
[1027] http://www.world-citizenship.org/wp-archive/396. Pristupljeno: 2. travnja 2018.

VII.18 Skrbno mišljenje (*Caring Thinking*) – kompatibilno kritičkom i kreativnom?

Piramida misli Benjamina Blooma, iako predmet kritike nekih teoretičara, odgovara Lipmanovom modelu misaonih vještina: u dnu je piramide shvaćanje i pamćenje, potom na višoj razini analiza, sinteza i primjena, na još višoj razini stvaralaštvo te na najvišoj evaluacija. Razvoj ovih misaonih vještina nezamisliv je bez emocija. Ovdje do riječi dolazi *skrbno mišljenje*, koje je jednako blisko psihologiji i etici.

Baš kao i znanje, suvremena (u prvom redu prirodna) znanost reducirala je koncept istine. Kao što smo već spomenuli, s ciljem razjašnjavanja tog problema, Friedrich Kaulbach razlikuje *objektnu istinu* (*Objektwahrheit*) od *smisaone istine* (*Sinnwahrheit*).[1028] Slično tome, Jürgen Mittelstrass vrši distinkciju *uporabnog zanja, znanja kojim se raspolaže* (*Verfügungswissen)* i *orijentacijskog znanja* (*Orientierungswissen*).[1029] Analogno njima, Lipman ocrtava ulogu skrbnog mišljenja pojmom *cijenjenja*, vrednovanja, prosudbe *vrijednosti*;

> "cijeniti nešto znači pokloniti pažnju onome do čega je stalo i što je važno – kaže. I nadalje: stvari u prirodi nisu ni bolje ni gore od drugih, ali kada ih usporedimo i suprotstavimo u posebnim perspektivama, obraćamo pažnju na njih i, na taj način, vrednujemo njihove sličnosti i razlike."[1030]

Skrbno mišljenje najjednostavnije i najtočnije može se odrediti kao *svijest o tome zašto je do nečega stalo.*[1031] Proučavajući povijest ideja, lako je uočiti da kognitivno i normativno uvijek nastupaju zajedno. Na polju djelovanja, deontološki se imperativ primjenjuje na želje. Lipman smatra da skrbiti znači usredotočiti se na ono što se poštuje, vrednovati vrijednost toga, procijeniti dragocjenost toga. *Vrednovati (to evaluate) znači uračunati vrijednost čega.*[1032] Skrb, brigu, biti-stalo-do-čega (*caring*) Lipman naziva *emocionalnom diskriminacijom*; odvija se

> "neprestana borba za narušavanje ravnoteže ontološke jednakosti, koja promatra sva bića na istoj razini, i perspektivne razlike proporcije i nijansi percepcije koja proizlazi iz naše emocionalne diskriminacije."[1033]

S obzirom na vrijednosti, Lipman pristupa slično kao i Jonas; objektivna vrijednost predmeta aficira volju: *količina brige određuje vrijednost koja već* (*sic!* op. M.K.) *postoji u predmetu.* Međutim, čini

---

[1028] Friedrich Kaulbach, *Philosophie des Perspektivismus*, 1. Teil: *Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche*, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), Tübigen, 1990., 1.
[1029] Jürgen Mittelstrass: *Wissenschaft als Lebensform, Reden über philosophische Orientierungen in Wissenschaft und Universität*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Mein, 1982.
[1030] Matthew Lipman: *Thinking in Education*, str. 263.
[1031] *Isto*.
[1032] *Isto*, str. 265.
[1033] *Isto*, str. 264

se da odavde nije daleko poročan krug: cijeniti znači obratiti pažnju na ono što je važno, a važno je zato što obraćamo pažnju na nj. Lipman se suprotstavlja Deweyjevom postavci kako je *cijenjenje (prizing)* stav puko osobnog odnosa spram čega (i *aspektualne kvalitete* koju Dewey nativa *emocionalnom*) dok *ocjenjivanje, procjenjivanje* (*appraising*) sadrži u sebi intelektualni vid refleksije predmeta. Prema Lipmanu, nema mišljenja koje ne bi sadržavalo procjenjivanje i obratno.[1034] Osobito naglašava da

> "skrb (*caring*) nije tek kauzalni uvjet mišljenja, (…) nego može biti način, dimenzija ili vid samog mišljenja (…) Sukladno tome, skrb je vrsta mišljenja kad izvodi kognitivne operacije kao što su traženje alternativa, otkrivanje ili uspostavljanje odnosa, uspostavljanje veza unutar već postojećih i mjerenje razlika."[1035]

Dualizam, koji duhovne aktivnosti dijeli na racionalne i iracionalne, ne dopire do kompleksne prirode mišljenja, smatra Lipman. Kognitivno se ne smije ograničiti na transparentne umne činove (*acts of high visibility*). Skrbno mišljenje može se odvijati na dva načina: misliti na predmet do kojega je mislitelju stalo (ne biti ravnodušan spram premeta) i misliti *na skrban način, s brigom,* premda je mislitelj ravnodušan spram predmeta. Emocije su vrsta kognitivne aktivnosti, jer cijeniti nešto znači analizirati odnose unutar toga predmeta. Da bi se predmet vrijednosno razlikovao od drugoga, potrebno ih je usporediti u *posebnoj perspektivi*. Vrijednosni sud, koji je ishod toga procesa, tada ima kognitivnu vrijednost. Ovi su uvidi prisutni i u modelu pluriperspektivizma integrativne bioetike.

Ann M. Sharp, jedna od prvih suradnica M. Lipmana, ide još i dalje tvrdeći da su emocije prosudbe (*judgements)*, pa prema tome nisu iracionalne.[1036] One mogu preobražavati, opravdavati i hvaliti doživljeno. Ako se uzme u obzir što Jan Brunt tvrdi – da je vrijednosno mišljenje vještina pa se prema tome može poučavati i razviti učenjem (što se čini preuzetnim, te je moguće osporiti) – onda slijedi da kroz filozofiranje u istraživačkoj zajednici vršnjaka djeca mogu uvježbavati oblikovanje emocionalnih stavova. Studije na koje se Sharp poziva pokazuju da djeca u vrlo ranoj dobi mogu identificirati emocije i da imaju sposobnost istražiti razlog svojih emocija (*Ljutim se na one koji sijeku šume buldožerima. - Zašto?*) i, ukoliko su pogrešne (*false*), osloboditi ih se. Stabilnost osobe ovisi najviše o sposobnosti usklađivanja (*orchestrating*) emocija. Proces samoispravljanja ne događa se samo u kritičkom, nego i u vrijednosnom mišljenju djece. Za nj su već izgrađeni kurikuli temeljeni

---

[1034] *Isto*, 265.
[1035] *Isto*.
[1036] Ann M. Sharp održala je 2009. godine na godišnjoj međunarodnoj konferenciji Austrijskog instituta za filozofiju s djecom predavanje pod nazivom *Self and Other: a Global Perspective. Education of the Emotions*. U tom se izlaganju autorica poziva na djelo Amelije Rorty *Explaining Emotions.* https://www.kinderphilosophie.at/ Pristup: 14. travnja 2015.

na kratkim pričama koje govore o negativnim emocijama u realističnim situacijama. Sharp razlikuje između osjećaja (*feelings*), osjeta (*sensations*) i emocija (*emotions*). Samo su emocije kognitivno potentne; temeljna je emocija za filozofski dijalog empatija, svojevrstan condicio sine qua non. Decentrirati se, izići iz sebe, uvjet je ozbiljnog i pažljivog zahvaćanja problema mišljenjem. Filozofsko istraživanje koje se događa u kontekstu istraživanja emocija kroz traženje utemeljenja, davanje primjera i protuprimjera, rafleksiju nad tuđim pretpostavkama zapravo je istraživanje vrijednosti, rad na najvišoj kognitivnoj razini prema Bloomovoj taksonomiji – razini evaluacije. Time je još jednom raskrinkana pozitivistička iluzija vrijednosno neutralne znanosti. Budući da je dio projekta integrativne bioetike uviđanje važnosti razvijanja bioetičkog senzibiliteta kao novog tipa osjećajnosti, skrbno je mišljenje osobito važno u filozofskom zahvaćanju bioetičkih tema s djecom i mladima.

VII.19 Filozofija za djecu u misli Ekkehardta Martensa: filozofiranje kao elementarna kulturna tehnika

Za promišljanje o biti filozofiranja s djecom, a i filozofske prakse općenito, njezina smisla i ostvarivosti, osobito je vrijedna misao suvremenoga njemačkog filozofa i didaktičara Ekkeharda Martensa prema kojoj je filozofiranje jedna od temeljnih kulturnih tehnika poput čitanja, pisanja i računanja; to pak ne znači da joj treba puko instrumentalno pristupiti. U kojem je sve smislu ono temeljna kulturna tehnika? Martens navodi pet momenata:

1. *Genetski*, nastaje u okrilju grčko-europske kulture te je sastavni dio kulturnoga nasljeđa.

2. *Antropološki*: opće je obilježje čovjeka kao simboličkoga živog bića.

3. *Deskriptivno*: pripada zapadnjačkoj moderni za koju je svojstveno refleksivno i demokratsko donošenje odluka.

4. *Normativno*: pripada smislenom, humanom načinu života. Koristan je alat za preživljavanje kao kritika znanstveno-tehničke civilizacije. Prije svega je samosvrha; obilježje smislena i samoodređenoga (*selbstbestimmten*) života.

5. *Didaktičko-metodički*: nije urođena sposobnost, nego se može i treba njegovati.

Iako se kao umijeće izgradnje pojmova može do određenoga stupnja izvježbati, filozofiranje se ne iscrpljuje u uporabi pravila i poznavanju mogućnosti interpretacije, nego uključuje određeni takt, vještinu prosudbe u pojedinačnim slučajevima i procijenjenu mjeru argumenata i protuargumenata. K tome, ono nije tek formalna nego i materijalna disciplina jer povijest filozofije nudi obilje pojmova

i perspektiva, te je filozofiranje duboko osobno – neodvojivo od unutarnjeg sebstva osobe i njezinih suzajedničara. Ono nije tek dodatna vještina ostalima, nego je temeljna (*foundational)* prema Lipmanu, a Martens naglašava da je ono *polaganje računa* (*Rechnenschaftgeben*) o tome što mislimo i kako djelujemo, u smislu da ne predstavlja stručno znanje nego se njime u početnim koracima može baviti svatko, i u smislu da je nezamjenjiva budući da čovjek ima simboličke, objasnidbene, duhovne potrebe kao i one materijalne. Na tragu Platona, Martens zaključuje kako ono stoji između mehanički primjenjive argumentacijske tehnike, bliske sofistici, i osobnoga traganja za istinom.[1037] S tim se zaključkom možemo složiti.

VII.20 Unutrašnje i vanjske kritike filozofije za/s djecom – poziv na samoartikulaciju

Ako uzmemo u obzir da se filozofija ostvaruje u uvijek različitim oblicima, i da se filozofija za djecu globalno proširila, ne začuđuje njezino unutrašnje raslojavanje; neki od najpoznatijih teoretičara i praktičara filozofije za djecu duboko se razlikuju epistemološkom orijentacijom[1038]. Pritom se razvila kritička rasprava s mnoštvom normativnih pitanja – biti, svrhe i metode. Istodobno, u preko četrdeset godina postojanja filozofija za/s djecom našla se na meti kritike osoba i grupacija izvan pokreta. Unutrašnja kritička rasprava i odgovori izvanjskim kritičarima pokazali su se plodnima jer su potaknuli članove pokreta filozofije s djecom da se sami iznova preispituju i nastoje ju artikulirati, u čemu se prepoznaje njezina filozofičnost. To je, također, i poticaj za stalno poboljšanje njezine teorije i prakse[1039].

Neslaganja i kritike proizlaze iz različitih shvaćanja same filozofije, iz čega onda proizlazi i neslaganje oko metode kojom se ostvaruje njezina svrha, tj. *naravi dijaloga i tj. dijaloškog istraživanja* u obrazovanju. U „vanjskoj“ i „unutrašnjoj“ polemici čini se da je srž sučeljavanja u opoziciji postmodernih filozofskih glasova i klasične filozofijske misli, kao i tzv. „otočke“ i tzv. „kontinentalne“ filozofije. Pritom je okidač različitost epistemoloških tradicija. Ta se različitost može oprimjeriti u sljedećem: dok u značajnom članku Susan Gardner još 1996., upozoravajući na mogućnost razvodnjavanja „zajednice istraživača“, ističe da „istraživanje mora napredovati prema istini“[1040] a to napredovanje određuje kao „jasniju viziju i složeniju/ obuhvatniju sliku problema koji

[1037] Ekkehard Martens, *Methoden des Ethik- und Philosophieunterrrichts. Philosophieren als elementare Kulturtechnik*, str. 30-34.
[1038] Primjerice, Lipman, Kennedy, Kohan, Sharp, Matthews, Splitter, Murris, Brunning, Eccheveria i Moryón.
[1039] Usp. Marijan Šimenc, “Dijalog u filozofiji s djecom i razvoj filozofije za djecu”, Metodički ogledi 12 (2/2019), str. 13-27; Maughn Gregory, “Philosophy for Children and its Critics. A Mendham Dialogue”, *Journal of Philosophy of Education Society of Great Britain* 45 (2/2011), str. 199-219.
[1040] Susan Gardner se 1996. vraća na izvore te podsjeća da je Matthew Lipman u značajnom djelu *Philosophy Goes to School* (1988.) navodi da je *istina* ideal koji motivira i regulira proces istraživanja. Usp. Susan Gardner, “Inquiry is no Mere Conversation”, *Analytic Teaching* 16 (2/1996), str. 102-111.

se istražuje“, u apologijskom članku skupine autora Maughn Gregory 2009. odgovara kritičarima da „filozofija za djecu nije tek proces traženja istine (*truth-seeking procces*)“ usredotočen na specifične kriterije istine, nego je usredotočen na smisao (*meaning*) iskustva mladih.[1041] Pritom se i Gardner i Gregory pozivaju na izvornu Lipmanovu misao, ali citiraju različita mjesta u izvorima.

Prvo treba razmotriti kritiku „izvana“. Dva primjera suočavanja s njom predstavljaju Haynes i Murris[1042] te Gregory. Joanna Haynes navodi četiri „strandardna“ prigovora filozofiji za djecu: previše je složena za djecu (1), ne poboljšava njihove vještine kao što obećava (2), filozofija se ne može poučavati i naučiti (3) i previše je emotivno uznemirujuća za djecu (4)[1043]. U ranijoj publikaciji, Haynes i Murris navode da je prakticiranje filozofije za djecu izazvalo ozbiljnu skepsu oko toga mogu li djeca razumjeti i raščlanjivati apstraktne pojmove poput dobra ili vremena. Argument da mogu pronalaze u tvrdnji da „činjenica da mala djeca uživaju u pjesništvu i pričama pokazuje ljudsku žeđ za davanjem smisla iskustvu“ te razumiju pojmove poput „istine“ i „laži“ iako ih ne mogu definirati.[1044] Drugi primjer obuhvatne rekapitulacije izvanjske kritike, nakupljene tijekom četrdesetak godina postojanja filozofije za djecu, u američkom društvenom kontekstu predstavlja zanimljiv fiktivni dijalog koji je 2011. napisao Maughn Gregory kako bi iz pragmatističke perspektive argumentirano odgovorio na prigovore. Oni se mogu svesti na dvije suprotstavljene točke; da je filozofija za djecu fundamentalistička ili da je nerealna. Gregory navodi kako konzervativne društvene skupine u filozofiji za djecu vide podrivačku prijetnju autonomiji roditeljskog odgoja, akademski filozofi banalizaciju filozofije koja je profesionalni diskurs, razvojni psiholozi navode da djeca za nju nisu kognitivno sposobna, kritička teorija zamjeraju filozofiji za djecu što nastoji oko neformalne logike i kritičkoga mišljenja kao „neutralnog“ – a trebala bi biti društveno angažirana tj. vrijednosno obojena, dok je prema postmodernističkim kritičarima previše dominirajuće odana jednoj čvrstoj strukturi racionalnosti koja u najboljem slučaju može biti tek jedan od mogućih pristupa iskustvu[1045]. Gregory pristupa pomirljivo i opisuje filozofiju za djecu kao integrativnu:

> „Načinjene su mnoge uspješne prilagodbe [Lipmanovih, op. M. K.] pripovjedaka. Ljudi s različitih strana svijeta prilagodili su program kako bi ga stopili s lokalnim metodama, napisali nov kurikul koji

[1041] Karin Murris et al., „What Philosophy with Children is not: responses to some critics and constructive suggestions for dialogue about the role of P4C in higher education“, *Higher Education*, 2009. https://www.academia.edu/2133094/What_Philosophy_with_Children_is_not_responses_to_some_critics_and_constructive_suggestions_for_dialogue_about_the_role_of_P4C_in_higher_education_ Pristupljeno: 25. svibnja 2020.
[1042] Karin Muris i Joanna Haynes, *Storywise. Thinking through stories. Teachers' Guidance*, Dialogue Works, Newport 2000.
[1043] Joanna Haynes, *Children as Philosophers. Learning Through Inquiry and Dialogue in the Primary Classroom*, Routlege, London 2013.
[1044] Karin Murris i Joanna Haynes, *Storywise.Thinking Through Stories. Teachers' Guidance*, str. 17.
[1045] Maughn Gregory, „Philosophy for Children and its Critics. A Mendham Dialogue“, *Journal of Philosophy of Education Society of Great Britain* 45 (1/2011), str. 207-209.

se odnosi na lokalne kulturne teme ili uključuje regionalnu dječju literaturu te uključili djelo mnogih filozofa u praksu filozofije za djecu. Raniji naglasak na kritičko mišljenje preobrazili su teoretičari koji u zajednici istraživača vide politički laboratorij, metodu vježbanja u mudrosti, primjenu teorije socijalnog učenja, način da se filozofska pitanja provlače kroz sve školske predmete, metodu religijske egzegeze i odgoja, čak i kontemplativne i duhovne prakse; rekao bih da postoji mala mogućnost da program bude kulturno isključiv.“[1046]

Za razliku od fokusa samo na neformalno-logičkim vještinama, inzistira na rehabilitaciji helenističke ideje filozofije kao načina života i pragmatističkom naglasku na davanja smisla iskustvu, pozivajući se na Lipmanov autoritet.[1047]

Odgovarajući na prigovor po prigovor, zaključuje da je bavljenje filozofijom uvijek kritička praksa, da današnja priznatost psihologa poput Vygotskog i Davydova koji su nadahnuli Lipmana svjedoči o kognitivnoj sposobnosti djece. Nastoji doskočiti suprotnim prigovorima zaključivši da je filozofija za djecu jedinstvena u vrlo općenitom smislu – kao jedinstvena *metoda* samokorigirajućeg, dijaloškog istraživanja – s jedinstvenim *ciljem* – davanja smisla iskustvu. To su ujedno *regulativni ideali* dobra, smislena života.[1048]

Unutrašnja je rasprava možda još zanimljivija. Kao što je već spomenuto, Susan Gardner naglašava da je cilj filozofskoga dijaloga zajednice istraživača spoznaja tj. napredovanje prema istini[1049]. Izgubi li se taj cilj iz vida, ni vještine i sposobnosti koje bi takva praksa trebala razviti, neće se pojaviti kao plod. Da bi se cilj ostvario, ključno je dobro vođenje dijaloga (*facilitation*) koje se drži prave mjere napetosti između autonomije sudionika i sigurnoga okružja te kriterija istine. Neprestana je opasnost od iskliznuća dijaloga u puki razgovor u kojem se izmjenjuju replike bez jasna usmjerenja i kriterija. Inzistira na temeljitoj edukaciji voditelja i daje konkretne naputke:

„To znači, ako rasprava nikada nikamo ne dospije, ostaje pukim razgovorom koji dotakne prvo jednu temu pa onda drugu, vrijednost procesa nikada neće biti potkrijepljena vrijednošću ploda (*product*). (…) Možda je istina da je prvi korak uspješnoga uvođenja tradicionalnih učitelja u praksu filozofije za djecu taj da ih se uvjeri da „otpuste tradicionalne uzde autoriteta“. Idući korak, međutim, mora biti da im se pomogne stvoriti nove uzde: uzde koje će im pomoći (nasuprot prepuštanja svega sudionicima) uhvatiti filozofsku

[1046] *Isto,* 211-212.
[1047] „Mat nije razdvajao vještine – mišljenje, oblikovanje pojmova i vještine istraživanja, i dijaloške vještine – od projekta življenja smislena života.“ *Isto,* str. 209-210.
[1048] *Isto,* str. 210-212.
[1049] Gardner donosi važan citat M. Lipmana koji se, kako navodi, često previđa: „…svaki član pounutrašnjuje stav grupe prema projektu i proceduri, i to se pretače u brigu za alate i sredstva istraživanja kao i u poštovanje prema idealima (tj. istini) koji služe i za motivaciju i za regulaciju procesa.“V. Matthew Lipman, *Philosophy Goes to School*, Temple University Press, Philadelphia 1988, str. 164.

temu kada se pojavi: koje će im pomoći zadržati smjer usprkos čestim digresijama (nasuprot puštanju da bude što god) i dati im takt i uvid kako bi usmjeravali dijalog prema istini – krajnjem cilju cijeloga pothvata.“[1050]

Kritički osvrt S. Gardner može se čitati kao uvod u kritički osvrt mislioca kojega M. Šimenc s pravom naziva osobom na razmeđi unutrašnjeg i vanjskog prostora pokreta filozofije za/s djecom; Oscara Brenifiera. Nakon konferencije u Varni (Bugarska) 2003. godine, na kojoj je imao prilike sudjelovati u radionicama s učenicima prema Lipmanovoj metodi, Brenifier piše kritički osvrt koji je izazvao važne i plodne reakcije. Ističe elemente koji se nikako ne mogu nazvati filozofskima ni kritičkima u punom smislu riječi: učenici na temelju pročitanog teksta postavljaju pitanja te demokratski odabiru o kojim će se pitanjima raspravljati: međutim, tekstom se, primjećuje Brenifier, ne bave ozbiljno kako bi razumjeli njegov filozofski sadržaj pa se postavlja pitanje je li uopće nužan tekst filozofskog narativa. Mnoga pitanja među postavljenima nisu filozofski relevantna, kao što se i dijalog često svodi na nizanje pojedinačnih mnijenja, bez udubljivanja u pretpostavke koje im leže u temelju i bez kritičke argumentacije. Time ne samo da izostaje filozofsko promišljanje, nego izostaje i interes za razumijevanje Drugog – bio to autor teksta ili sugovornik u dijalogu; mladi subjekt ostaje zatvoren u datost svoga mnijenja.[1051] Time je Brenifier dotaknuo vrlo duboka epistemologijska pitanja: Može li se, bez promišljenog vođenja učitelja, uz prepuštenost dijaloga slučajnosti i arbitrarnosti, dogoditi filozofiranje? Omogućuje li nizanje mnijenja napredak u spoznaji? Omogućuje li individualistički pragmatistički relativizam susret s drugim i razumijevanje njegove misli, ili upravo to onemogućuje? Na sva postavljena pitanja Brenifier odgovara niječno, ali ne ostaje na tome, nego nudi argumentirane prijedloge, kako bi se praksa filozofiranja s djecom i mladima mogla poboljšati. Njegova kritika zapravo podcrtava staru antitezu filozofije i filodoksije. Poziva na metamišljenje, pažljivu pripremu učitelja i zagovara trenutke tišine koji će pospješiti refleksiju.

„Ključnim argumentima, koji se pojave s vremena na vrijeme kako bi se usprotivili nekoj ideji, nitko se ne bavi pa prođu neprimijećeni, utopljeni u beskrajnoj struji mišljenja gdje se od šume ne vide stabla. Ovdje, uloga učitelja trebala bi biti da zaustavi raspravu, nakratko je onesposobi, koristeći priliku da izazove trenutak snažnije refleksije, filozofski trenutak. (…) Načelo započinjanja pričom i, potom, konceptualiziranja priče, inovativna je i produktivna vježba. (…) Ako učitelj ima filozofsku kulturu, ne treba udžbenik kako bi konceptualizirao priču. Ako je nema, neće baš moći dobro odraditi

[1050] Susan Gardner, „Inquiry is no Mere Conversation“; str. 102-103.
[1051] Ovim važnim člankom Brenifier se svojim iskustvom pridružuje iskustvu Bruna Ćurka s talijanskim interpretacijama Lipmanove metode koje, kako navodi, dopuštaju djeci da rade i govore što hoće, što nema veze s filozofiranjem. Usp. Oscar Brenifier, „Regard critique sur la méthode Lipman“, *Diotime* 21 (4/2004), http://www.educ-revues.fr/DIOTIME/AffichageDocument.aspx?iddoc=32611 Pristupljeno 1. lipnja 2020.

posao jer će previše mehanički i umjetno rabiti unaprijed pripremljena pitanja. (…) To bez sumnje implicira da se mora redefinirati metode poduke učitelja.“[1052]

Iz svega navedenoga možemo izvući nekoliko zaključaka; filozofija s djecom međunarodna je zajednica različitih misaonih tradicija koje ipak povezuje ideja njegovanja mišljenja utemeljena na kriterijima kao okosnice dobroga života. Prigovori koji nastoje potpuno delegitimirati filozofiju za/ s djecom nisu utemeljeni, ali su utemeljeni prigovori koji luče stranputice od filozofiranja. U bitnim se točkama slažemo s Brenefierovom mišlju, iako ostavljamo mogućnost da izvorna Lipmanova metoda u pojedinim slučajevima jednostavno nije dobro provedena. Iako djeca i mladi imaju prirodni potencijal za filozofiranje, ono nije prirodni proces u smislu da ne zahtijeva temeljitu izobrazbu i pripremu učitelja/facilitatora. Napredovanje prema istini regulativni je ideal tj. ideal-tip filozofije s djecom kojem se mora težiti kako bi pothvat imao ikakva smisla. S druge strane, nikada ga u potpunosti nije moguće doseći. Iako teorija kurikulskog planiranja (koju prešutno slijedi i Lipmanova metoda i priručnik za učitelje K. Murris i J. Haynes[1053] nastoji isplanirati mjerljive ishode učenja, filozofiranje nije bez ostatka predvidljivo jer je uspjeh istraživanja kroz dijalog otvoren proces koji ovisi i o čimbenicima koje nije moguće kontrolirati (prirodne sposobnosti i sklonosti djece). Ipak, temeljita priprema učitelja/ facilitatora, koja uključuje i filozofsku naobrazbu, opravdava nadu u uspjeh.

VII.21 Bioetika i filozofija s djecom: nasljeđe Fritza Jahra

Kada se govori o dodirnim točkama bioetike i filozofije s djecom, prva je dodirna točka filozofijska i edukacijska dimenzija bioetike a druga integrativnost pristupa, metoda i perspektiva. Iako je bioetika normativna znanost, orijentirana na rješavanje problema, ona se prvo posvećuje njihovoj pluriperspektivnoj artikulaciji. Stoga je filozofiranje s djecom i mladima izvrsna kulturna metoda za filozofijsko zahvaćanje bioetičkih tema. U tom smislu, značajna je misao Karin Murris i Joanne Hynes:

> “Filozofija je više od pukog rješavanja problema. Ona je i stvaranje i postavljanje problema. Ona se bori da održi propitivanje i mišljenje živim, i to ono koje nas sili da promislimo o onome što radimo i pronađemo nove odgovore o načinima na koje djelujemo. Djeca ne bi trebala biti tek suočena s rezultatima znanstvenoga istraživanja – jer neće imati nužne alate za njihovo vrednovanje. Također, važno je poticati djecu na refleksiju koncepata sadržanih u tim teorijama, i to propitivanjem, na

[1052] *Isto*.
[1053] Karin Murris, Joanna Haynes, *Storywise. Thinking Through Stories. Teachers' Guidance*, str. 68-69.

primjer, što to znači biti živim, što je zagađenje, kamo pripadaju životinje ili ljudi, i kako bismo trebali postupati s prirodnim resursima."[1054]

Kad je riječ o skrbnom mišljenju, bioetika je transdisciplina koja predstavlja par excellence područje za filozofiranje s djecom. Kao što je već spomenuto, utemeljitelj Van Rensselaer Potter naziva je *znanošću opstanka*. Bioetika (uže shvaćena, u svojim anglosaksonskim početcima, kao medicinska etika) izrasla je iz nove, nečuvene medicinske situacije. Dok je starovjekovnoj epohi s likom Sokrata kao osnivačem etike odgovaralo načelo: *vrlina je znanje*, za Aristotela vrijedi; *znanje je vrlina*.[1055] F. Bacon u djelu koje može poslužiti kao simbolički međaš epohe – *Instauratio magna* – načinio je odlučujuću promjenu gledišta: *Znanje je moć*.[1056] Danas je jasno da je ta paradigma vodila k neodrživu razvoju. Hans Jonas u već spomenutom djelu *Princip odgovornost* iz 1971. predlaže nov *credo*: *Znanje je odgovornost*. To je temeljna postavka bioetičke paradigme. Promjena paradigme tako je otvorila put novoj, bioetičkoj eri. Za Jonasa, kao što je pokazano, Kantova deontološka etika ostaje nedostatna za utemeljenje projekta etike budućnosti. Nezamisliv tehnološki razvoj omogućio je zadiranje u biološke mehanizme kakvo je misliocima ranijih vremena nepredočivo; biosustav se činio čvrstim i nepromjenjivim. Jedini je etički princip koji odgovara novoj, bioetičkoj situaciji, odgovornost. Ona je objektivna kategorija, utemeljena na objektivnoj intrinzičnoj vrijednosti bivstvujućeg koja vrši zahtjev spram ljudske volje. U tome se sastoji moralna obveza prema biću koje je nositelj vrijednosti – u ovom slučaju, cjelina biosustava planeta Zemlje. Stoga, pitanje koje postavljaju neki suvremeni mislioci – jesmo li moralno odgovorni spram svojih potencijalnih potomaka[1057], koji još ne žive – u Jonasovu djelu dobiva potvrdan odgovor. Suočen s konstruktivističkim filozofskim pogledom – prema kojem je nemoguće iz onoga što jest zaključiti o onome što treba biti te objektivne svrhe u prirodi ne postoje – Jonas poduzima istančan logički dokaz kojim nastoji pokazati da čovječanstvo *treba* postojati u budućnosti. Prepoznaje dva arhetipa odgovornosti – u roditeljstvu i političkom vodstvu. U kontekstu filozofiranja s djecom i mladima taj arhetip prepoznajemo u facilitatoru-majeutičaru koji omogućuje da sugovornici rađaju ideje, Platonovim rječnikom, da ih *iznose na svijet u lijepu*.

Kao što je već rečeno, osim angloameričkog, u biomedicinskom smjeru usmjerenog izvora, bioetika ima i europski početak; misao njemačkog protestantskog teologa Fritza Jahra kod kojega se nova

---

[1054] Karin Murris, Joanna Haynes, *Storywise. Thinking throught Stories. Teachers' Guidance*, Dialogue Works, 2009, str. 11.
[1055] Aristotel, *Nikomahova etika*, VI.
[1056] Usp. Francis Bacon, *The New Organon; or Directions concerning the Interpretation of Nature, Harvard University Press, 2003.*
[1057] Predavanje na tu temu održao je Herald Steltzer na međunarodnoj godišnjoj konferenciji Austrijskog instituta za filozofiju s djecom,1 5. – 18. 10. 2009.

discipilina pojavljuje u znatno širem pojmu i perspektivi, nego što je to kod njezine starije američke sestre. Warren Reich 1994. definira bioetiku *kao sustavno proučavanje ljudskog ponašanja na području znanosti o životu (life sciences) i zdravstvene njege, ukoliko je ono ispitivano u svjetlu moralnih vrijednosti i principa*.[1058] Još prije Jahra, filozofska misao Alberta Schweitzera[1059] naglašavala je poštovanje prema svim oblicima života (*Erfurcht vor dem Leben*). Dok je kod Schweitzera ta ideja motivirana dubinskim poniranjem u kršćanski etos i iskustvo medicinskog rada u egzotičnom Gabonu, u Jahra su to prirodoznanstvena otkrića u sprezi s etičkim promišljanjem čovjeka koji je istovremeno teolog i dušobrižnik. 1878. Wilhelm Wundt utemeljuje prvi institut za eksperimentalnu psihologiju u Leipzigu te bilježi slične fiziološke reakcije te na opstanak orijentirane i svrhovite radnje kod čovjeka, životinja i biljaka. Na taj se način nastoji prevladati ukorijenjeni kartezijanski dualizam *duša-tijelo*. Jahr primjećuje da, glede mehanizama međudjelovanja između između živih organizama i okoliša (koji ni danas nisu dostatno razumljeni), Robert Eisler predlaže nove istraživačke metode i perspektive – psihološke činjenice treba tumačiti kao biološke čimbenike.

> "Težnja (živih organizama, op. M.K.) za očuvanjem organskog jedinstva sredstva su za viši cilj – ovladati životnim radnjama. Volja nije proizvod mehaničkih refleksa, nego su refleksi rezidue izvornih procesa volje."[1060]

Kao i V. R. Potter i A. Hellegers, Jahr uočava da nova znanstvena otkrića zahtijevaju novu etičku refleksiju. Potaknut najnovijim otkrićima neurofiziologije i psihologije, koja ukazuju na to da postoje usporedni mehanizmi u psihičkom životu čovjeka, životinje i biljke, zagovara proboj nove akademske discipline, koja ujedno treba biti načelo, javni diskurs i osobna vrlina. Obuhvatna psihologija živoga, *bio-psihika* vodi do *bio-etike* – stava čiji je temelj pretpostavka moralne obveze prema svim bićima, a ne samo čovjeku. Kao što smo već iznijeli, revidirani odjek Kantove krilatice, *bio-etički* zahtjev, artikulira se na sljedeći način: *Poštuj svako živo biće prema načelu da je ono svrha u sebi i postupaj s njim, ako je moguće, na taj način!* [1061] Jahr smatra bioetiku osobnim, stručnim i javnim moralnim nastojanjem prema svim oblicima života. Ona je: nova i nužna akademska disciplina (1), nužan moralni stav, uvjerenje i ponašanje (2), prepoznaje i poštuje *bios* u najrazličitijim očitovanjima, kao

---

[1058] Hans-Martin Sass, *European Roots of Bioethics: Frotz Jahr's 1927 Definition and Vision of Bioethics*, rad bjavljen u zborniku *Od nove medicinske etike do integrativne bioetike*, Pergamena/ Hrvatsko bioetičko društvo, Zagreb 2009. str. 22

[1059] Albert Schweitzer (1875.-1965.). Scweitzerova misao koja ni danas ne gubi na aktualnosti jest da nazor o životu mora oblikovati svjetonazor čovjeka i društva, a ne obratno. Dobro je u svojoj biti podržavanje života. Teškoće oko definiranja biti života i dalje ostaju.

[1060] Hans-Martin Sass, *European Roots of Bioethics: Frotz Jahr's 1927 Definition and Vision of Bioethics*, rad bjavljen u zborniku *Od nove medicinske etike do integrativne bioetike*, Pergamena/ Hrvatsko bioetičko društvo, Zagreb 2009. str. 21.

[1061] *Isto*, str. 20.

i interakcija (*sic!*) među živim organizmima u prirodi i kulturi (3), ima legitimnu obvezu djelovanja u javnoj sferi, savjetništvu i obrazovanju (4).

Slično kao i Jonas, u raspravi s Kantom Jahr širi formalni kategorički imperativ u smjeru bavljenja sadržajem: smatra to nužnim posljetkom moralne refleksije nad otkrićima fiziologije i psihologije. Kantovu *svetost moralnog zakona*[1062] (1788.) zamjenjuje *svetošću života* (1927.). Bioetički imperativ ne temelji se na autonomiji volje, koliko na povijesnoj i inoj evidenciji da je suosjećanje iskustveno uspostavljen i dokazan fenomen ljudske duše (Jahr, 1928.). Međutim, suosjećanje spram ostalih oblika života stoji u hijerarhijskom i komplementarnom odnosu spram pripadnika ljudske vrste i Jahr u tome ne vidi sukob;

> "čija je ljubav dovoljno velika da prijeđe granice čovječnosti i vidi svetost u najbjednijem stvorenju, prepoznat će i njegovati svetost u najsiromašnijem i najnižem od svoje ljudske braće, i neće ga svesti na određeni društveni stalež, interesnu skupinu, stranku, ili što drugo."[1063]

Jahr zaključuje, budući da zaštita životinja pozitivno utječe na filantropske zasade u društvu, bioetički imeprativ jača i nadopunjuje moralnu dužnost spram ljudi, u Kantovu smislu. Također, on treba priznati, podržati i njegovati borbu za opstanak među svim oblicima života i prirodnog okoliša – bioraznolikost. Iako je čovjek u prirodnom natjecateljskom, dijalektičkom odnosu spram ostalih bića i međusobno, ta činjenica ne isključuje odgovornost, naglašava Jahr. Kao kasnije kod H. Jonasa, odgovornost je jedna od središnjih kategorija Jahrova bioetičkog promišljanja. Ona je praktično usmjereno razvijanju osobne vrline; kao kršćanski mislilac, Jahr zastupa etiku vrijednosti i vrline.

Bioetički imperativ u Jahra je tripartitan; konstituiraju ga Kantov kategorički imperativ, biblijsko „zlatno pravilo" i motivacija. Jahr dobro uočava da Kantov kategorički imperativ i zlatno pravilo daju samo formalni okvir dobrog djelovanja; u slučaju poštivanja okvira, motivacija može biti potpuno egoistična ili plod ugovora: *Ne čini ti ništa meni, pa neću ni ja tebi*. Utoliko je Jahrov uvid vrlo aktualan u doba novog liberalizma i individualizma, kad bioetika prepoznaje potrebu razvijanja motivacije za odgovorno promišljanje i djelovanje – ono što se danas naziva *bioetičkim senzibilitetom*. Motivacija, prema Jahru, uključuje emocionalnu sastavnicu – suosjećanje i ljubav prema drugom biću. Jahr tumači 5. Božju zapovijed u Schopenhauerovu duhu – pravilo *ne ubij* odnosi se na sve izražaje života. To tumačenje obogaćuje egzegezom novozavjetnih tekstova: u Kristovu

[1062] Kantova je misao: "Moralni je zakon svet. Osoba nije sveta, ali čovječanstvo u svojoj osobi mora biti prepoznato kao sveto. Sve što je stvoreno može, ako netko želi i ima moć nad time, biti upotrebljeno samo kao sredstvo; jedino ljudska osoba i s svako umno biće s njom je svrha u sebi. Ona je subjekt moralnog zakona, koji je svet, temeljen na autonomiji njezine volje." *Isto*, str. 26.
[1063] *Isto*.

diskursu peta zapovijed nema samo doslovno značenje isključenja ubijanja, nego isključuje i lošu riječ ili stav.[1064]

Vrlo zanimljiv dio Jahrove misli je onaj koji razmatra bioetički imperativ kao odgovornost spram vlastita tijela i duše (1934.). 1920-ih i 1930-ih događa se promjena moralne i kulturne paradigme na Zapadu u smjeru popuštanja spona običajnog morala. Pastor Jahr kritički oslovljava *Zeitgeist*; ispunjavanje dužnosti prema sebi ujedno je ispunjavanje dužnosti prema drugima! Prema kršćanskom razumijevanju, svaki je ljudski život svet, samodužnost je očuvati ga. [1065] Kao protestantski pastor, Jahr je bio usmjeren na izgradnju osobnog i javnog morala i vrline. Zbog toga je uočio i odgovornost bioetičara u doprinosu javnoj moralnosti, u današnjem kontekstu – razvijanju bioetičkog senzibiliteta. Odlučno potiče akademske stručnjake da se u promicanju etike služe tada prevladavajućim sredstvima javnog priopćavanja. To predstavlja anticipaciju onoga što se danas naziva javnom raspravom. Jahr je u svome radu utjelovio i jednu od najvažnijih dimenzija bioetike – edukativnu. Kao sudionik u svjetonazorskim previranjima 20-ih i 30-ih godina 20. stoljeća, postaje članom reformnog pokreta u obrazovanju. 1930. objavljuje kontroverzan članak *Die neue Erziehung* u kojem odbacuje indoktrinaciju i prenaglašeni odgojni paternalizam te zagovara interaktivan i neizravan moralni odgoj i razvoj osobne vrline:

> "Nemojte poučavati nepopustljivu subjektivnu etiku. Strogo izbjegavajte zakrivanje predmnijevanih mišljenja pod velom takozvane objektivnosti i zlorabeći takozvanu interaktivnu nastavu (*Arbeitsunterricht*). Metodologijski nije dopušteno tek predstaviti činjenice kojima smo skloni i potisnuti ili odbaciti činjenice kojima nismo skloni ili ih samovoljno preokrenuti. (…) Različiti stavovi i uvjerenja, uključujući njihove dobrobiti i pogreške, moraju biti ravnopravno predstavljeni, i to bez tendencije. (…) Predstaviti osobno mišljenje uvijek treba bez obvezivanja ostalih; također, ne bi se smjelo zaboraviti izreći i nedostatke vlastitog uvjerenja."[1066]

Ova su načela danas bore za svoje mjesto u kurikulu; utkana su u temelje filozofije s djecom i trebaju činiti okvir razreda kao istraživačke zajednice.

[1064] *Isto*, str. 25.
[1065] Prema Jahru, tijelo nije moralno neutralna, od duha odvojena kategorija. V. *isto*.
[1066] *Isto*, str. 27.

VII.22 Integrativna bioetika i pluriperspektivizam u obrazovanju

Bioetika je više od interdiscipline ili transdiscipline; radi se o kompleksnom prostoru u kojem se kritičko, skrbno i vrijednosno mišljenje susreću i harmoniziraju u jedno. Kao što smo već napomenuli, Ante Čović u članku *Novi putovi medicinske etike*[1067] oslikava povijest bioetike kao smjenu dviju metodoloških potki: od principalizma do pluralizma, i dalje, do pluriperspektivizma. Beauchamp i Childress, pioniri bioetike, razvili su četiri principa: *princip poštivanja autonomije, princip neškodljivosti, princip dobrobiti i princip pravednosti.*[1068]

Međutim, principalizam je brzo izazvao kritiku zbog svoje deduktivističke pozicije: opći zdrav razum, u kojem je Beauchamp utemeljio četiri principa, pokazuje slabosti pri ozbiljnom teorijskom istraživanju i pokušaju osiguranja obvezujućih smjernica za medicinsku praksu. Odatle razvoj novih induktivnih pristupa poput kazuistike ili etike skrbi, koji su otvorili put pluralizmu. Ovakav razvoj bioetičkog promišljanja može, međutim, voditi k relativizmu – ako svaki pojedini medicinski slučaj sadrži specifične principe za svoje vlastito rješavanje, postoje li onda opći (bio)etički principi? Ako je dobro u potpunosti ovisno o pristupu što ga uvjetuje pojedina kultura, koji doprinos filozofsko istraživanje može donijeti medicinskoj praksi? Ovim smo se pitanjem pozabavili u prethodnim poglavljima pa ga ovdje samo naznačujemo.

Pojavljuje se i drugi problem: bioetika može lako biti svedena na puko akademsku raspravu, bez snage da utječe na donošenje odluka pri postupanju sa živim. U tom slučaju, *bios* postaje meta različitih interesnih skupina bez sigurnog zaleđa koje će podupirati njegovo pravo. Krug se zatvara; ekonomski i medijski lobiji, u najboljem slučaju *većina* – a ne povjerenstvo predvođeno mudracima – odlučuju o tome tko će živjeti, a tko umrijeti.[1069] Čović, autor termina *pluriperspektivizam* objašnjava da bioetika, više nego interdisciplinarna i transdisciplinarna, treba biti *integrativna*. Kako smo već iznijeli, to znači da različite perspektive promatranja problema – prirodoznanstvena, medicinsko-klinička, filozofska, pravna, teološka, civilna, itd. – trebaju stupiti u plodan dijalog i, međusobno se korigirajući, doprinijeti rješenju složenih problema. To je stvarno moguće postići jedino razvijanjem bioetičkog senzibiliteta – stvaranjem osjetljivosti za bioetička pitanja u javnosti. A te si ciljeve upravo postavlja razred transformiran u filozofsko-istraživačku zajednicu – gdje mladi

[1067] Ante Čović, *Etika i Bioetika*, str. 16-35.
[1068] Usp. Beauchamp, T.L. Childress, J.F.: *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, 1994.

[1069]Usp. Velimir Valjan, *Teškoće oko definicije i sadržaja bioetike*, str. 11. (u zborniku *Integrativna bioetika i izazovi suvremene civilizacije*, Bioetičko društvo u BIH, Sarajevo, 2007.

sugovornici, dobrom dijalektikom, obogaćuju svoje vlastite perspektive u promatranju kompleksnih problema.

Čović inzistira na stavu da je istina monistička. Međutim, ona je istovremeno pluriperspektivna – multidimenzionalna, baš kao što je M. Lipman opisao prirodu mišljenja. Tako bioetički okvir obuhvaća mnoštvo diskursā: medicinski etiku, „primijenjenu"etiku, okolišnu etiku, globalnu etiku, teoriju ljudskih prava…U filozofiranju s djecom o temama koje ulaze u ta područja, neodjeljivo je kritičko, kreativno i skrbno mišljenje.

Presudnu ulogu senzibiliteta za razvoj moralnosti naglasila je dr. Ute Kruse-Ebeling na simpoziju *9. lošinjski dani bioetike*: ekološki odgoj u školama nije pokazao znatniji učinak na ponašanje djece. Istraživanja u njemačkim urbanim sredinama pokazuju da djeca, budući da nisu u većem kontaktu sa živom prirodom, nego je doživljavaju preko medijske simulacije, nemaju razvijen senzibilitet prema živoj prirodi; ne vide i ne dotiču životinje i biljke, ne znaju im imena. Racionalna spoznaja da bi biosustav *trebalo* štititi, stečena u školi, ne mijenja njihove praktične navike, budući da nema poticaja emocijama;

> "Studije pokazuju da djeca sve rjeđe dolaze u kontakt s prirodom; provode mnogo vremena u zatvorenom prostoru (oko 70 sati tjedno); djeca se sve rjeđe igraju po šumama, u blatu, viđaju prave nepripitomljene životinje kao što su lisice, zečevi, srne, itd. … love prave kukce, crve ili leptire. Što više vremena provode pred ekranom, to se manje zanimaju za „pravu" prirodu. Studije u području ekološkog obrazovanja (*environmental education*) pokazuju značajnu korelaciju između intenziteta istinskog, osjetilnog kontakta s prirodom i uspjeha ekološkog obrazovanja: teoretsko obrazovanje o prirodi, te uzrocima i učincima ekoloških problema ne vodi do značajnijih promjena u svakodnevnom odnosu prema okolišu kod djece i odraslih." [1070]

To, čini se, potvrđuje Fukuyaminu tezu o otuđenju posthumane svijesti i Baudrillardovu tezu o hiperrealnosti – svijetu simulakruma u kojem suvremena svijet živi, gubeći pojam o stvarnoj zbilji. Također, to potvrđuje Lipmanovu tezu o nužnosti istodobnom djelovanju svih dimenzija mišljenja.

[1070] Ute Kruse-Ebeling, *Tehnika, uništavanje prirode i otuđenje od prirode u bioetičkoj perspektivi*, 9. lošinjski dani bioetike, svibanj 2010.

VII.23 Suradničko mišljenje (*collaborative thinking*); dijalog

Četvrta dimenzija mišljenja višeg reda upućuje na kolektivnu dimenziju misaonog procesa. Eugenio Echeverria i Patricia Hannam, dugogodišnji praktičari na polju filozofije s djecom i mladima, pišu:

> "Pritisak vršnjakā obično je viđen kao negativan vid adolescentskog razdoblja života i rada s adolescentima. Literatura govori o „podlijeganju" vršnjačkom pritisku. Međutim, u filozofsko-istraživačkoj zajednici pritisak vršnjakā može djelovati kao pozitivna snaga koja osigurava dosljednost u govorenju i činjenju." [1071]

Otkrivanje pretpostavki koje leže u tuđim iskazima, izmjenjivanje argumenata i protuargumenata, pružanje izazova u istraživanju tuđeg *svijeta života*, stvaranje zaključaka na tuđim premisama, podvrgavanje tuđih misaonih oblika provjeri s obzirom na kriterije, istraživanje različitih alternativa (osobito u multikulturalnom kontekstu), sagledavanje različitih perspektiva mogu pružiti pravo iskustvo integrativnom mišljenja i idu ukorak s idejom pluriperspektivizma.

VII.24 Pretpostavke istraživačke zajednice

Filozofija s djecom nije nastava u tradicionalnom smislu riječi. Nije ni savjetovanje ili psihoterapija, iako filozofski dijalog može imati terapijski učinak. Nije ni zabava, iako je dokazano da se sadržaji uspješno uče ako su zabavni i ako prema njima postoji emocionalni stav; *cilj* je drukčiji.[1072]

Filozofska istraživačka zajednica (*community of philosophical inquiry*) oblik je u kojem je M. Lipman 1960-ih godina zamislio filozofiju za djecu. Radi se o pedagoškom modelu koji, premda mu je temelj uvijek poučavanje misaonih vještina, postoji kao mnoštvo programa i lokalnih modela koji su razvijeni diljem svijeta. Istraživačka je zajednica ipak mnogo više od toga; ona je demokratsko društvo u malom.

Djeca u pripovijetkama koje potpisuje M. Lipman stavljena su u idealnu pedagošku situaciju. Primjerice u "Pixie", u živoj su interakciji s vršnjacima i neprestano dospijevaju u situacije koje pred njih stavljaju filozofske probleme – rješavaju ih u skupini, pri čemu svaki član daje svoj obol;

> "Dobro – rekla je Izabela. – Kako stoji s ovim; krilo stoji u istom odnosu prema ptici, kao peraja prema ribi!
>
> Jenny reče: Daj da ja pokušam! Drška stoji u istom odnosu prema šalici, kao kvaka prema vratima.

[1071] Patricia Hannam & Eugenio Echeverria: *Philosophy with Teenagers*, str. 18.
[1072] Didaktički priručnici biblioteke *Educa* odreda se pozivaju na studije koje pokazuju da je za uspješnost učenja nužan snažan emocionalni stav prema onome što se uči. V. Eric Jensen, *Supernastava*, Educa, Zagreb 2003.

- Žarulja se odnosi prema svjetlu – objasni Milan – kao vatra prema toplini.

Tada Nils upita: Ne razumijem… gdje je tu odnos?"[1073]

Lipman naglašava da svekoliko istraživanje ima bitno socijalnu i komunitarnu dimenziju, što ne znači da su sve zajednice istraživačke. Sukladno tome, nije svaka istraživačka zajednica nužno filozofska – ona može biti i znanstvena. Iz toga proizlazi: "Sve je istraživanja općenito socijalno i komunalno po prirodi jer počiva na temelju jezika, znanstvenih postupaka, simboličkih sustava, mjerenja, itd."[1074] Prema pragmatističkom viđenju, spona koja drži zajednicu na okupu je praksa, no to nije nužno uvijek praksa kritike i samokritike. Filozofija zahtijeva upravo potonju praksu. George H. Mead, pomalo pretjerano, smatra da se *dijete ne socijalizira učeći. Ono već mora biti društveno kako bi učilo*.[1075] Uloga učitelja trebala bi biti medijacijska, a ne dominacijska. Prema Deweyju, učenje treba biti izmjena iskustva koje podliježe interpretaciji svih članova zajednice. Istraživanje se događa u situacijama – u kontekstualnim cjelinama ili poljima. Dewey naglašava da situacija ima relevantne i irelevantne kvalitete s obzirom na istraživanje. Relevantne su one situacijske kvalitete koje su jedinstvene i neponovljive – Gestalt značajke. Istraživanje u zajednici, dakle, uvijek ima situacijski karakter pa ga Lipman naziva *situacijskim istraživanjem*.

Važna je značajka istraživačke zajednice što je njezin rad svrhovit, potpuno usmjeren na ishod. Počinje suočavanjem s problemom, aktivira se postavljanjem pitanja i usmjeren je na rješenje ili prosudbu. Usmjerenje kojim se kreće rad sokratovsko je načelo: *složili smo se da ćemo slijediti raspravu, kamo nas god odvede*.[1076] Njezin se proces bitno razlikuje od razgovora, debate ili puke diskusije – bitno je dijaloškog karaktera što znači da ima strukturu koju konstituiraju logički kriteriji. U razgovoru je naglasak na osobnoj afirmaciji, dok je logika slabije naglašena; u dijalogu je obratno. Veoma je važno, prema Justusu Buchleru, ne poistovjećivati ishod dijaloga sa zaključkom pitanja o kojem se raspravlja;

> "učenici možda nemaju prava očekivati konačne odgovore, ali zasigurno imaju pravo očekivati neku vrstu intelektualnog pomaka i osjećaj da se nešto razložilo."[1077]

M. Lipman svjedoči da su djeca vrlo rijetko nezadovoljna ishodom filozofskog dijaloga, čak i ako je ishod skromna distinkcija, jer prepoznaju da su prije dijaloga razumjela manje;

[1073] Matthew Lipman, *Das geheimnisvolle Wesen,* Akademia Verlag – Sankt Augustin, 2007., str. 57.
[1074] *Isto*, str. 83
[1075] Citirano u: *isto*, str. 84.
[1076] Citirano u Matthew Lipman. *Thinking in Education*, str. 83.
[1077] *Isto*, str. 86.

> "Djeca, za razliku od odraslih, ne inzistiraju na odgovorima i zaključcima. Radije traže neku vrstu preobrazbe koju filozofija priskrbljuje – ne dati nov odgovor na staro pitanje, nego preobraziti sva pitanja."[1078]

Bit filozofskog pogleda je očuđenje stvari; promatrati je na potpuno nov način. Čini se da u istraživačkoj zajednici postoji napetost između osobnog i logičkog, koje nadilazi osobno. U razgovoru postoji reciprocitet, ali nije važno kretanje prema točno određenom cilju. Sadržaj se razgovora pomiče, ali razgovor se „ne pomiče". U dijalogu je, međutim, potrebna stanovita neravnoteža kako bi se učinio korak naprijed. Dijalog se dijalektički kreće naprijed; svaki argument zahtijeva protuargument koji nastavlja daljnje kretanje. Dok je razgovor puka izmjena obavijesti, misli ili osjećaja, dijalog je *obostrano, zajedničko istraživanje*. Razgovor se odvija sudionički (*cooperatively*), a dijalog suradnički (*collaboratively*). Neki autori čak – pretjerano – tvrde kako razgovoru, za razliku od dijaloga, nedostaje bilo kakva krajnja svrha.[1079] Prolaziti kroz takvo interpersonalno iskustvo da se drugoga potiče na mišljenje, to je istinska komunikacija, kad je pojedinac izvrgnut provokaciji da neovisno misli.[1080]

Ipak, dijalog izrasta iz razgovora i slijedi njegovu fizičku strukturu. Lipman upozorava da se vizija dijaloga kao veoma svrhovitog razgovora, usmjerenog na uvjeravanje, može krivo svesti na retoriku. Dijalog, prema ovakvom gledištu, leži između dviju krajnosti: opuštene igre i manipulativnog uvjeravanja – on je *oblik istraživanja*.[1081] Martin Buber smatra dijalog

> "razgovorom u kojem svaki sudionik doista ima na umu drugoga ili druge u njihovom posebnom bitku, i obraća im se s namjerom uspostavljanja živog odnosa između sebe i njega."[1082]

Monolog, međutim, služi sam sebi. Debata svodi sudionike na stajališta, dok se gubi iz vida njihova osobnost. Razgovor kao svrhu ima ostaviti dojam na drugoga. Ovakvo je stajalište komplementarno teoriji sokratovskog dijaloga u filozofiranju s djecom. Lipman naglašava da je vrlo važna sastavnica istraživačke zajednice učenje iz tuđeg iskustva. Ide dovoljno daleko da tvrdi kako je *često stupanj u kojem učenici vjeruju da mogu učiti iz iskustava jedni drugih obrnuto proporcionalan stupnju u kojem vjeruju da mogu učiti iz učiteljeva iskustva*.[1083] Uloga facilitatora filozofskog dijaloga zapravo je *prevoditeljska*; on treba prevesti kulturne i društvene kodove na jezik istraživačke zajednice.

[1078] *Isto*, str. 86-87, parafraza eseja G. Rylea „Hume", 1971.
[1079] Stav teoretičarke Ruth L. Saw; citirano u Matthew Lipman, *Thinking in Education*, str. 89. Na tragu je stajališta i Davida Bohma.
[1080] *Isto*.
[1081] Matthew Lipman, *Thinking in Education*, str. 91.
[1082] Citirano u: *isto*, str. 91.
[1083] *Isto*, str. 94

Da bi otpočeo proces istraživanja, nužna je metodička sumnja; osjećaj izmicanja smještenosti i uhljebljenosti u svijet. Doživljaj problematičnosti situacije koja se ne može razriješiti dosad poznatim sredstvima. Istraživanje je u svojoj biti proces – ovisno o epistemološkoj perspektivi – potrage za istinom ili borbe za značenje.[1084]

Lipman kao smjernice predlaže petnaest značajki istraživačke zajednice:

Uključivost (*inclusiveness*). Zajednica je ponekad heterogena s obzirom na socio-kulturnu pozadinu sudionika; svi su uključeni u rad.

Sudioništvo. Svatko je pozvan aktivno sudjelovati istupom, ali na to nije siljen.

Zajedničko spoznavanje ili distributivno mišljenje (*shared cognition*). U istraživačkoj zajednici sudionici nastavljaju i nadopunjavaju umne operacije jedni drugih.

Odnos *licem u lice*. Za uspjeh istraživanja poželjan je takav prostorni raspored sudionika da vide lica jedni drugih. Praćenje mimičkih pokreta lica pomaže interpretaciji mišljenja osobe.

Potraga za značenjem. Djeca posjeduju određenu „glad“ za značenjem i žele ga istražiti. Važno je postavljati tzv. susljedna pitanja koja služe pojašnjenju; *Što misliš pod tim?*

Osjećaj društvene solidarnosti. Prijateljstvo među djecom ne mora biti prijetnja autoritetu facilitatora.

Promišljanje. Alternativna teorijska rješenja ispituju se, uz potkrjepu argumenta. Za razliku od debatnog rada, traži se osobno pristajanje uz predloženi argument.

Nepristranost. Istraživanje se odvija u otvorenom, samokritičkom i kontekstualističkom okružju.

Modeliranje. Fikcijski vršnjaci iz filozofsko-didaktičke literature služe kao model djeci u istraživačkoj zajednici.

Neovisno mišljenje. Ne treba dopustiti ugnježđenje konformizma.

Preispitivanje kao postupak. Tijekom istraživanja u pitanje se dovode tuđe tvrdnje, ali pritom se zahtijeva tolerancija i empatija.

[1084] *Isto*, str. 95.

Promišljenost (*reasonableness*). Metodologija istraživanja zahtijeva racionalnost u postupku, epistemičko opravdanje i logičku konzistentnost.

Dubinsko čitanje teksta. Svaki susret počinje stimulom koji je najčešće tekst. Uloga mu je razbiti početnu samorazumljivost stvari te isprovocirati čuđenje i metodičku sumnju. Nakon dubinskog čitanja teksta, sudionici dojmove artikuliraju u pitanja te se potom demokratski izabiru pitanja na kojima će se istraživati. Treba izbjegavati uobičajenu dihotomiju; točan/ netočan odgovor. Dvosmislenost je dobrodošla kao poticaj na istraživanje.

Propitivanje. Ima središnju ulogu; ustanoviti i legitimirati sumnju te pozvati na kritičku provjeru.

Rasprava. Nakon izbora pitanja, zajednica se obično obraća osobi koja je pitanje postavila. Zahtjeva se obrazloženje i vrednovanje pitanja. Nakon odgovora, ostali se članovi skupine pridružuju slaganjem ili neslaganjem s rečenim – već se razvila diskusija. Lipman navodi kako su djeca sposobnija nego odrasli upamtiti tuđe replike i kontrolirati nekoliko argumentacijsko-tematskih niti istraživanja odjednom.[1085] Nema bolje metode za jačanje svih misaonih vještina od rasprave.

Ono što čini istraživačku zajednicu filozofskom nije samo metoda, nego i teme; pitanja na koja odgovor nije očit, pitanja koja istražuju pojmove koji leže u temeljima svih znanosti. P. Hannam i E. Echeverria imenuju još nekolicinu bitnih uvjeta dobrog funkcioniranja istraživačke zajednice: sigurno okružje, sloboda izražavanja neslaganja, suradničko nastojanje, praksa i razvoj misaonih vještina, teme rasprava koje su temeljene na interesima sudionika, razumijevanje znanje kao razvojnog procesa. Prema pragmatističkoj postavci, znanje nije otkrivano, nego je *su-konstruirano*, s čime se nije uvijek moguće složiti.[1086]

Kao zaključak poglavlja, Lipmanovim je razmišljanjima moguće pridružiti edukološku smjernicu F. Jahra, europskog pionira u bioetici:

> "Umjesto tendenciozne manipulacije stavovima, učenicima bi morala biti dana mogućnost da razviju svoje vlastite stavove i uvjerenja, dajući im za svako posebno objektivan materijal, kako bi kasnije mogli razviti vlastita uvjerenja i stavove."[1087]

[1085] Matthew Lipman, *Thinking in Education*, str. 100.
[1086] Patricia Hannam, Eugenio Echeverria, *Philosophy with Teenagers*, str. 6
[1087] Hans-Martin Sass, *European Roots of Bioethics: Frotz Jahr's 1927 Definition and Vision of Bioethics*, rad bjavljen u zborniku *Od nove medicinske etike do integrativne bioetike*, Pergamena/ Hrvatsko bioetičko društvo, Zagreb 2009. str. 27.

VII.25 Ciljevi i metodologija filozofije s djecom i mladima

Misao koja se provlači kroz temeljni hrvatski metodički priručnik za nastavnike filozofije Josipa Marinkovića iz 1983.[1088] jest da filozofija svojom metodom nudi metodičko oruđe poučavanju svakog tematskog polja. Filozofijski se sadržaji mogu poučavati dogmatično, indoktrinacijski, pri čemu se iznevjerava bit filozofije kao kritičko-propitujućeg diskursa – dok se nekom drugom predmetnom području – logici, matematici, fizici, povijesti umjetnosti, književnosti, teoriji glazbe – može pristupiti na filozofijski način. Ključan je, dakle, pristup, a ne predmet.

Dok je ponegdje filozofija za djecu uvedena kao samostalan predmet[1089], većinom se *zajednica filozofskog istraživanja* uvodi kao *metoda* u transkurikularne programe. UNESCO je 2006., na poticaj Turske, objavio dokument pod nazivom *Intersektoralna strategija za filozofiju*. Plod je to dviju godina rada s velikim brojem stručnih institucija i udruga. Radi se o planskom projektu koji treba funkcionirati u svim trima UNESCO-vim sektorima; obrazovanju, znanosti i kulturi. Dokument ustanovljuje tri razine na kojima se filozofija treba očitovati u svim zemljama;

> "promicati dijalog i filozofijsku analizu suvremenih problema, potaknuti poučavanje filozofije na sveučilišnoj i srednjoškolskoj razini (ne spominje se osnovnoškolska razina!, op. M. K.) i promicati i širiti filozofsko znanje kako bi se osiguralo da filozofija svima bude dostupna."[1090]

Cilj je učiniti mogućim da filozofija *doprinese oplemenjenju i obnovi analize svjetskih problema i tekućih promjena u svim društvima*. Filozofija je pritom određena kao *istinsko vršenje slobode (true exercise of freedom) i škola slobode (school of freedom)*. Tekst također ističe da UNESCO razumije filozofiju u širokom smislu, kao *zahvaćanje univerzalnih problema ljudskog života i egzistencije i usađivanje neovisnog mišljenja u pojedince. Filozofija je u srcu ljudskog znanja*.[1091] Dok Lipman zagovara obrazovanje kao *laboratorij racionalnosti,* UNESCO u dotičnom dokumentu tvrdi kako *filozofija treba biti laboratorij ideja.* Filozofija se pritom pojavljuje u instrumentalnoj ulozi, kao diskurs koji treba osigurati „intelektualnu opremu" koja treba doprinijeti ostvarenju UNESCO-vih ciljeva: prvenstveno, uspostavi i očuvanju mira. Ona je *facilitator i katalizator dijaloga između civilizacija,* koji treba poslužiti za njihovo bolje međusobno razumijevanje, što opet rađa solidarnošću. Jer, navodi se, ključni pojmovi oko kojih UNESCO gradi svoju djelatnost filozofijske su prirode: pravda, dostojanstvo i sloboda. Temeljna je pretpostavka ovakvog projekta da filozofija može i treba pomoći suočavanju sa svjetskim problemima. Također, ona treba djelovati *onkraj*

[1088] Josip Marinković, *Metodika nastave filozofije*, Školska knjiga, Zagreb, 1983.
[1089] U šest zemalja svijeta ona je obvezan predmet, primjerice u Norveškoj i Australiji.
[1090] P. Hannam & E. Echeverria, *Philosophy with Teenagers*, str. 65.
[1091] http://unesdoc.unesco.org/images/0014/ , str. 6.

tradicionalne akademske sfere (*sic*!) te aktivno sudjelovati u rješavanju gorućih pitanja. Svi napori UNESC-a kao međunarodne organizacije usmjereni su na stvaranje spone između filozofskog istraživanja i djelovanja, stvaranje uvjeta za veći praktični utjecaj mislilaca, stvaranje interregionalnih mrežā i virtualnih filozofskih knjižnica i foruma. Poučavanje filozofije treba se odvijati u svakom kutku planeta jer *poučavanje filozofije doprinosi razvoju slobodnih građana*.[1092] Poznavanje filozofije građanima bi trebalo namaknuti s*lobodu misli, slobodu od dogmi i nepropitane „mudrosti"*. Važno je istaknuti da se među ciljevima projekta nalazi i proširenje istraživanja na UNESCO-vim prioritetnim temama – *bioetici, obrazovanju za sve i društvu znanja.*[1093]Dokument koji stupa ukorak s ovim, *Deklaracija filozofije* donesena u Parizu 1995. godine, također zagovara demokratizaciju bavljenja filozofijom širom svijeta, izražavajući želju da javnost, a ne samo stručne ustanove, ima pristup k njoj. U ovim se dokumentima, međutim, pojavljuje nekolicina pretpostavki koje nipošto nisu samorazumljive. Prvo, interes UNESCA za filozofiju ograničen je na njezin pragmatično-utilitarni vid; ona se potiče kao sredstvo koje treba ostvariti civilne i političke ciljeve. Nigdje se ne spominje intrinzična vrijednost filozofije kao autentičnog načina suočavanja tubitka sa cjelinom zbilje. Drugo, ako se traži sprega između filozofskog istraživanja i političke prakse, previđa se da u suvremenoj filozofiji ne postoji konsenzus o mnogim (politički) važnim pitanjima. Treće, nije razvidno da postoji jednoznačna veza između institucionalizacije filozofije i demokratskog društva sastavljenog od pojedinaca koji slobodno i neovisno misle. O tome će biti više govora u narednim poglavljima.

Važno je, međutim, istaknuti da metodologija filozofije s djecom i mladima (iako filozofija za djecu nije izrijekom spomenuta u UNESCOVOM dokumentu iz 2006.godine) sebi postavlja iste ciljeve kao i spomenute međunarodne strategije. Ta se metodologija konstituira na pretpostavci da su – suprotno „piagetovskoj herezi" – djeca kadra postavljati filozofska pitanja i da to često čine, već u predškolskoj dobi. Američki filozof Gareth Matthews nudi niz primjera iz razgovora s djecom i slušanja njihove komunikacije s drugima:

> "Ian (6) na svoju je žalost otkrio da je troje djece prijatelja njegovih roditelja zaposjelo televizor, zbog čega nije mogao gledati svoju omiljenu emisiju. – Mama – pitao je nezadovoljan – zašto je bolje da troje djece bude sebično, nego jedno dijete?"[1094]

Većina autora koji se bave ovim područjem na sličan način definiraju filozofsko pitanje, kroz tri važne odrednice: ono je prijeporno te ne postoji jednoznačan odgovor na nj (1), do odgovora nije lako doći

[1092] http://unesdoc.unesco.org/images/0014/, str. 12.
[1093] *Isto*, str. 7.
[1094] Gareth Matthews, *Dialogues with Children*, Harvard 1984., str. 92-93.

te neslaganje potiče dijaloško kretanje koje doprinosi boljem razumijevanju pitanja (2) i ono je relevantno za čovjeka kao takvog, neovisno o kulturno-civilizacijskim razlikama.(3)[1095]

Postavljanje filozofskog pitanja stoji u srcu metodike filozofije s djecom kao opće filozofske didaktike. Tijek jednog susreta obično ima peteročlanu strukturu; stimul, oblikovanje pitanja, odabir pitanja, dijaloška rasprava i procjena rezultata.

Stimul je didaktički preložak sličan motivacijskom koraku koji se u metodici nastave filozofije naziva *skandalón*; iskustvo koje treba potaknuti čuđenje i stvoriti klimu za postavljanje relevantnog pitanja. Najčešće je to kraći narativni tekst čiji su likovi djeca, vršnjaci sudionika skupine, dospijevaju u veoma moguće, svakodnevne situacije koje provociraju promišljanje. Tekst mora biti dinamičan, zanimljiv i uzbudljiv. Fabularna struktura animira dječju znatiželju i potiče uživljavanje u priču. Filozofijski didaktičari (primjerice, P. Hannam) preporučuju da djeca sjede u krugu, što ističe jednakost, te da se čita naglas. Umijeće slušanja i dubinskog razumijevanja teksta temeljne su vještine koje se pritom razvijaju. P. Hannam naglašava kako je osobito važno da djeca ili mladi vide jedni drugima lica – mimika lica vrlo je važna za interpretaciju izrečenoga, mišljenoga i osjećanog. Međutim, stimul ne mora nužno biti tekst. Primjerice, veoma zanimljiv i poticajan međunarodni projekt *Ecodialogo* iz 2001., provođen u Austriji, Španjolskoj i Portugalu, očitovao je bogatstvo metoda u osmišljavanju stimula. Filozofiranje s djecom provodilo se unutar modula ekološkog odgoja. Manuela Gómez i Irene de Puig ponudile su ekološke teme koristeći likovna umjetnička djela kao stimul, Daniela Camhy i Melanie Untermoser koristile su kao stimul kratke priče M. Lipmana *Kio i Gus*, dok je Maria Figueroa-Rego koristila glazbu kao stimul. U detaljnom opisu projekta ima primjera vrlo zanimljivih stimula: *opiši kako se osjećaš kad dotakneš pojedinu tvar (jastuk, lišće, kožu, krzno, vodu…)* ili nuđenje djeci velikog pladnja na kojem su razni premeti iz prirode (kamen, školjka, biljka…); svako djete treba odabrati jedan i obrazložiti zašto je baš to odabralo.[1096] Naravno, stimul može biti i izvadak iz tiska ili multimedijalni sadržaj – dio radijske emisije, isječak filma, reklama ili glazbeni video. Takvi su stimuli osobito pogodni za bioetičke teme. Predlažemo korištenje metoda kojima se služi dramska pedagogija kao stimul (metode kazališta improvizacije, forum-kazališta i fizičkog teatra) o čemu će biti više riječi u jednom od narednih potpoglavlja.

Oblikovanje pitanja. Nakon što je stimul predstavljen, djecu se poziva da izreknu svoje dojmove i istaknu što ih se najviše dotaknulo. Potom ih se poziva da formuliraju pitanja koja im se nàdaju. Sva se pitanja zapisuju na ploču ili poster.

[1095] Tako P. Hannam i E. Echeverria, *Philosophy with Teenagers*, str. 142.
[1096] V. *Ecodialogo. Philosophischer Dialog im Umweltbildung*, Birona 2001.

Odabir pitanja. Nakon toga slijedi demokratski odabir nekolicine pitanja o kojima će se razgovarati. Ne odabire ih facilitator, nego većina skupine glasovanjem ili član(ovi) istraživačke zajednice koji još nisu došli do izražaja. U nekim slučajevima, odabiru se pitanja koja po čestoći prevagnu pred drugima. Ta mi se metoda ne čini ispravnom jer čestoća pitanja ne mora jamčiti kvalitetu; možda je bolje postaviti kriterij ovako: Koja su pitanja najbolja i najvažnija? Koja nas pitanja najviše zanimaju? Zašto?

Dijaloška rasprava. Facilitator nadzire poštivanje komunikacijskih pravila o međusobnom slušanju i uvažavanju. Svakoga se potiče na sudjelovanje u dijalogu, ali se nikoga ne prisiljava na nj. Facilitator potpitanjima osigurava poštivanje kriterija filozofskog dijaloga; zahtjeva se jasnoća, preciznost, potkrjepa, logička konzistentnost, koherentnost argumentacije, dobri primjeri i dr.: *Što misliš pod time? Možeš li malo bolje objasniti? Možeš li navesti primjer? Možeš li navesti primjer? Kada rečeno ne vrijedi? Što misliš o ovome što je S. upravo rekla? Na temelju čega to zaključuješ? Zamislimo sljedeću situaciju: kad bi bilo….* Ukoliko se odluta od teme istraživanja, facilitator usmjerava razgovor u pravom smjeru.

Procjena rezultata. Ishod sokratovskog dijaloga nisu konačna rješenja, nego produbljivanje i razjašnjavanje pitanja i osnovnih pojmova. Važan je ishod, naravno, i samospoznaja. Sudionike istraživačke zajednice poziva se da se osvrnu na proces istraživanja; trebaju usporediti stupanj razumijevanja teme prije početka i na kraju istraživanja.

VII. 26 Analogija i suodnos: filozofija s djecom i dramska pedagogija

Iako se metodikom i predmetom bitno razlikuje od filozofije s djecom, korištenje dramskih tehnika u odgoju ima mnogo zajedničkih ciljeva s njome; pospješivanje kognitivnog razvoja, razvoj kritičkog mišljenja, stvaranje kulture emocija, razvijanje kreativnog i inovativnog mišljenja, oslobađanje za uspješnu komunikaciju, prihvaćanje Drugog, interkulturno razumijevanje, prevencija nasilja, anticipacija moralne dileme, demokratsko funkcioniranje skupine, itd.

2006. godine UNESCO na *Svjetskoj konferenciji o umjetničkom odgoju* donosi *Smjernice za umjetnički odgoj*[1097] u kojima navodi četiri važna cilja koja takav odgoj ima u obrazovanju: zagovaranje općeljudskog prava na odgoj i sudjelovanje u kulturi (1), razvitak individualnih sposobnosti (2), poboljšanje kvalitete odgoja (3) i promicanje kulturne raznolikosti (4). Iako su ciljevi

[1097] Lisabon, 6.-9. ožujka 2006.

izrečeni vrlo općenito, temelje se na uvidima stručnjaka kao što je prof. Antonio Damasio, koji ističe da raskorak između racionalnih i emocionalnih spoznajnih procesa rađa

> "propadanjem moralnog ponašanja u modernom društvu. Emocionalna spoznaja sastavnim je dijelom u procesu donošenja odluka i djeluje kao zajednički vektor akcija i ideja koje oblikuju stavove i prosudbe. Bez emocionalnog sudjelovanja bilo koja akcija, ideja ili odluka bila bi zasnovana na sasvim racionalnim pretpostavkama."[1098]

Dokument također tvrdi da *društva 21. stoljeća sve više traže kreativnu, fleksibilnu, prilagodljivu i inovativnu radnu snagu, pa se obrazovni sustavi trebaju prilagoditi ovim promjenjivim uvjetima. Umjetnički odgoj pruža učenicima te vještine*.[1099] Poziva se i na istraživanja prema kojima umjetnički odgoj razvija u pojedincu smisao za stvaralaštvo i inicijativu, imaginaciju, moralni kompas te sposobnost kritičkog mišljenja.[1100] Creda ovog dokumenta i uvidi na kojima se temelji u mnogome se preklapaju s onima filozofije za djecu. Tu se, međutim, pojavljuje napetost i problem na koji ćemo ukratko ukazati.

Dramska pedagogija disciplina je čija sudbina u Europi i svijetu progovara o situaciji u kojoj se obrazovanje na Zapadu nalazi početkom 21. stoljeća. 4. rujna 2010. godine, na godišnjem saboru Hrvatskog centra za dramski odgoj predsjednik Centra[1101] izvijestio je članove da je dramska pedagogija u Hrvatskoj – sukladno reformama vezanim uz proces pristupanja Europskoj uniji – konačno dobila priznat položaj, naime, u srpnju je postala dijelom nacionalnog kurikula u okviru *umjetničkog odgoja*. Istodobno, međutim, u skandinavskim zemljama čiji se obrazovni sustavi smatraju najuspješnijima, ona je izgubila status kakav je imala prije desetak godina. Dok su tada interes za dramsku pedagogiju i njezino vrednovanje bili iznimno visoki, u sadašnjim se kurikulima dramska pedagogija gubi. Na upit zašto je tako, Vladimir Krušić odgovara: dramska pedagogija ne ubraja se u ekonomski isplative programe. Pritom naglašava kako je sudbina svih vrsta odgoja kroz umjetnost i za umjetnost prilično proturječna: s jedne strane, službena retorika svake zemlje ističe umjetnost i stvaralaštvo kao neporecive vrijednosti zajednice, a s druge strane

> "pretvaranje tih vrijednosti u tržišne proizvode posvuda uzima toliko maha da se sve veći broj umjetnika, pedagoga i filozofa pita živimo li još uvijek u svijetu u čijem je središtu čovjek kao cjelovito

[1098] *Smjernice za umjetnički odgoj*, str. 4. Citirano na http://www.hcdo.hr/wp-content/uploads/2009/09/. Pristup 20. kolovoza 2018.
[1099] *Isto*.
[1100] *Isto*, str. 3.
[1101] Tada je to bio Vladimir Krušić.

umno, stvaralačko i kulturno biće ili u svijetu u kojem se na nj računa tek kao na potrošača ili kao na proizvod jednako tako izložen tržištu i prodaji."[1102]

Predlažemo integriranje njezinih metoda u filozofsku didaktiku. Dr. Larissa Retyunskikh iz Moskve nudi veoma zanimljive interaktivne stimule za filozofiju s djecom koje se služe dramskih metodama, primjerice; *Zatvorite oči. Čujete li glas svoje savjesti? Kako se ona glasa? Ispustite njezin glas!*[1103] Metode dramske pedagogije mogu poslužiti kao izvrstan stimul filozofiranja s djecom i mladima. U kazalištu improvizacije to su vježbe poput "jedna usta" i "jedna glava" gdje skupina mora zajednički, bez pripreme, odgovoriti na pitanje, "egzotični sport" koji razvija kreativno mišljenje. Forum-kazalište izvrstan je poligon za rješavanje etičkih dilemma, budući da se publika uključuje u rješavanje odigranog konflikta a članovi publike mogu zamijeniti glumce, dok je fizički teatar izvrstan jer odsutnost riječi uz dominaciju pokreta izoštrava koncentraciju koja je pretpostavka mišljenja i dijaloga[1104].

VII.27 Kako djeca i mladi reagiraju na filozofiranje?

Većina praktičara na polju filozofije s djecom i mladima veoma se pozitivno izjašnjava o reakcijama djece, ali neki upozoravaju i na poteškoće i probleme. Ovdje donosimo iskustva praktičara s kojima smo imali prilike i osobno komunicirati. Catherine C. MacCall[1105] u posljednjih je dvadeset godina provodila filozofiju s djecom i mladima u Engleskoj i Škotskoj, počevši od petogodišnje dobi, s izvrsnim rezutatima. Ističe da je važno ne prekidati dječji misaoni proces – makar vodio do pogrešnih činjenica – nego zahtijevati njegovu logičku koherentnost. MacCall koristi sličnu metodiku kakvu je u početcima predložio M. Lipman; sama je napisala filozofijski narativ za djecu – *Laura i Paul.*[1106] Ističe kako djeca pokazuju radost u mišljenju. Prirodna znatiželja nadomješta se uzbuđenjem kada se misaoni proces pokazuje kao zagonetka, traganje za otkrićem. MacCall je 90-ih godina radila u Glasgowu s djecom predškolske i prvoškolske dobi i mladim, dugo nezaposlenim reoditeljima

---

[1102] Vladimir Krušić: *Smjernice za umjetnički odgoj (UNESCO, 2006)*; *Umjetnički odgoj na raskršću*, http://www.hcdo.hr/?author=1

[1103] Usp. Larissa Retyunski, *Creativity as a Condition of Children's Philozophizing*, godišnja konferencija Austrijskog instituta za filozofianje s djecom, listopad 2009. Iz iskustva mi je poznato kako metode impro-kazališta mogu poslužiti kao izvrsna vježba za opuštanje, stvaranje ozračja suradništva i povjerenja u skupini te koncentracije – što su sve uvjeti početka filozofiranja u zajednici djece ili mladih. Također, metode dramskih stilova kao što su kazalište potlačenih, psihodrama, impro-kazalište i forum-kazalište mogu poslužiti kao izvrsni stimuli.

[1104] Usp. Iva Gruić, Maša Rimac Jurinović, Iva Nemec (ur.), *Budućnost dramskog odgoja. Knjiga sažetaka s 1. Međunarodnog znanstveno-umjetničkog simpozija*, Hrvatski centar za dramski odgoj, Učiteljski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 2017; Željka Nemet Flegar, „Improvizacijsko kazalište u nastavi", *Radovi Zavoda za umjetnički rad u Požegi* 3 (2014), str. 109-125; Augusto Boal, *Igre za glumce i ne- glumce*, Hrvatski centar za dramski odgoj, Zagreb 2001.

[1105]Cathrine C. MacCall zaposlena je na sveučilište u Glasgowu u okviru kojega djeluje Europski istraživački filozofski centar.

[1106] Cathrine C. MacCall, *Laura and Paul*, Traford Publishing, London 2006.

(naravno, u odvojenim sukpinama). Kaže kako su djeca isprva povučena, ali se zatim primjećuju znatni pomaci u njihovom umnom funcioniranju. Ne mire se s datim objašnjenjima, ostvaruju znatno bolje rezultate u jezičnom i matematičkom području. Roditelji mijenjaju stav pasivnosti i besperspektivnosti u aktivno suočenje sa svojim životom.[1107] Opisani programi mogu se možda smatrati odjekom škotskih *filozofskih klubova* koji su postojali u 19. st. Cathrine McCall pet je godina provodila istraživanje nakon kojeg je ustvrdila da su djeca u dobi od šest godina u stanju izvoditi formalnologičke operacije za koje priručnici kognitivnog razvoja tvrde da nisu sposobna.

Daniela G. Camhy, koja se duži niz godina bavi filozofiranjem s djecom na području Austrije, daje zanimljiv osvrt. U raspravi o etičkim pitanjima, tvrdi, djeca zauzimaju stajališta poznata u akademskoj filozofiji i argumentiraju ih (naravno, terminologijom koja im je dostupna) istim argumentima kojima to čine renomirani predstavnici pojedinih filozofskih struja.[1108]

Međutim, mlada belgijska etičarka Dominique Gillebeert u predavanju *Lako osmisliti, teško činiti. Neskladna strana integracije i interkulturalnog razumijevanja*[1109] donosi rezultate iskustva rada s multietničkim i multikulturnim razrednim zajednicama. Filozofija s djecom kao neke od svojih najbitnijih ciljeva ističe prevenciju nasilja i interkulturno razumijevanje. Gillebeert upozorava da filozofiranje s djecom ponekad može iznevjeriti očekivane rezultate. Prema njezinom iskustvu rada u beligijskom i njemačkom kulturnom okruženju, dok su u dijaloškoj zajednici, djeca daju odgovore koji se od njih očekuju i trude se ponašati tolerantno, međutim, čim iziđu iz toga okvira, često se vraćaju ponašanju koje proizlazi iz njihovih preferencija; odbijaju se družiti s vršnjacima koji dolaze iz drugih etnosa i kultura jer im ovi ne odgovaraju. Gillebert predlaže realniji pristup integraciji; u filozofskoj istraživačkoj zajednici djeca trebaju naučiti da komunikacija ne uspijeva uvijek i da suživot uključuje mogućnost nerazumijevanja, neprihvaćanja i odbijanja komunikacije s drukčijima – naravno, uz uvjet da se ne pribjegava nasilju[1110]. To otvara temu odnosa filozofije s djecom prema globalnoj etici.

[1107] http://www.independent.co.uk/

[1108] Izvještaj o tome dr. Camhy dala je na seminaru u zimskom semestru 2005./2006. akademske godine, na Karl-Franzens sveučilištu u Grazu.

[1109] Predavanje pod navedenim naslovom održano je na godišnjoj konferenciji Austrijskog instituta za filozofiju s djecom;" Philosophie – Globaliesierung und interkulturelles Verstehen", Graz, 18. – 21. listopada 2008.

[1110] V. https://www.kinderphilosophie.at/. Pristup: 20. lipnja 2017.

VII. 28 Konflikt Sokrata i demokracije: hoće li filozofija odgojiti dobre građane?

Jedan je od stupova nosača filozofije za djecu kao discipline postavka da je filozofija u tijesnoj vezi s demokracijom i da je kritičko mišljenje uvjet dobrog funkcioniranja demokracije i odgovornog građanstva u demokratskom društvu. Teoretičari kritičkog mišljenja se stoga često pozivaju na krilatice poput one T. Jeffersona, da *demokracija ne može preživjeti s građanima koji ne misle (unthinking citizens)*.[1111] Osobito se naglašava da je filozofsko istraživanje nužno oruđe za snalaženje u svijetu koji se mijenja rapidnom brzinom, u globalnoj zajednici u kojoj su sve pojedine kulture i društvene jedinice međuovisne. Još je jači imperativ za njom u multietničkim i inter/multi/transkulturalnim društvima.[1112]

"Ako se naši učenici počnu vješto služiti kritičkim mišljenjem, bit će to dobrobit za nas ponaosob i kao naciju. Razine učeničkih postignuća će se podići; postizat će bolji uspjeh na ispitima, razumjet će predmetno gradivo na dubljem, trajnijem i korisnijem stupnju nego ikad dotad."[1113] – piše Berry K. Beyer.

Međutim, liberalna demokracija (osobito u Europi), teži proceduralnosti, formalizmu u smislu pravednosti osiguranja legalnih postupaka društvenog funkcioniranja. Moralni sadržaj u obliku intersubjektivno prihvaćenih vrijednosti (nešto jače izražen u Angloamerici) gubi se i prepušta privatnoj sferi. Posljedice i uzroci toga, istovremeno, vrijednosna dezorijentiranost pojedinca (*Orientierungslossigkeit*), nestanak kulta osobnih vrlina, individualizam i etički relativizam – pokazuju se kao slaba točka takve demokracije.[1114]

Filozofija za djecu – ukoliko je filozofija – bavi se i proceduralnom strukturom demokracije i moralnim sadržajem vrijednosti na kojema društvo počiva ili ga pojedinac posjeduje, te se čini da ona doista može pomoći u osposobljavanju mladog naraštaja na obim planovima. Međutim, neki teoretičari postavljaju pitanje postoji li doista jednoznačna korespondencija između demokracije i građanske vrline s jedne strane te filozofije (za djecu) s druge. Među njima je i Felix García Moryón koji ističe da filozofiranje pokreće preispitivanje svih pretpostavki, pa i onih na kojima se temelje današnje demokracije, što nikako ne treba ispustiti iz vida.[1115]

[1111] Barry K. Beyer, *Critical Thinking*, Phi Delta Kappa Educational Foundation, Bloomington, Indiana, SAD, 1995. str. 28.
[1112] Patricia Hannam, Eugenio Echeverria, *Philosophy with teenagers*, str. 39.
[1113] Berry K. Beyer, *Critical Thinking*, str. 28-29.
[1114]"Odgovor na našu utvrđenu ili činjeničnu dezorijentiranost je obrazovanje – ne znanost, ne informavija, ne komunikacijska zajednica, ne moralna nadogradnja, ne država reda i zakona, ne još više vlastitog iskustva i grupne dinamike, ne naporna potraga za identitetom."Harmut von Hentig, *Bildung, München/Wien*, 1996. Prijevod je naš.
[1115] Felix García Moryón, *Pregunto, dialogo, aprendo. Cómo hacer filosofía en el aula*, str. 37-40.

Howard Robinson održao je na godišnjoj međunarodnoj konferenciji Austrijskog instituta za filozofiju s djecom 2006. godine provokativno i poticajno predavanje po naslovom *Bogovi, junaci, građani i filozofi*[1116] u kojem polazi od Platonova razočaranja činjenicom da je demokratska država *legitimno* osudila i smaknula Sokrata, *najpravednijeg* čovjeka. Kako je do toga došlo? U Robinsonovoj interpretaciji, Sokrat je filozof, racionalni mislilac, prvenstveno ga zanima istina. Njegovi majeutički dijalozi sastojali su se dobrim dijelom u slamanju službenih, državnih, iracionalnih uvjerenja; ta osuđen je *zbog nevjerovanja u državne bogove i kvarenja mladeži*. Društvo, međutim, da bi opstalo treba takva uvjerenja – svoje mitove. Kao što je nekadašnje atensko (demokratsko!) društvo imalo svoje mitove, ima ih i današnje. Većini ljudi stalo je do istine, ali im je više stalo do osobnog integriteta – posjeda, obitelji, slobode, domovine, života, časti. Zbog toga trebaju „bogove" i „junake" u koje će vjerovati. Mitovi su izvor motivacije; potaknuti njima, ljudi će raditi za svoje vlastito dobro i dobro drugih, te društvo tako može funkcionirati. Pandan je Sokratu Ahilej; čovjek kojemu je stalo do časti, bližnjih, domovine i bogova te tako pobjeđuje strah od smrti. Društvu su potrebni „mitovi" – religijska ili etička vjerovanja – kako bi prognalo strah od smrti. Sokratu je, naprotiv, kao filozofu, najvećma stalo do istine. On želi spoznati svari kakve jesu i ne zanima ga ni posjed, ni čast, ni sloboda. (Robinson čak smatra da Sokrata nije zanimala ni politika kao takva, s čime se teško složiti). On se ne boji smrti jer mu ona nema što oduzeti. Zaključak do kojeg Robinson dolazi jest da ako filozofija razbija vjerovanja, zahtijeva racionalno utemeljenje, ona ne može služiti kao sredstvo odgoja za dobro građanstvo. Ona otkriva društvene vrijednosti kao puke konstrukte i na taj način „kvari" mlade ljude tako da oni više ne žele poštivati nijedan „svet" autoritet – obitelji, države i crkve. Ipak – na kraju Sokratove sage uočljiv je paradoks; na sve što Sokrat čini nadahnjuje ga *daimonion,* božanski glas. On ga upućuje na filozofiranje i dijalog kako bi popravio atensko društvo – poput obada probudio tustog, uspavanog konja koji je Atena. Tako je Sokrat, zaključuje Robinson, stare „mitove" zamijenio novim „mitom".

Iako je ovakvo razmatranje izvedeno u okviru konstruktivističko-pragmatističke perspektive te je neke postavke moguće osporiti, postavlja pravo, aktualno pitanje; u kakvom su odnosu filozofija, istina, dobro, građanske vrline i demokracija?

Aristofan u poznatoj komediji *Oblaci* kreće sličnim putem kao Robinson. Sokrat i njegova škola (iako to nije povijesni Sokrat, nego komički tip intelektualca koji nudi poučavanje mladih) prikazani su kao filozofi prirode i sofisti. Starac Strepsijad, neobrazovani skorojević, u želji da nauči kako se obraniti od vjerovnika kojima je dužan, pristupa filozofskoj školi da bi naučio *kako pobijediti u sporu, bio*

[1116] V. https://www.kinderphilosophie.at/ Pristup: 7. svibnja 2016.

prav il kriv.[1117]; da bi se pobijedilo u parnici, treba naučiti *krivo umovanje*. *Dijalektika, znanje i zakučast govor* prikazani su kao retorička sredstva koja koriste da nečiji *prijedlozi pobijede u skupšini* a filozofi uče i kako *činiti slabiji razlog jačim*;

"Umovanje je, kažu, u njih dvojako:

Uz jače – ma što ono bilo – slabije.

To drugo kažu, lošije umovanje

Pobjeđuje i kada krivdu zastupa."[1118]

Nakon što se starac pokaže posve nesposobnim za učenje, prisiljava lakoumnog sina Fidipida da on, koji ga je ludovanjem za konjičkim utrkama uvalio u dugove, izuči mišljenje u filozofskoj školi. Mladić, koji je filozofe prvo smatrao *bljedolikih i bosih šarlatana sojem* (103) promatra sučeljavanje personifikacijā dvaju vrsta mišljenja: *Ispravnog Umovanja* i *Pogrešnog Umovanja*. Kad *Ispravno* kaže da ono zbori ispravnu riječ, *Pogrešno* mu odgovara:

"Obrnuvši smisao, pobit ću nju;

A tvrdim da pravdu ne poznaje svijet."[1119]

Ispravno umovanje predstavlja pravdu i tradicionalne društvene vrijednosti koje počivaju na uredbama bogova; hrabrost, stroži odgoj, tjelesnu disciplinu, marljivost, poštivanje autoriteta starijih, pristojnost i čednost. Optužuje *Pogrešno* da *izopačuje mladi taj svijet* učeći ih razuzdanosti, mekoputnosti i prijevari;

"Umovanjem su lošijim me nazvali mudraci

Jer prvi sam se dosjetio kako je moguće

Proturječiti zakonima uspješno i pravdi.

To vrijedi više nego deset tisuća statera

Kad braniš loše razloge a pobijediš u parbi. [1120]

[1117] Aristofan, *Izabrane komedije*, Školska knjiga, Zagreb 2000., str. 121.
[1118] *Isto*, str. 122.
[1119] *Isto*, str. 177.
[1120] *Isto*, str. 185.

Jer kada vidje je čednost ikom neko dobro priskrbila?[1121]

Pogrešno umovanje zagovara instrumentalan odnos prema logici i odbacivanje vrlina. Ono pobjeđuje u nadmetanju jer se pokazuje da su u svim atenskim javnim službama upravo ljubitelji tjelesnih užitaka i nepoštenjaci. Fidipid uči kod Pogrešnog umovanja koje od njega treba učiniti *vještog sofista.* U posljednjem prizoru mladić tuče oca i na svaki njegov prigovor odgovara protuargumentom: ako ga je ovaj tukao dok je bio dijete, zabrinut za njegovo dobro, tako i sin tuče oca zabrinut za njegovo dobro – ako tući znači „brinuti se".[1122] Na Strepsijadov prigovor da nema nijednog zakona koji dopušta da sin tuče oca, Fidipid odgovara da su svi zakoni ljudske tvorevine; uvijek je moguće uspostaviti nov zakon. Na zazivanje Zeusa, sin odgovara da je ludost poštovati Zeusa kad gromove i munje stvaraju tek oblaci i zračni vrtlozi. Strepsijad na kraju zaključuje da je bio glup što je odbacivao bogove zbog Sokrata te očajan zapali filozofsku školu.

Društvene vrijednosti nalikuju, dakle, mitovima. Moglo bi se reći da se današnji društveni mitovi nerijetko očituju u javnim trendovima. Oni rijetko podliježu kritičkoj provjeri jer ih etos mase, politička većina, medijski diskursi, snažni identitetski lobiji ili utjecajne elite prihvaćaju kao vremenu prikladne vrijednosti. Neki su od trendova koji se prepoznaju: ekonomski rast kao vrhovni cilj svih društvenih napora i svrha u sebi, povećanje učinkovitosti u svim djelatnostima putem planiranja, transhumanističke i posthumanističke težnje, minimalizacija autoriteta i prisile gdje god je to moguće, osamostaljivanje pojedinca od društvenih veza i ovisnosti o drugome, poistovjećivanje kvalitete života s materijalnim standardom, odsustvo pravila i obveza u međuljudskim odnosima, osjećaj zadovoljstva kao imperativ na planu osobnog uspjeha[1123], nova ljudska i životinjska prava[1124], vrijednosno navodno neutralna znanost u teoriji i praksi, poistovjećivanje umjetničke kvalitete s bizarnošću i šokom, itd. Filozofija za djecu morala bi osigurati metode koje otvaraju mjesto propitivanju svih samorazumljivih „mitova". Također, treba postaviti pitanje: može li svaki sud biti predmet propitivanja? Naizgled, pojavljuje se aporija: filozofija pothranjuje skepticizam, a očekuje se od nje i da čini pojedince uspješnima i da podupire društvenu zajednicu. Umjesto da olakšava, ona otežava put ka *korisnim* istinama. Aristofan – doduše u komičkom ključu, a da ne želi biti povjesničar i filozof odgoja – prikazuje Sokrata kao sofista koji uči mlade nečemu što je štetno za zajednicu – društvenu i obiteljsku – što je korodira. Zaključak H. Robinsona podrazumjeva jednu

[1121] *Isto*, str. 186.
[1122] Usp.*isto*, 1410-1415, str. 211.
[1123] Usp. Pascal Bruckner, *Neprestana ushićenost. Esej o prisilnoj sreći*, Društvo hrvatskih književnika, Zagreb, 2001.
[1124] Usp. Velimir Valjan, "Teškoće oko definicije i sadržaja bioetike", u: *Integrativna bioetika i izazovi suvremene civilizacije*, Bioetički društvo u BiH, Sarajevo, 2007. Autor predstavlja teoriju ljudskih prava kao suvremenu civilnu religiju.

konstruktivističku teoriju istine: određeno vjerovanje konstrukt je zajednice ili pojedinca koji, na određeno vrijeme, daje epistemičko pokriće ostvarivanju konstruktorovih interesa. Kovencionalizam, pragmatizam, pravni pozitivizam i etički relativizam nisu daleko od ove perspektive.

Pitanja su: može li filozofija odgojiti mlade za multidimenzionalno mišljenje (1) i je li to društveno korisno, u smislu da oni postaju uzorni demokratski građani (2)?

U odnosu na oba ova pitanja, Berry K. Bayer je vrlo optimističan, čak naivan:

> "Vjerojatnije je za učenika koji je vješt u kritičkom mišljenju da ga primjenjuje u svom osobnom životu. Ako mu netko ponudi da popije ili udahne nešto govoreći „Samo daj, uzmi. Neće ti škoditi.", onaj koji kritički misli preispitat će točnost tvrdnje i uvjerljivost izvora iz kojega dolazi."[1125]

Lipman je dublje prišao problemu. Ističe kako su ciljevi obrazovanja najčešće *vjerovanje (belief)* i *činjenje (practice)*. Razlikuje školovanje od obrazovanja; školovanje smjera na konformizam i konvencionalizam, a obrazovanje smjera tome da ljudi postaju promišljeni (*reasonable*) i donose *dobre prosudbe*, preispitujući vjerovanja. Međutim, u ovom kontekstu treba se podsjetiti da je trenutno u epistemologiji prihvaćena definicija znanja – *opravdano vjerovanje*. Lipman, na Deweyjevom tragu, promatra istraživanje i vjerovanje kao etape spoznajnog procesa koje neprestano zamjenjuju jedna drugu, ovisno o potkrjepa (*evidence*):

> "Netko će reći, nema sumnje, da nema temelja za tvrdnju da su istraživanje i vjerovanje inkompatibilni (osim, naravno, vjerovanja u samom istraživanju). Ali, ne možemo nastaviti vjerovati ono što je predmet istraživanja. Kad počinje istraživanje, to se događa zbog toga što postoji potkrjepa (evidence) koja stvara tlo za obustavu vjerovanja i, sve dok istraživanje nije zaključeno, skepticizam je *pravilo*."[1126]

Rezultat je toga procesa stalno preispitivanje, sebeispravljanje i napredak u spoznaji (*progressive self-correction*). Sljedeći pragmatistički duh, Lipman skepticizam drži nužnim:

> "Mislim da je puno isplativije shvaćati kritičko mišljenje kao hranjenje provizornog skepticizma u učenicima, nego kao hranjenje skupine uvjerenja sumnjivih u smislu da se na njih moguće dugoročno osloniti."[1127]

Međutim, zauzima relativno optimističan stav jer načelno vjeruje u napredak znanosti i spoznaje:

[1125] Barry K. Beyer, *Critical Thinking*, str. 29.
[1126] Matthew Lipman, *Thinking in education*, str. 47-48.
[1127] Isto str. 48.

> "Kada dođe do pitanja poput – je li ovo što je upravo začeto ljudsko biće, koji bi trebao biti stav ljudi prema životinjama i ostaloj prirodi i može li netko s pravom učiniti kraj svome životu – očito je da rasprave, ma koliko sporo, ipak idu naprijed."[1128]

Nije očito da rasprave o bioetičkim pitanjima idu naprijed u smislu postizanja konsenzusa i stoga je pitanje treba li cilj dijaloga biti konsenzus ili – realističnije – korigiranje stajališta sudionika. U tom smislu, spremnost na strog i nepristran dijalog između oprječno mislećih već je velik napredak.[1129]

Lipmanov je zaključak, kao odgovor na prvo od dvaju postavljenih pitanja, umjeren:

> "Kritičko mišljenje ne može nam pomoći odlučiti kojim tvrdnjama vjerovati, ali može nam pomoći odlučiti kojim tvrdnjama ne vjerovati."[1130]

Lipmanov je odgovor na drugo pitanje pozitivan, što struju iz svih njegovih tekstova: ako išta, onda filozofija može razvijati odgovorno građanstvo jer razred kao istraživačka filozofska zajednica funkcionira prema temeljnim političkim demokratskim principima.

Iz svega navedenoga, može se ponešto zaključiti. Sokrata, osim istine, zanima i dobro. Cilj njegova majeutičkog propitivanja nije tek spoznaja, nego i vrlina – pa i građanska vrlina. Metafizičko i političko u njega su tijesno povezani – znanje jest vrlina, znati istinu implicira dobro djelovanje. Brojčana većina – dobivena demokratskom procedurom – nije kriterij istine, nego su to racionalni, logički kriteriji. Zbunjivanje sugovornika i podrivanje društvenih mitova jest metoda, ali ne i cilj. Refleksivno, kritičko i skrbno mišljenje nastupaju zajedno. Međutim, pokazuje se da *motivacija* za dobro djelovanje nije bez ostatka racionalna kategorija – Sokrata neprestano potiče i prosvjetljuje njegov *daimonion*. Uloga emocija, intuicije, koja se očituje u kreativnom i skrbnom mišljenju ovdje dolazi do izražaja. Sokrat je, dakle, primjer multidimenzionalnog mišljenja na djelu koje je izgubilo bitku s demokratskom sudskom vlašću (i porotom od 501 Atenjana) jer ga je ona prepocijenila *štetnim* – a možda i *lažnim*. Ili je odlučujuću ulogu imala manipulacijska vještina Meleta, Anita i Likona? Poznato je da je *post festum* presuda opozvana a tužitelji osuđeni.

Moguće je zaključiti da filozofija, ukoliko se odriče istine i dobra kao svojih pretpostavki, na jedan neobičan način obustavlja samu sebe. Na bioetičkom planu, ako se pojmu prirode priđe kao pukom konstruktu čija referencijalna točka uvijek izmiče, prijeti opasnost da ne samo biosustav nego i čovjek

---

[1128] Isto, str. 47.
[1129] U tom je kontekstu značajan znak spremnosti na dijalog konferencija na američkom sveučilištu Princeton koja je otpočela 7. rujna 2010. Tema je pobačaj, a cilj je konferencije sučeliti i u plodan dijalog uvesti stručnjake koji spram teme zauzimaju suprotan stav.
[1130] Matthew Lipman, *Thinking in education*, str. 47.

– dio prirode – također bude tretiran kao lebdeći fantom koji, budući da nitko ne zna egzistira li, što je i koji mu je političko-moralni identitet, nema svoje referencijalne točke s druge strane spoznajnog ogledala – pa u moralnom pogledu ni na što ne obvezuje. Također, pokazuje se da se ne mogu sve postavke podvrgnuti propitivanju i utemeljenju, jer se od nekih mora poći kao aksioma – kao i da ne postoji teorijska ili praktična pozicija koja bi bila filozofski i vrijednosno neutralna. Također, demokratsko društvo koje procedure svoga funkcioniranja ispražnjava od utemeljujućeg sadržaja, ostavlja neograničenom moć pojedinca ili skupine da upisuje u tu prazninu sadržaj koji je podoban određenom interesu. U tom slučaju, na etičkom polju vlada *Beliebigkeit* (E. Martens), ravnodušna proizvoljnost.

Preuzetno je pretpostaviti da će filozofiranje u školi od djece i mladih u velikom postotku učiniti vrsne kritičko-skrbno-kreativne mislitelje, istinoljubive ljude te vrle i odane građane. Moguće se, međutim, nadati da će kritičko propitivanje „mitova“ koji nose ruho medijski utuvljivanih trendova biti ponuđeno kao stil življenja primjeren *differentia specifica* čovjeka kao vrste. Moguće je nadati se da će težnja prema istini i dobru kao najvišim vrijednostima biti ponuđena onima koji je žele prihvatiti. I napokon, filozofski dijalog na gradskom trgu – u razredu koji postaje filozofsko-istraživačka zajednica – autentičan oblik je u kojem se filozofija zbiva, u kojem sada i ovdje živi.

VII. 29 Misaoni pokusi – “pustolovina u glavi” i bioetika

U kontekstu pohvala novim odgojno-obrazovnim ciljevima, postavlja se pitanje: je li naučiti hipotetičko i kreativno mišljenje uopće moguće *naučiti*? Zagovornici metode konstrukcije *misaonih pokusa* odgovaraju potvrdno. Uvjereni su kako su takva strategija mišljenja više svojstvena djeci nego odraslima, te kako je ne samo kroz filozofiranje, nego i u općoj nastavi moguće plodno ih razvijati kao misaoni modus[1131].

Pojam misaonog pokusa uveo je fizičar i filozof Ernst Mach 1883.[1132] Djeca su mnogo otvorenija maštovitoj igri mislima nego odrasli i, sukladno tome, misaonim izletima u moguće svjetove. Pitanje je može li se u prostoru irealnog doći do novih uvida, koji bi vrijedili i u svijetu realnog.

Što bi bilo kad bi svi ljudi govorili istim jezikom?

[1131] V. Helmut Engels, *„Nehmen wir an…“Das Gedankenexperiment in didaktischer Absicht*, Beltz Verlag, Basel 2004, str. 185-218.

[1132] Radi se o Machovim djelima iz 1883., 1897. i 1905. godine. O temi misaonih pokusa dr. Daniela G. Camhy održala je predavanje 18. listopada 2010. godine na godišnjoj međunarodnoj konferenciji Austrijskog instituta za filozofiju s djecom (*Kreativität un Innovation: Gedankenexperimente – Abenteuer im Kopf*). Iz cjelovitoga teksta toga predavanja uzeti su svi navodi u ovome poglavlju.

Što bi bilo kada čovjek ne bi imao pamćenja?

Što bi bilo, kada ne bi postojala pravila?

Zamisli da si netko drugi! – samo su neka od mogućih pitanja.

Misaoni pokus ima određenu strukturu. Najprije se pretpostavlja neka kontrafaktička situacija (*Što bi bilo kada bi čovjek umjesto rožnica imao zjenice od zelenog stakla?*[1133]), zatim se istražuju njezine logičke posljedice (*Kakvima bi ljudi prosuđivali predmete koje bi opažali kroz takve oči?*). Potom se, ako je suđenje dosljedno, dolazi do ispravnih konkluzija (*Svi bi mu se predmeti činili zeleni, ali zelena boja ne bi nužno bila svojstvo predmeta nego njegova osjetila*). Struktura zaključka zatim se po analogiji može primijeniti na stvarnu situaciju; *uvjetuje li opažajno-spoznajni aparat spoznaju predmetā opažanja, i time, njihovu istinu?* Djeca na ovaj način bivaju visoko motivirana istražiti jedan od temeljnih epistemoloških problema.

Carl Friedrich von Weizsäcker vidi svrhu i *smisao misaonih pokusa u tome, da se ispitaju posljedice određene teorije, a da to ne implicira stvarnu izvedivost mišljenog*.[1134] Zamišljajući da su stvari drukčije, mislitelj postavlja u pitanje svijet faktičkog i stvarnost koju je inače u napasti shvaćati samorazumljivom.

Za razliku od stvarnog pokusa, koji ispituje predmete i procese objektivne stvarnosti, u misaonom pokusu radi se s predodžbenim entitetima. Zamišljene situacije, izmišljena stanja služe kao zahvalno sredstvo da se teorije ispitaju, potkrijepe, demonstriraju. Mašta se pojavljuje u liku motivatora i usmjerivača mišljenja. Na sličan način funkcioniraju i usmenoknjiževni oblici – mitovi i bajke, kao i suvremena pustolovno-fantastična i znanstveno fantastična književnost. Mach je to izrazio ovako:

> "Arhitekt, graditelj kula u oblacima, pisac romana, autor društvenih i tehničkih utopija eksperimentiraju u mislima. Međutim, i trgovac, iskreni pronalazač ili istražitelj čine isto. Svi preda se postavljaju činjenice i na tu predodžbu nadovezuju očekivanje, pretpostavku određenih posljedica; oni provode jedno iskustvo u mislima. No dok prvi u mašti kombiniraju činjenice, koje se u stvarnosti ne nalaze zajedno, ili zamišljaju posljedice tih činjenica, koje inače s njima nisu povezane, posljednji, čije predodžbe imaju stvarne odslike u činjenicama, stoje jako blizu stvarnosti u svome mišljenju. U više ili manje nenamjernom odslikavanju činjenica u našim predodžbama temelji se mogućnost misaonih pokusa."[1135]

[1133] 1801. Heinrich von Kleist, navedeno u Hans-Ludwig Freese, *Abenteuer im Kopf. Philosophische Gedankenexperimente*. BeltzQuadriga, Weinheim, Berlin, 2. Auflage 1996.
[1134] *Isto*, str. 25.
[1135] *Isto*.

Prema Machu, misaoni pokusi predstavljaju *velik rezervoar neartikuliranog iskustva*. Njihova privlačnost, međutim, ne leži u činjenici da kao metoda igraju važnu ulogu u znanosti i filozofiji – kod predsokratovaca, Platona, Malebranchea, Conndillaca, Lockea, Hobbesa, Leibnitza, Kanta. Ona je u tome što djeca i mladi još nisu navezani na „stvarne" poretke kao neupitne. Kad im se predstave pokusne situacije na neku temu, djeca su fascinirana i s radošću se daju na izmišljanje vlastitih. Dodatni poticaj pruža im činjenica da im to ide od ruke. Daniela Camhy svjedoči o svojim iskustvima u radu s djecom:

> Sjećam se, primjerice, jednog razgovora o imenima, u kojem je iznenada jedan dječak rekao: „A što bi bilo, kad ne bi bilo imena?" ili jednog razgovora o jeziku: „Što bi bilo kada bi svi ljudi govorili istim jezikom?"[1136]

Misaoni su pokusi izvrsna motivacija za mišljenje. Nekoliko je mogućnosti njihova usmjeravanja u filozofsko promišljanje:

1. Upotrijebiti maštu s ciljem. Uspostaviti veze prema stvarnosti; kroz slobodnu igru misli stupiti u moguće svjetove – u kojima i dalje vrijede logički zakoni.

2. Postavljati prava pitanja, na koja odgovori nisu jednoznačno poznati. Slobodno misliti; prevladati tabue i stereotipe.

3. Misliti alternativne mogućnosti. Uspostaviti hipoteze i ispitati njihove posljedice.

4. Ispitati posljedice djelovanja, prije nego što su ona započeta. Načiniti misaoni izlet u tehničke ili društvene utopije i kontrautopije te propitati opravdanost njihovih sastavnica.

5. Osvijestiti, otkriti i utemeljiti moralna i pravna načela, norme i vrijednosti. Proširiti prostor kriterija vrednovanja djelovanja (*Što bi bilo kad ne bi postojala pravila*?).

6. Pronaći uvjerljive argumente; omogućiti kritiku i samokritiku.

Hans-Ludwig Freese u svojoj knjizi o misaonim pokusima predstavlja ih kao *pustolovine u glavi*, koje dopuštaju poigrati se mogućnostima i alternativama:

[1136] Daniela G. Camhy, *Kreativität un Innovation: Gedankenexperimente – Abenteuer im Kopf*, str. 6.

> "za razliku od „stvarnih" pustolovina, zaliha je pustolovina duše i duha neiscrpiva. Iz stvarnosti se pruža beskonačno mnogo niti u moguće svjetove, u koje ljudski duh može ići na otkrivačka putovanja."[1137]

Međutim, misaoni pokusi imaju i jednu posebnu – posve istaknutu i važnu ulogu: *učiniti jasnom opasnost koja se pomalja s određenom vjerojatnošću*. Ova je uloga osobito važna za bavljenje bioetičkim temama, koje uključuju predmnijevanje posljedica znanstveno-tehničkog razvoja. Ugledni kemičar Valerije Vrček umjesto zaključka svoje knjige *GMO između prisile i otpora*[1138] daje iscrpno objašnjenje načela kojim se znanstveno i bioetičko mišljenje trebaju rukovoditi – *načelo opreznosti ili predostrožnosti.* Uprisutnjenje toga načela u mišljenju omogućuju i misaoni pokusi. Jeremy Rifkin je već 1986. godine predstavio sljedeće razmišljanje: *Uzmimo na primjer hipotetički slučaj jedne buduće majke, koja stoji pred odlukom, hoće li odrediti genetske osobine svojega djeteta pri začeću.*[1139] 2008. godine prenatalna selekcija embrija već je bila moguća u Velikoj Britaniji. Tako je zabilježen slučaj para gluhih roditelja koji su putem selekcije embrija htjeli dobiti gluho dijete; vidjeli su svoju gluhoću kao sasvim osebujan način života i smatrali izbor osobine djeteta izrazom svoje posebnosti, svoga drugobitka. Britanski se sud pozabavio ovim slučajem: imaju li roditelji moralno pravo na ovakav zahtjev? Ima li dovoljno argumenata protiv ovakvog zahtjeva, da bi se mogla utemeljiti njegova zakonska zabrana?[1140] Njemački teolog i filozof Robert Spaemann[1141], baveći se freudističkom tezom kako je čovjek zapravo onemogućeni hedonist, izvodi misaoni pokus: jednom se čovjeku kroz lubanju uvode elektrode koje dovode određenu količinu struje u pojedine moždane centre. Rezultat je stalno stanje veselja i ugode. Čovjek može najmanje deset godina ostati u tome stanju. Pitanje koje Spaemann postavlja glasi: je li taj čovjek sretan? Slični misaoni pokusi od presudne su važnosti za bioetiku, budući da je ona, kako je Jonas pokazao, *per definitionem* usmjerena na budućnosne scenarije[1142]. *Načelo opreznosti* služi se upravo hipotetičkom misaonom strategijom takvih pokusa. Vrček predstavlja zanimljiv slučaj iz povijesti medicine: 1854. godine liječnik John Snow uklonio je dršku pumpe na londonskom bunaru i na taj način spriječio širenje kolere u okolnom području. Iako tada uzročnik kolere nije bio poznat, niti je bilo poznato kojim se medijem bolest širi, statistička indikacija – primijećena povećana učestalost zaraze među ljudima koji su koristili bunar – bila je dovoljna Snow povuče konzekvence i djeluje. Trideset godina kasnije otkriće Roberta Kocha

---

[1137] V. Hans-Ludwig Freese, *Abenteuer im Kopf. Philosophische Gedankenexperimente*. BeltzQuadriga, Weinheim, Berlin, 2. Auflage 1996.
[1138] Valerije Vrček, *GMO između prisile i otpora, Pergamena,* Zagreb, 2010.
[1139] Usp. Jeremy Rifkin, *Biotehnološko stoljeće. Trgovina genima u osvit novog doba*, Jesenski i Turk, Zagreb 1999.
[1140] Daniela G. Camhy, *Kreativität un Innovation: Gedankenexperimente – Abenteuer im Kopf,* str. 4
[1141] Robert Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, C. H. Beck, München 1982, str. 30.
[1142] Usp. Helmut Engels, „Nehmen wir an…", str. 59-89.

potvrdilo je Snowov „pokus“. *Time je dokazano da je oprez J. Snowa bio utemeljen, a njegovo djelovanje znanstveno opravdano* – zaključuje Vrček.[1143] Pozivanje na načelo opreznosti (*Precautionary Principle*) pretpostavlja da oko mnogih pitanja ne postoji znanstveni konsenzus: je li nanotehnologija konačno rješenje energetske krize i bolesti tumora ili moderna inačica azbesta? Jesu li GM-proizvodi upitne sigurnosti za ljudski probavni sustav i za bioraznolikost, nova prilika za monopol za hranom – ili konačno rješenje za glad u svijetu?[1144] U slučaju kad i znanstvena zajednica gaji mnoge sumnje, iako sumnja nije konačan dokaz, ukoliko je znanstveno utemeljena, načelo opreznosti nalaže da se potencijalno štetni sadržaji uklone iz ljudskog okoliša. Metoda je zapravo misaoni pokus: na temelju ranih upozorenja znanstvenika o indikacijama koje upućuju na štetnost proizvoda (*early warnings*), logički se istražuju moguće posljedice te se, dok se proizvod znanstveno ne ispita i neštetnost ne dokaže, uzdržava od tržišne uporabe. Odmah se nameće pitanje – kad bi se ovo načelo dosljedno provodilo, što bi uopće danas ostalo u okolišu? Bi li se znanstveno-tehnički napredak uopće dogodio? U tom smislu, načelo je opreznosti prijeporno. Dva moguća stava prema riziku i sigurnosti Vrček artikulira kao europski i američki. U Europi je spomenuto načelo primijenjeno 1970-h godina, po prvi puta u Njemačkoj, kao dio strategije rješavanja problema oboljenja i uništenja šuma (*Waldsterben*). Europska komisija 2000. usvaja načelo opreznosti čime ono postaje dio europskog zakonodavstva. Održivi razvoj tijesno je povezan s primjenom ovog načela. Međutim, nasuprot europskom stavu „*no data, no market*!“, suprotstavlja se američki „*no risk, no profit!“.* Zbog restrikcija na uvoz američkih proizvoda u Europu (primjerice, zabrana uvoza govedine kontaminirane hormonima), američka je administracija sklona smatrati načelo opreznosti znanstveno neutemeljenim mitološkim konceptom, koji koči razvoj. Europski gospodarstvenici skloni su tvrditi da to načelo upravo potiče razvoj u smjeru održivosti – izazivajući kreativno i inovativno istraživanje novih, ekološki prihvatljivih, tehnologija.[1145]Vrček zaključuje u prilog načela predostrožnosti; ono predstavlja zdravu demokratizaciju znanosti i jedan je od modela njezine preobrazbe. U Republici Hrvatskoj ono još nije dovoljno poznato i primijenjeno. Misaoni pokusi – koji su obilato prisutni u književnosti općenito, pa i u hrvatskoj književnoj baštini (M. Šufflay: *Na Pacifiku god. 2225.: metagenetički roman u četiri knjige*, V. Desnica: *Pronalazak Athanatika,* P. Pavličić: Koraljna vrata *i dr.*) didaktička su strategija koja se – osim u filozofiji s djecom i mladima – može i treba koristiti u nastavi prirodnih znanosti, književnosti, sociologije, povijesti. Ujedno predstavljaju jedan od najboljih načina suočavanja sa složenim problemima kakvi su bioetički.

[1143] ValerijeVrček, *GMO između prisile i otpora, Pergamena,* Zagreb, str. 161.
[1144] Usp. isto, str. 164.
[1145] Usp. *isto,* str. 165-166.

VII. 30 Odnos filozofije s djecom prema povijesti filozofije i „akademskoj filozofiji"; kakva izobrazba facilitatorima?

U horizontu filozofije za/s djecom filozofija se shvaća šire nego u klasičnom smislu; kao aktivnost, sustavan kritički pristup stvarnosti, kao sustav misaonih navika, kao način života. Postavlja se pitanje kakva je naobrazba primjerena osobama koje će koordinirati filozofirajuće skupine djece i mladih kao facilitatori. Za europske standarde, zahtjevi koje angloamerički i latinoamerički programi postavljaju čine se veoma niski; facilitator ne mora biti profesor filozofije ni diplomirani stručnjak u filozofiji, nego osoba koja je duboko zainteresirana za filozofiju i koja je ušla u proces neprestanog upoznavanje filozofije. Radi se o osobi čiji život i rad filozofija oblikuje pa u tom smislu Patricia Hannam i Eugenio Eccheveria navode:

> "Moramo zadobiti otvoreniji um i postati otvoreniji prema različitim mogućnostima kako bismo to mogli razvijati (*facilitate*) kroz istraživanje. Iz tog je razloga poznato da ljudi opisuju rad s filozofskim istraživanjem više kao način života nego kao pedagošku strategiju. Naravno da je upravo to Sokrat izrazio rekavši da ne-promišljen život nije vrijedan življenja."[1146]

U, primjerice, Meksiku uvodni tečaj filozofije s djecom obuhvaća tek 35 sati i osposobljava polaznike za sigurno korištenje didaktičke literature, poglavito one koju je izradio M. Lipman. Istodobno, tečaj je svojevrstan uvod u filozofiju u kojem se osobit naglasak stavlja na epistemologiju, logiku i etiku.[1147] Veoma je važno, naglašavaju autori, da facilitator bude sposoban prepoznati i oblikovati filozofsko pitanje, kao i preobraziti pitanje koje to nije u filozofsko pitanje. Poznavanje i vještina primjene kriterija kritičkog, kreativnog i vrijednosnog mišljenja također je od presudne važnosti.

Međutim, kao što je naglasila i kritika Oscara Brenifiera, povijest pokreta kritičkog mišljenja pokazuje da bez temeljitog poznavanja kognitivne psihologije, opće didaktike i pedagogije te filozofije čitav pokret tone u diletantizam, i ne uspijeva ostvariti svoje ciljeve. Moguće je zaključiti da, ukoliko se ona shvaća u strogom smislu, za bavljenje filozofijom s djecom potrebna je solidna filozofska naobrazba – barem prvi sveučilišni stupanj. Međutim, ako se filozofija s djecom shvati u širem smislu – kao opća filozofska didaktika čija se metodika – *zajednica filozofskog istraživanja* – može primijeniti transkurikularno, u različitim predmetima, onda njezinim sadržajima treba prožeti svekoliku izobrazbu nastavnika i ne rezervirati je samo za profesore filozofije. Zalažemo se za primjenu obaju pristupa; s jedne strane, u samostalno teorijsko i praktično bavljenje filozofijom s djecom treba uputiti polaznike nastavničkog smjera studija filozofije, a s druge strane, nastavnu

[1146] Patricia Hannam, Eugenio Echeverria, *Philosophy with Teenagers*, str. 142.
[1147] *Isto*, str. 141.

metodiku svih disciplina – i u skladu s time, izobrazbu nastavnika – treba prožeti njome u mjeri u kojoj je to moguće. Može se zaključiti uvidom do kojeg je došao M. Lipman; filozofiju treba uvesti u sve razine obrazovanja, ali tako da se ona kao struka koja je više od struke, koja je pristup, koja ja način odnošenja prema cjelini zbilje, ne banalizira.

VII. 31 Filozofska priča – primjer stimula za bioetički dijalog

Iako nije jedini, narativ je jedan od najčešćih stimula za filozofiranje. Donosimo primjer vlastite priče (za djecu dobi 7-10 godina) na temu tjelesnosti i identiteta.

Priča o Usainu Boltu i gudalu na vrhu breze

Zovem se Alan i idem u četvrti razred osnovne škole. Naša je škola na rubu grada, mala je i okružena igralištem, stablima i betonom. Zna se da imamo najbolju učiteljicu na svijetu. Međutim, ne želim sad o školi, nego o nečem neobičnom što se nedavno dogodilo.

Znaš, moj najbolji prijatelj Ivan poznat je po ludom talentu za atletiku. Atletika – ta čudna riječ! – to ti je ono kad jako brzo trče na 400 metara, preskaču prepone, skaču s motkom i bez motke, bacaju disk, kuglu, kladivo i što ti ja još znam. Ivan kaže da je atletika kraljica sportova. Ne znam je li to istina, ali Ivan se rodio sa žicom za skakanje i trčanje. Kao da je od gume, i k tome još brz kao zmija. Dečki u kvartu zovu ga Usain Bolt. To je valjda neki olimpijski šampion s Jamajke. E sad, prije nego što prijeđem na stvar, moram reći da je moja najbolja prijateljica Maja ludo talentirana za violinu. Nju ne zanima sport, ali zaneseno struže gudalom po strunama, satima i satima. Kaže da se osjeća kao da ima tri ruke; gudalo je njezina treća ruka. Nas troje često se družimo. Ivan je malo zaljubljen u Maju, ali ona to ne zna. Maja ima starijeg brata Tonija koji obožava skrivati njezino gudalo. Ona je tad sva očajna i cvili kao miš da joj ga vrati. Tako se Toni sjetio nove fore i stavio gudalo visoko, visoko među grane breze kraj njihove zgrade. Maja je kričala od bijesa. Ivan, da bi konačno nešto učinio za Maju, atletičkim se skokom uhvatio za deblo i uzverao se kao gušter među grane…međutim, jedna se tanja grana iznenada slomila i Ivan je pao s četiri metra visine. Nezgodno je pao i slomio nogu, a u koljenu se nešto smrskalo. Rekli su mu da možda više nikada neće moći trenirati atletiku…Postao je jako tužan i tih. Počeo je sanjati čudne snove.

- *Znaš, čini mi se da bez svoje trkaće noge ja nisam ja. Na primjer, noćas sam sanjao da nemam jednu nogu i osjećao sam se kao…kao netko drugi.*
- *Ma daj. Ti si ti i s nogom i bez noge!*

- *Alane, ti to ne razumiješ. To je kao da, što ja znam, pijanistu odrežeš ruku. Ili najboljem kuharu prste! Dok trčim, osjećam se kao da letim…kao da mogu sve, razumiješ, sve. Bez trčanja ja više ne mogu biti Ivan Cindrić.*
- *Hm, da…čitao sam u nekoj enciklopediji da ako netko, recimo u ratu, ostane bez noge, i dalje ga boli ta noga koje nema. Čudno i malo jezivo, zbilja. Ali ti imaš svoju nogu, ona će ozdraviti i ne davi!*
- *Ne kužiš, Alane. Ja se, otkad mi noga i koljeno moraju mirovati, stvarno više ne osjećam kao ja. Kao što se Maja više ne bi osjećala kao Maja da joj netko uzme tu glupu violinu i gudalo.*
- *Ali ti i dalje izgledaš kao ti!*
- *Da, ali se osjećam kao netko drugi. Čovjek nije ono što izgleda!*
- *Hm, pa to je komplicirano. Ako gušteru odrežeš nogu, naraste mu nova. Ljudima nažalost ne. Ali ti si i dalje Ivan, odnosno, to što tebe čini Ivanom, ne ovisi o nozi…*

Prekinuli smo razgovor jer je došla Maja. Ipak, nastavio sam cijelo popodne razmišljati o tom problemu – po čemu je Ivan Ivan i sad kad mu je noga slomljena… i je li to isti Ivan kao prije…Još uvijek ne znam! Tata kaže da nema pojma. Idem nazvati Ivana…

VII.32 Prijedlog bioetičkog kurikula za 6. razred osnovne škole

Tema i ključni pojmovi	**Broj sati**	**Stimul i metode**	**Nastavni ciljevi**	**Matrijali, pomagala i domaći zadatak**	**Suodnos**
1.ŽIVOT I NE-ŽIVOT **biće** **živo** **Neživo** **Bioethnologija** **Znanosti o živom** **bioetika**	2	Priča o virusu V. na velikoj zabavi bića. (M. Katinić) **Čitanje i analiza teksta.** **Filozofska istraživačka zajednica.** **Pisanje.**	Promisliti pojmove živog i neživog. Spoznati koje se znanosti bave živim. Mali esej o vrstama bića.	**Samostalna priprema djece: informiranje o glavnim karakteristikama živog svijeta i evoluciji (pisani rad).** Primjerci teksta, ploča, živa riječ facilitatora i djece. D.Z.: Napisati priču o sukobu i pomirenju između	Priroda zemljopis

				različitih živih bića.	
2.DOSTOJANSTVO ŽIVOG **Posjedovanje** **Vrijednost** **Svrha** **pravo** **štovanje** **briga**	2	*Kio i Gus* (M. Lipman) *Pismo poglavice Seattlea.* *Slikokaz sa primjerima staništa.* **Čitanje i analiza teksta.** **Misaoni pokus.** **Filozofska istraživačka zajednica.**	Istraživati o vrijednosti biosustava, njegovoj svrsi i pravu čovjeka da ga posjeduje te potrebi da ga poštuje.	**Samostalna priprema djece: Istražiti o zakonima različitih zemalja s obzirom na posjedovanje živih bića.** Primjerci tekstova, ploča, računalo, projektor, slikokaz sa slikama različitih hrvatskih staništa, živa riječ facilitatora i djece. D.Z. Esej: Koje je živo biće najvrjednije?	Priroda Zemljopis Povijest vjeronauk

3.ČOVJEK I OSTALA BIĆA **čovjek** **Životinja** **Ljudskost** **sloboda** **Razlika** **Zavisnost** **Pravo** **obveza**	2	Izvještaj o stvaranju. (Biblija) Izvještaji o djeci izgubljenoj u divljini u ranoj dobi (dokumentarni izvori) **Čitanje i analiza teksta.** **Misaoni pokus.** **Filozofska istraživačka zajednica.**	Razmisliti o sličnosti i razlikama među živim bićima te o odnosima zavisnosti među njima. Istražiti prava i obveze čovjeka spram životinja.	**Samostalna priprema djece: istražiti oblike društvenog organiziranja viših sisavaca (referat).** Primjerci tekstova, ploča, živa riječ facilitatora i djece. D.Z.: Misaoni pokus: Kad bi životinje govorile ljudskim jezikom (priča)	Priroda Hrvatski jezik vjeronauk
4.BITAK I TREBANJE **kauzalni determinizam**	2	Laplaceova teorija o početnim uvjetima: *Svemirski laboratorij*. (M. Katinić)	Istražiti jesu li mehanička kretanja u svemiru predvidljiva te li sloboda	**Samostalna priprema djece: Istražiti o silama koje djeluju među nebeskim**	Priroda Povijest Zemljopis vjeronauk

indeterminizam **mikrokozmos** **makrokozmos** **sloboda** **svrha** **odgovornost**		Platon: *Timej.*(narativna obrada) Slikokaz s primjerima odnosa u svemiru. **Čitanje i analiza teksta.** **Misaoni pokus.** **Filozofska istraživačka zajednica.**	volje jamac nepredvidljivosti ili tek karika lanca uzroka i posljedica? Raspraviti o ljudskoj odgovornosti spram biosustava i budućih generacija.	**tijelima i među najmanjim česticama (plakat)** Slikokaz, računalo i projektor, primjerci tekstova, ploča, živa riječ facilitatora i djece. D.Z.: Kako tvari koje se ispuštaju u okoliš ovdje djeluju na udaljene predjele (esej).	
5.ODRŽIVOST I NEODRŽIVOST **Proizvodnja** **Potrošnja** **Energija**	2	Koliko tko troši? (računanje osobnoh ekološkog otiska. Satistike o potrošnji). Priča o životu Diogena kinika. (Diogen Laertije)	Istražiti pretpostavke i strategije održivog i neodrživog razoja te odnosa između tehnološko	**Samostalna priprema djece: riješiti upitnik o potrošnji kućanstva uspomoć**	Zemljopis povijest Priroda matematika

Energenti **Razvoj** **Napredak** **Planiranje** **Održivost** **Odgovornost** **Skromnost** **udobnost**		**Čitanje i analiza teksta.** **Misaoni pokus.** **Filozofska istraživačka zajednica.**	g napretka, kvalitete života i ugroze biosustava.	**članaka kućanstva.** Primjerci upitnika za izračun ekološkog otiska, slikokaz o statistikama potrošnje, računalo, projektor, ploča, primjerci tekstova, živa riječ facilitatora i djece. D.Z. Koja je energija najčišća i najisplativija? (slikokaz).	
6.TEHNIKA, LJUDSKA PRIRODA I IDENTITET **Tijelo**	2	Istinita priča o Amandi Kitts – „bioničkoj ženi“ (M. Katinić prema dokumentarnim izvorima).	Isputati što čovjeka čini čovejkom i kako se bioethnologija i	**Samostalna priprema djece:** **Priča o najgluplje m čovjeku i najpametni**	Tehnička kultura Informatika priroda Zemljopis

Identitet **Tehnika** **Bionika** **Stroj** **Automatizam** **Kibernetika** **sloboda**		Običan dan jednog avatara. (slikokaz, M. Katinić prema stvarnim podatcima). **Čitanje i analiza teksta.** **Misaoni pokus.** **Filozofska istraživačka zajednica.**	tehnika uopće odražavaju na međuljudske i društvene odnose.	**jem stroju na svijetu.** Primjerci tekstova, slikokaz, računalo, projektor, ploča, živa riječ facilitatora i djece. D.Z. Želim li živjeti u svijetu u kojem su dijelovi ljudi strojevi, a strojevi slični ljudima? (esej)	Povijest vjeronauk
7.POSTHUMANIZAM I TRANSHUMANIZAM **Čovjek** **Stroj** **Priroda**	2	Ulomak iz serijala Zvjezdane staze: *Komandant Data*. *Transhumanistički manifest.* **Čitanje i analiza teksta.**	Raspraviti o mogućnostima i poželjnosti čovjeka-stroja. **Misaoni pokus.**	**Samostalna priprema djece: Bi li kiborg imao jednaka prava kao i čovjek? (priča)**	Priroda, povijest, zemljopis, vjeronauk.

Prirodna inteligencija **Umjetna inteligencija** **Sloboda** **pravo**		**Misaoni pokus.** **Filozofska istraživačka zajednica.**		Kompaktni disk, računalo i projektor, ploča, živa riječ facilitatora i djece. D.Z. Što bi se dogodilo kad bi bila stvorena umjetna inteligencija nalik ljudskoj? (Priča).	
8.MOĆ I ODGOVORNOST **Moć znanosti** **Moć tehnike** **Moć novca** **Politička moć** **Moć odlučivanja** **Moć društva**	2	*Čarobnjakov učenik.* Slikokaz: GMO i bioraznolikost (dokumentarni izvori). **Čitanje i analiza teksta.** **Misaoni pokus.**	Raspraviti o odnosima moći u društvu i odnosu između odgovornosti i moći.	**Samostalna priprava djece: Što znanost može, a što smije učiniti? (esej)** Primjerci teksta, slikokaz, računalo i projektor,	Glazbena kultura Medijska kultura Priroda Zemljopis povijest

odgovornost		**Filozofska istraživačka zajednica.**		ploča, živa riječ. D.Z. Tko je moćan, a tko ne-moćan? Tko je odgovoran, a tko ne-odgovoran? Slikokaz.	
9.KOZMOS I SVEPOVEZANOST **Kozmos** **Kemijski sastav živih organizama** **Organsko i anorgansko** **Kruženje tvari u prirodi**	2	Kap meda (talijanska bajka). Slikokaz: slučaj INE u i malignih bolesti u okolici Siska. Kruženje otrovnih tvari u biosustavu. (dokumentarni izvori) **Čitanje i analiza teksta.** **Misaoni pokus.** **Filozofska istraživačka zajednica.**	Istražiti povezanost biotičkih čimbenika u biosustavu i implikacije te povezanost i.	**Samostalna priprema djece: Kako izgleda sunčev sustav, a kako atomi od kojih se sve sastoji? (plakat).** Primjerci teksta, slikokaz, računalo i projektor, ploča, živa riječ. D.Z.: Koja ekološka	Priroda Povijest Zemljopis vjeronauk

				sredstva za čišćenje mogu nabaviti, kako i gdje? (Slikokaz).	
10.EVOLUCIJA VS. STVARANJE (INTELLIGENT DESIGN) **Problem prvog pokretača.** **Slučajnost i svrhovitost.** **Svrha u prirodi.**	2	Tekstovi predsokratovaca o postanku svemira. Mitovi i teorija velikog praska. **Čitanje i analiza teksta.** **Misaoni pokus.** **Filozofska istraživačka zajednica.**	Promisliti o podrijetlu svemira i etičkim implikacijama kozmološke teorije.	**Samostalna priprema djece: Događa li se išta slučajno? (Esej)** Primjerci teksta, ploča, živa riječ facilitatora i djece. D.Z. Mit nepoznatog plemena o tome kako je nastao svijet. (Priča)	Priroda Zemljopis vjeronauk
11.KLONIRANJE **Načelo identiteta**	2	Priprema; samostalno prikupljanje podataka o kloniranju.	Istraživanje implikacija i poželjnosti kloniranja	**Samostalna priprema djece: Informirati se o**	Priroda Zemljopis Zdravstveni odgoj

klon **Politička i socijalna prava.** **Medicinska uporaba i zlouporaba.**		Ja i moj klon (ime klona); opis radnog dana. (pisani rad djece i likovna ilustracija). **Čitanje i analiza teksta.** **Misaoni pokus.** **Filozofska istraživačka zajednica.**	organa, biljaka, ljudi i životinja.	**kloniranju (plakat).** Bilježnice i olovke, boje za ilustraciju, živa riječ facilitatora i djece. D.Z. Želim li živjeti u svijetu s klonovima? (esej)	vjeronauk
13.GMO **GMO i bioraznolikost.** **Znanstvena kontroverza.** **Načelo opreznosti i načelo rizika.**	2	Zagovornici i protivnici GMO-a na velikoj konferenciji (Slikokaz: narativ utemeljen na činjenicama. Kratak igrokaz-polemika). **Parlaonica.** **Čitanje i analiza teksta.**	Promišljanjem pokušati iznaći orijentacijsko načelo u znanstvenim kontroverzama. Vježbati pro et contra argumentaciju.	**Samostalna priprema djece: samostalno informiranje o GMO-u (pisani referati).** Slikokaz, računalo, pojektor, bilježnice i olovke, ploča, živa riječ.	Priroda, zemljopis.

				D.Z. Ima li čovjek pravo mijenjati sastav organizama ? (Esej)	
14.SPOLOVI – ISTI, JEDNAKI ILI RAZLIČITI? **Spolna diferencijacija** **Rodne uloge** **Priroda i kultura** **Istost i jednakost** **Razlika i odnos**	2	**Dramska vježba: Ustanite i raširite ruke… ispitivanje perifernog vida kod djevojčica i dječaka.** **Impro vježba: odglumiti situaciju u dvoje; dječaci glume djevojčice i obratno.** **Metode imro-kazališta.** **Filozofska istraživačka zajednica.**	Istražiti vidove različitosti i jednakosti muškaraca i žena i vrednovati ih.	**Samostalna priprema djece: Kojim bi putem kroz labirint prošle djevojčice, a kojim dječaci? (ucrtati)** Živa riječ facilitatora i djece, ploča. D.Z.: Da sam na jedan dan muško/žensko. (Priča)	Priroda Zdravstveni odgoj Zemljopis Povijest Hrvatski jezik vjeronauk
15. ARGUMENT STRME KOSINE	2	Priča o zabranjenom čudesnom lijeku. (M.Katinić)	Istražiti logičku i vrijednosnu valjanost primjene	**Samostalna priprema djece: Što bi se dogodilo**	Matematika Priroda zemljopis

(SLIPPERY SLOPE) **Ideja** **načelo** **Uzrok** **Posljedica** **Predviđanje** **Zloupraba** **Načelo opreznosti**		Slikokaz: izvještaj o psihotropnim lijekovima (dokumentarni izvori). **Čitanje i analiza teksta.** **Filozofska istraživačka zajednica.**	*argumenta strme kosine* u bioetičkim pitanjima.	**kad bi se učenicima u školama dopustilo kašnjenje do 5 min** na sat? (pisani rad) Primjerci teksta, slikokaz, računalo i projektor, živa riječ, ploča. D.Z. Trebaju li pravila o konzumiranju tvari štetnih po zdravlje (cigarete, alkohol) biti stroža ili blaža? (Esej)	povijest Hrvatski jezik
16. EUGENIKA **Najviša vrijednost**	2	Misaoni pokus: zamislimo da roditelji mogu naručiti genetsko programiranje	Istražiti poželjnost, znanstvene i filozofijske	**Samostalna priprema djece: Kakvog bi kućnog**	Priroda Zemljopis Povijest

Pojedinac-društvo **Prava roditelja i prava djeteta** **Egoizam i altruizam** **Planiranje i predviđanje** **Spontanost** **sloboda**		djeteta pri začeću… Slikokaz: izvještaj o stvarnim slučajevima eugeničkih zahvata (dokumentarni izvori). **Filozofska istraživačka zajednica.**	pretpostavke te etičku opravdanost društvenih i individualnih i društvenih eugeničkih zahvata.	**ljubimca odabrao kad bih mogao birati njegove osobine prije okota? (plakat)** Bilježnice i olovke, slikokaz, računalo, projektor, živa riječ, ploča. D.Z.: Je li važnije biti uspješan ili biti slobodan?	Hrvatski jezik vjeronauk
17. FIZIOLOGIJA, ZDRAVLJE, SREĆA **Ugoda** **dobro** **Sloboda**	2	*Dauereuphorie* – misaoni pokus R. Spaemanna (prilagođena inačica, M.Katinić) Misaoni pokus: *soma* u *Vrlom*	Istražiti vrijednost spontanog i psihoaktivnim tvarima izazvanog zadovoljstva i rezultata.Is	**Samostalna priprema djece: Koja bi svojstva trebali sadržavati najbolji bomboni**	Priroda Povijest Zdravstveni odgoj vjeronauk

Stvarnost i privid		*novom svijetu* A. Huxleyja. **Misaoni pokus.** **Čitanje i analiza teksta.** **Filozofska istraživačka zajednica.**	tražiti odnos između ljudskih ograničenja i slobode.	**na svijetu? (slikokaz)** Primjerci teksta, ploča, bilježnice i olovke, živa riječ. D.Z. Je li jednako vrijedna petica stečena uspomoć sredstva za koncentraciju ili ona stečena bez toga? (Esej)	
18. MOĆ PREDVIĐANJA TIJEKA DOGAĐAJA **Načelo kauzaliteta** **Mreža čimbenika** **predviđanje**	2	Misaoni pokus: *Dan kada je vrijuća voda potala led.* Humeova kritika principa kauzaliteta. (M. Katinić) **Misaoni pokus.**	Istražiti mogućnosti i ograničenja predviđanja znanstvenog i neznansvenog predviđanj	**Samostalna priprema: Tko može predvidjeti budućnost i kako? (Esej)** Primjerci teksta, bilježnice i	Povijest Zemljopis Priroda matematika

		Filozofska istraživačka zajednica.	a vezanog uz bioetičke teme.	olovke, živa riječ, ploča. D.Z. Ako ne možemo predvidjeti štetnost proizvoda, treba li ga pustiti u prodaju ili ne? (Esej)	
19. PRAVEDNOST, DOBROTA I LJUBAV **Motivacija za djelovanje** **Pravednost** **Dobrota** **ljubavi**	2	*Priča o sv. Franji i bratu vuku.* *Kara, samotni sokol.* (Joseph F. Girzone) *Pan zlatna šišarka* (poljska bajka). **Čitanje i analiza teksta. Filozofska istraživačka zajednica.**	Istražiti izvore i poticaje za moralno djelovanje. Raščlaniti pojemove: pravednost, ljubav i dobrota.	**Samostalna priprema djece: Priča o pravoj i prerušenoj ljubavi (pisani rad).** Primjerci teksta, bilježnice i olovke, ploča, živa riječ facilitatora i djece. D.Z. Ima li stvari koje volim, a da mi nisu korisne? (pisani rad)	Hrvatski jezik Povijest vjeronauk

ZAKLJUČAK

Duhovna situacija vremena koje prati razbijenost *slike svijeta* ukazuje na dvije istodobne težnje na polju znanja i obrazovanja; s jedne strane, hiperfragmentarizacija znanosti i uska specijalizacija unutar sve brojnijih polja znanja, uz svođenje znanja na performativnost, a s druge strane – porepoznavanje potrebe za transdisciplinarnošću i interdisciplinarnošću te otvaranjem novih polja koja bi sabirala različite diskurse koji se u postvitgenštajnovskom diskursu predstavljaju kao različite *jezične igre*. Istovremeno, tehnoznanstvena civilizacija doživljava krizu opredmećenja, dezintegracije i instrumentalizacije svijeta i subjekta. Ovis u procesi praćeni težnjom za što većom egzaktnošću i ekonomskom iskoristivošću znanja s jedne strane, i sve većim interesom za spekulativnim, orijentacijskim znanjem s druge. U takvoj situaciji, na tragu Aristotelove misli iz Metafizike 1003 b 5, može se zaključiti da se znanje o biću *izriče mnogostruko*. Višestruka kriza postmoderne – epistemološka, kriza tehnoznanstvene civilizacije te kriza odgoja i obrazovanja – zahtijeva višestruk odgovor koji prepoznajemo u integrativnom mišljenju – epistemologiji utemeljenoj na interaktivnom (pluri)perspektivizmu istine, integrativnoj bioetici i refleksivnom modelu obrazovanja. Svi ovi oblici integrativnog mišljenja imaju svoja ograničenja, ali su otvoreni uvijek novoj artikulaciji i poboljšanju. Onkraj svakog relativizma i dogmatizma, svoj istinski doprinos mogu dati uzimajući u obzir multidimenzionalnost autentičnog mišljenja – kritičkog, kreativnog i skrbnog.

Merkantilizacija znanja povezana je s kibernetizacijom i instrumentalizacijom života i odnosa prema živom. Suočena s mogućnošću posthumanističkog svijeta, integrativna bioetika predstavlja novo polje znanja, susretište različitih perspektiva koje će kritički preispitivati odnos između istine i proizvodnje, između prirode i kulture te istraživati socijalne i političke implikacije medicinskih i biotehnoloških zahvata.[1148]

Pitanje koje se postavlja, koji je primjeren odgovor filozofije na krizu, iziskuje višeslojan odgovor. Filozofiranje s djecom i mladima u organiziranom obliku može doprinijeti istinskom suočenju s bitnim problemima, među kojima važno mjesto zauzimaju upravo bioetički, ostajući pritom uvijek ideal-tip kojem se nastojimo približiti. Matthew Lipman i brojni drugi članovi pokreta filozofije s djecom s pravom smatraju da filozofija ima obvezu spram obrazovanja te da je njezino izvorno mjesto u javnosti, pa i u školi. Kao potkrjepa tom stajalištu pridolazi i tradicija misli da je djecu i mlade moguće poučavati filozofiranju, koja se pojavljuje u europskoj filozofiji i pedagogiji, i prije

[1148] Kako globalna etika i dubinska psihologija još uvijek nisu doživjele puno prožimanje, Hans Martin Sass predlaže obuhvatnu inačicu bioetičkih nastojanja – geoetiku. V. Hans Martin Sass, *"European Roots of Bioethics, Fritz Jahr's Definition and Vision of Bioethics,"* u: *Od nove medicinske etike do integrativne bioetike* (ur.A. Čović, N. Gosić i L. Tomašević), Pergamena/ Hrvatsko bioetičko društvo, Zagreb, 2009.

utemeljenja filozofije za/s djecom kao nove discipline filozofske prakse. Pokret filozofske prakse pak svjedoči da se filozofija ne može smatrati samo akademskim diskurzom, nego i aktivnošću odnosno načinom života.

Imamo razloga vjerovati da će filozofiranje, prisutno u temeljima svih znanosti, razviti misaone kapacitete mladih i učiniti ih uspješnijima u obrazovanju i radu. Obrazovni programi najčešće svode filozofiju na ovaj njezin performativni instrumentalno-utilitarni vid. Ona, međutim, ima mnogo dublje vrijednosti; misaono samooblikovanje osobe-samosvrhe, dokolica za kontemplaciju istine, potraga za mudrošću kao specifično ljudski način života, istiskivanje osobe iz inercije i samorazumljivost, kritička prosudba, briga za svijet. Filozofiranje nije luksuz rijetkih, nego temeljna kulturna tehnika kojom se subjekt orijentira u vlastitom mišljenju. Filozofiranje u suvremenom kontekstu ima neotuđivu misiju razotkrivanja ideologema ondje gdje se prikazuju kao datosti, kao i otkrivanje datosti ondje gdje se prikazuju kao ideologemi, a to je moguće jedino epistemologijom koja ne odustaje od pojma istine, čuvajući kriterije racionalnosti. Ključni problemi današnjice bioetički su problemi, koji zahtijevaju artikulaciju pojma života, što implicira filozofsko zahvaćanje bioetičke problematike. Filozofija se potom prepoznaje kao integrirajući moment svih perspektiva u bioetičkoj raspravi, kao i integrirajući moment svih znanja u znanosti i obrazovanju.

Rješenje odnosa između filozofije i obrazovanja zahtijeva suočavanje s temeljnim pitanjem što filozofija jest. Filozofija izrasta iz života i u nj uvire. Filozofiranje s djecom, ukoliko je filozofijski fenomen, treba biti otvoreno mnoštvu filozofskih perspektiva i tradicija te se neprestano kretati od bitka do njegovih uposebljenja. Ona, međutim, uvijek zadržava *vrijednost po sebi* – kao mišljenje mišljenja, mišljenje radi mišljenja, mišljenje koje je poziv i povlastica ljudske vrste.

Suočavani s novim, do jučer nečuvenim etičkim izazovima, stručnjaci s polja duhovnih i društvenih znanosti, te građani u općem smislu, ne smiju prepustiti visokoj politici i prirodnim znanostima donošenje odluka glede pitanja koja se tiču sveukupnog društva i biosustava, nego trebaju postati studionici rasprave i njegovatelji bioetičkog senzibiliteta. U tom smislu, poželjno je bioetičke teme uvoditi u obvezne kurikule osnovnih škola Republike Hrvatske, kao što je uputno obrazovanje nastavnika i školsku praksu prožeti sadržajima i metodama filozofije za/s djecom. U tu je svrhu, pored uporabe već postojećih kvalitetnih programa, dobrodošlo stvaranje novih kurikula, metoda, programa i alata koji će biti osjetljiiv na lokalni kontekst i na globalna kretanja.

LITERATURA

Adorno, Theodor W., “Theorie der Halbbildung”, u: *Gesammelte Schriften, Band 8.* Soziologische Schriften I, str. 93 – 121.

Akvinski, Toma, *Izabrano djelo*, Nakladni zavod Globus, Zagreb 2005.

Ante Čović, Thomas Sören Hoffmann (ur.), *Bioethik und Süd- und Südosteuropa: Chancen einer integativen etischen Reflexion vor dem Hintergrund interkulturellen Differenzen in Europa: Programheft*, Inter-University Centre, Dubrovnik 2004.

Aristofan, *Izabrane komedije*, Školska knjiga, Zagreb, 2000.

Aristotel, *Metafizika*, prev. Tomislav Ladan, Signum, Zagreb 2001.

Aristotel, *Nikomahova etika*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1992.

Bacon, Francis, *Novi organon*, Naprijed, Zagreb, 1986.

Barbarić, Damir, *Skladba svijeta; Platonov Timej*, Matica hrvatska, Zagreb, 2017.

Barrett, William, *Death of the Soul. Philosophical Thought from Descartes to the Computer*, Oxford University Press, 1987.

Baudrillard, Jean, *Simulacija i zbilja*, Naklada Jesenski i Turk – Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb 2001.

Baudrillard, Jean, *Simulakrumi i simulacija*, Naklada Društva arhitekata, građevinara i geodeta, Karlovac 2001.

Beyer, Barry K., *Critical Thinking*, Phi Delta Kappa Educational Foundation, Bloomington 1995.

Birnbacher, Dieter (ur.), *Ökologie un Ethik*, Reclam, Stuttgart 2001.

Blagaić, Vladimir; Čizmić, Jozo (ur.), *Zbornik radova sa simpozija s međunarodnim sudjelovanjem; Pravni, etički i medicinski aspekti suvremenog vođenja poroda*, Klinika za ginekologiju i porodništvo Medicinskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu Kliničke bolnice Sveti Duh, Zagreb 2016.

Bohm, David, *O dijalogu*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2009.

Borgmann, Albert, *Technology and the Character of Contemporary Life. A philosophical Inquiry*, The University of Chicago Press, Chicago 1984.

Borovečki, Ana, „Hipokratova prisega i ženevska prisega – povijesni osvrt“, *List Medicinskog fakulteta*, 38 (1/2019), str. 7-8.

Brkić, Josip, (prir.), *Čemu još filozofija*, Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb 1982.

Bruckner, Pascal, *Babilonska vrtoglavica: kozmopolitizam i mondijalizam*, Algoritam, Zagreb, 2005.

Buletti, Carlo et. al., "The Artifical Womb", u: *Annals of the New York Academy of Science* 1221 (1/ 2011), str. 124-128.

Camhy, Daniela G.; Untermoser, Melanie; J. Figueiroa-Rego, Maria J. (ur.), *ECODIALOGO. Philosophischer Dialog in der Umweltbildung*, Girona 2001.

Carnap, Rudolf, *The Logical Structure of the World*, Open Court, Chicago/La Salle 2003.

Čović, Ante / Sören Hoffmann, Thomas (ur.), *Bioethik und Süd- und Südosteuropa: Chancen einer integativen etischen Reflexion vor dem Hintergrund interkulturellen Differenzen in Europa: Programheft*, Inter-University Centre, Dubrovnik, 2004, 148-165.

Čović, Ante, "Integrativna bioetika i problem istine", *Arhe* 6 (12/ 2009), str. 185-194.

Čović, Ante, "Integrativno mišljenje i nova paradigma znanja", u: Hrvoje Jurić i Krešimir Babel (ur.): *Integrativno mišljenje i nova paradigma znanja*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2013.

Čović, Ante, "Pluralizam i perspektivizam", *Filozofska istraživanja* 26 (1/ 2006), str. 7-12.

Čović, Ante, „Bioethik unter den Bedingungen des Postkommunismus- Fallbeisipel Kroatien", u: Čović, Ante; Hoffmann, Thomas Sören (ur.), *Bioethik und kulturelle Pluralität; Die südosteuropäische Perspektive*, Academia Verlag, Sankt Augustin, str. 148-173.

Čović, Ante, *Etika i bioetika*, Pergamena, Zagreb 2004.

Čović, Ante; Gosić, Nada; Tomašević, Luka (ur.), *Od nove medicinske etike do integrativne bioetike*, Pergamena/ Hrvatsko bioetičko društvo, Zagreb 2009.

Čović, Ante; Hoffmann, Thomas Sören (ur.), *Bioethik und kulturelle Pluralität. Die sudosteuropäische Perspektive*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2005.

Ćurko, Bruno, *Kritičko mišljenje u nastavi filozofije, logike i etike*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2017.

Ćurko, Bruno; Kragić, Ivana, „Igra – put k multidimenzioniranom mišljenju", Filozofska istraživanja 29 (2/2009) str. 303-310.

De Tocqueville, Alexis, *De la Démokratie en Amérique*, Garnier-Flammarion, Paris 1981.

Decostre, Nicole, "Interculturalité et 'philosophie pour enfants'", *Cahiers Internationaux de Symbolisme* 125 (1/2010), str. 279-290.

Dekart, Rene, *Strasti duše*, Moderna, Beograd 1989.

Derrida, Jacques, *Drugi smjer*, Institut društvenih znanosti „Ivo Pilar“, Zagreb 1999.

Derrida, Jacques, *O apokaliptičnom tonu usvojenom u novije vrijeme u filozofiji*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb 2009.

Derrida, Jacques, *O gramatologiji*, “Veselin Masleša”, Sarajevo 1976.

Derrida, Jacques, *Pisanje i razlika*, Šahinpašić, Sarajevo/ Zagreb 2007.

Descartes, Rene, *Rasprava o metodi: pravilnog upravljanja umom i traženja istine u znanostima*, KruZak, Zagreb 2014.

Despot, Branko, *Ideja univerziteta,* Globus, Zagreb 1991.

Dewey, John, *Liberalizam i društvena akcija,* Kruzak, Zagreb 2004.

Divković, Mirko, *Latinsko-hrvatski rječnik*, Naprijed, Zagreb 1997.

Djui, Džon, *Vaspitanje i demokratija: uvod u filosofiju vaspitanja*, Obod, Cetinje 1953.

Dupré, John, *Disorder of Things, Metaphysical Foundations of the Disunity of Science,* Harvard University Press, Cambridge, Massathussets 1995.

Eliade, Mircea, *Sveto i profano*, AGM, Zagreb 2002.

Ellis, George R., *How Can Physics Underlie the Mind? Top-Down Causation in the Human Context*, Berlin/ Heidelberg, Springer Verlag, 2016.

Faye, Jan, „The Role of Philosophy in a Naturalized World“, u: *European Journal of Analytic Philosophy* 8, (1/2012), str. 70-76.

Faye, V. J., „The Role of Phylosophy in a Naturalized World“, *European Journal of Analytic Philosophy*, Vol.8, No.1, 2012, str. 70-76.

Foot, Philippa, *Natural Goodness*, Clarendon Press, Oxford, 2001.

Fukuyama, Francis, *Kraj čovjeka? Naša poslijeljudska budućnost: posljedice biotehnološke revolucije*, Izvor, Zagreb 2003.

Fukuyama, Francis, *Kraj povijesti i posljednji čovjek,* Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1994.

Gaarder Jostein, *Sophie's World*, Berkley, New York 1996.

Gadamer, Hans-Georg, *Das Erbe Europas. Beiträge*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Mein 1990.

Gajo Petrović, *Engleska empiristička filozofija i odabrani tekstovi filozofa*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb1982.

García Moriyón, Félix, *Pregunto, dialogo, aprendo. Cómo hacer filosofía en el aula*, Ediciones de la Torre, Madrid 2006.

Gardner, Susan, “Inquiry is no Mere Conversation”, *Analytic Teaching* 16 (2/1996), str. 102-111.
Giubilini, Alberto; Minerva, Francesca: „After-birth abortion: why should the baby live?“, *Journal of Medical Ethics* (2012) doi: 10.1136/medethics-2011-100411.

Gosić, Nada, *Bioetika in vivo*, Pergamena, Zagreb 2005.

Gregory, Maughn, “Philosophy for Children and its Critics. A Mendham Dialogue”, *Journal of the Philosophy of Education Society of Great Britain* 45 (2/2011), str. 202-219.

Guardini, Romano, *Konac novoga vijeka*, Verbum, Split 2002.

Habermas, Jürgen, “Moderna – nedovršen projekt”, *Politička misao* 96 (2/2009), str. 96-111.

Habermas, Jürgen, *Budućnost ljudske prirode: na putu prema liberalnoj eugenici?; Vjerovanje i znanje*, Naklada Breza, Zagreb 2006.

Habermas, Jürgen, *Filozofski diskurs moderne: dvanaest predavanja*, Globus, Zagreb, 1988.

Habermas, Jürgen, *Postmetafizičko mišljenje II: članci i replike,* Naklada Breza, Zagreb 2015.

Hannam, Patricia; Echeverria, Eugenio, *Philosophy with Teenagers. Nurturing a Moral Imagination for the 21st Century*, Network Continuum, 2009.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Werke. Band 7*, Frankfurt am Main 1979.

Heidegger, Martin, *Die Frage nach der Technik*, u: Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Band 7, Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000, str. 7-36.

Heidegger, Martin, *Doba slike svijeta*, Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 1969.

Heidegger, Martin, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Naprijed, Zagreb 1996.

Heim, Michael, *The Metaphysics of Virtual Reality*, Oxford University Press, New York 1993.

Hoffmann, Thomas Sören, „Bioetika i mnogostrukost pojmova prirode“, u: Velimir Valjan (ur.), *Integrativna bioetika i izazovi suvremene civilizacije*, Bioetičko društvo u BiH, Sarajevo 2007, str. 31.

Hoffmann, Thomas Sören, „The Philosophical Concept of Life and its Role in the Foundation of an Integrative Bioethics“, *Synthesis Philosophica* 59 (1/2015), str. 5-15.

Horkheimer, Max, *Kritika instrumentalnoga uma: iz predavanja i zabilježaka nakon svršetka rata*, Globus, Zagreb 1988.

Horkheimer, Max, *Pomračenje uma*, Veselin Masleša, Sarajevo 1989.

Hösle, Vittorio, *Filozofija ekološke krize*, Matica hrvatska, Zagreb 1996.

Husserl, Edmund, *Kriza europskih znanosti i trenscendentalna analiza*, Globus, Zagreb 1990.

Ilić, Ivan, *Pravo na zajedništvo*, Rad, Beograd 1985.

Illich, Ivan, *Medicinska Nemeza: eksproprijacija zdravlja*, Litteris, Zagreb, 2010.
Infokinderphilosophie, Österreichische Gesellschaft für Kinderphilosophie, Graz, August 2005/ August 2007.

Jeličić, Ana, „Franjevačka zauzetost za očuvanje dostojanstva i integriteta stvorenog“, u: Ante Čović i Hrvoje Jurić (ur.), *Integrativno mišljenje i nova paradigma znanja*, Pergamena, Zagreb 2019, str. 449-468.

Jonas, Hans, *Princip odgovornost: pokušaj jedne etike za tehnološku civilizaciju*, “Veselin Masleša”, Sarajevo 1990.

Jurić, Hrvoje, “Uporišta za integrativnu bioetiku u djelu Van Renssaleara Pottera“, u: Velimir Valjan (ur.), *Integrativna bioetika i izazovi suvremene civilizacije*, Bioetičko društvo u BiH, Sarajevo 2007, str. 77-101.

Jurić, Hrvoje, “Znanstveni centar izvrsnosti za integrativnu bioetiku”, *List Medicinskog fakulteta* 38 (1/2019), str. 21-24.

Jurić, Hrvoje, „From a Notion of Life to an Ethics of Life“, *Synthesis Philosophica* 59 (1/2015), str. 33-46.

Jurić, Hrvoje, *Etika odgovornosti Hansa Jonasa*, Pergamena, Zagreb 2010.

Jurić, Hrvoje; Čović, Ante (ur.), *Integrativno mišljenje i nova paradigma znanja*, Pergamena, Zagreb, 2019.

Kangrga, Milan, *Racionalistička filozofija i odabrani tekstovi filozofa*, Matica hrvatska, Zagreb1957.

Kant, Immanuel, “Što je prosvjetiteljstvo?”, u: Pravno-politički spisi, Politička kultura, Zagreb 2000.

Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*, Felix Mainer Verlag, Hamburg 2006, str. 283-293.

Kant, Immanuel, *Kritika čistoga uma*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1984.

Kant, Immanuel, *Utemeljenje metafizike ćudoređa*, Igitur, Zagreb 1995.

Katinić, Marina, “An Important Step Forward: “Bioethical View on the Future of Agriculture in Europe” Conference”, *Synthesis Philosophica*, 7 (7/ 2012), str. 377-382.

Katinić, Marina, “Filozofija za djecu i mlade i integrativna bioetika”, *Filozofska istraživanja* 32 (3-4/ 2012), str. 587-603.

Katinić, Marina, “Holism in Deep Ecology and Gaia Theory: A Contribution to Eco-geological science, a philosophy of Life or a New Age Stream?”,*The Holistic Approach to Environment* 3 (1/2013), str. 3-14.

Katinić, Marina, *“Koncept budućnosti i misaoni pokusi. U kojoj se mjeri može i treba programirati stvarnost?”*, *Metodički ogledi* 19 (2/2012), str. 29–42.

Katinić, Marina, “Sveto i profano u kontekstu bioetičke problematike: poremećaj ravnoteže ekosustava djelovanjem ekotoksikologije moći”, *Socijalna ekologija: časopis za ekologijsku misao i sociologijska istraživanja okoline* 22, (1/2013), str. 47-64.

Katinić, Marina, „Bioetička ljetna škola 'Bioetika kao znanstveni i društveni projekt: Ideja integrativne bioetike'“, *Filozofska istraživanja* 144 (4/2016), str. 835-837.

Katinić, Marina; Ergin Aslan, Serap, “Sommerschule „Bioethik im Kontext III – Bioethik als wissenschaftliches und gesellschaftliches Projekt: Die Idee einer integrativen Bioethik. Tutzing, 20.–26. Juni 2016”, *Synthesis Philosophica* 31, (1/2016), str. 203-206.

Knezović, Katica, „Moralni status“ biljaka u bioetičkoj prosudbi biljne genske tehnologije, *Filozofska istraživanja* 31 (2/2011), str. 323-333.

Komar, Zvonimir, *Teorija pedagogije s obzirom na pojam svrhe*, doktorski rad, Filozofski fakultet, Zagreb 2011.

Kos, Marko, “Od Fritza Jahra do integrativne bioetike; Prikaz razvoja jedne ideje”, *Filozofska istraživanja* 34 (1-2/2014), str. 229-240.

Krämer, Hans, „Integrative Ethik“, u: Joachim Schummer (ur.), *Glück und Ethik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1998, str. 93-107.

Krivak, Marijan, *Filozofijsko tematiziranje postmoderne*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2000.

Krznar, Tomislav/ Filipović, Nikolina Iris (prir.): *Vrč i šalica. Filozofijska vivisekcija problema odgoja i obrazovanja*, Učiteljski fakultet sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 2015.

Krznar, Tomislav; Rogošić, Silvija; Velički, Damir; Katinić Marina, “Poznavanje bioetičke problematike i stavovi o nekim bioetičkim pitanjima: primjer studenata učiteljskih studija”, *Studia lexicographica: časopis za leksikografiju i enciklopedistiku* 22 (12/ 2018), str. 7-25.

Kuhn, Thomas S., *Struktura znanstvenih revolucija*, Naklada Jesenski i Turk/ Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb 2013.
Kuvačić, Ivan; Flego, Gvozden (ur.), *Postmoderna: nova epoha ili zabluda*, Naprijed, Zagreb 1988.

Lakatos, Imre, *The Methodology of the Research Programmes*, u: Philosophical papers Vol.1, University Press, Cambridge 1978, str. 178-180.

Lamot, Marija, „Gimnazija – priprema za sveučilište“, *Metodički ogledi* 20 (1/2013), str. 85-99.

Legrand, Louis, *Moralna izobrazba danas – ima li to smisla*, Educa, Zagreb 2001.

Lewis, Clive Staples, *Abolition of Man* or *Reflections on Education with Special Reference to the Teaching of English in the Upper Forms of Schools*, u: The Complete C.S. Lewis Signature Classics, HarperSanFrancisco, A Division of HarperCollinsPublishers, San Francisco/ New York 2002.

Liessmann, Konrad Paul, *Budućnost dolazi! O sekulariziranim očekivanjima spasenja i razočaranju u vezi s tim*, Alinea, Zagreb-Graz 2008.

Liessmann, Konrad Paul, *Geisterstunde. Die Praxis der Unbildung. Eine Streitschrift*, Zsolnay, Wien 2014.

Liessmann, Konrad Paul, *Obrazovanje kao izazov*, Školska knjiga, Zagreb 2019.

Liessmann, Konrad Paul, *Teorija neobrazovanosti. Zablude društva znanja*, Jesenski &Turk, Zagreb 2008.

Lipman, Matthew, *Das geheimnisvolle Wesen, Akademia Verlag, Sankt Augustin* 2007.

Lipman, Matthew, *Philosophy Goes to School*, 1988.

Lipman, Matthew, *Thinking in Education*, University Press, Cambridge 2003.

Lipovetsky, Gilles, *Doba praznine: ogledi o savremenom individualizmu*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad 1987.

Locke, John, *Dvije rasprave o vladi*, Naklada Jurčić, Zagreb 2013.

Lyotard, Jean Francois, "Logos i tehne, ili telegrafija", *Frakcija* 8 (4/1997), str. 82-85.

Lyotard, Jean Francois, *Postmoderna protumačena djeci*: *pisma 1982-1982*, Naprijed, Zagreb 1990.

Lyotard, Jean Francois, *Postmoderno stanje. Izvještaj o znanju*, Ibis grafika, Zagreb, 2005.

MacIntyre C., Alasdair, "Philosophy, the "other" disciplines, and their histories: a rejoinder to Richard Rorty", *Soundings* 65 (1982), str. 127-145.

MacIntyre C., Alasdair, *Za vrlinom. Studija o teoriji morala*, Kruzak, Zagreb 2002.

Marinčić, Mile, *Integrativna gospodarska etika Petera Ulricha i novija etička strujanja*, Pergamena, Zagreb 2016.

Marinčić, Mile, "O poduzetniku (bio)etičaru u okviru Ulrichova koncepta integrativne gospodarske etike", *Učenje za poduzetništvo* 177 (1/2011), str. 187-188.

Marinković, Josip, *Metodika nastave filozofije*, Školska knjiga, Zagreb 1983.

Maritan, Jacques, “Introduction”, u: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, *Human Rights: Comments and Interpretations*, Paris 1948, str. 1-8.

Martens, Ekkehard, “Erziehungsdilemma; zwischen Dogmatismus und Beliebigkeit”, *Infokinderphilosophie*, Österreichische Gesellschaft für Kinderphilosophie, Graz 2007., str. 8-11.

Martens, Ekkehard, *Der Faden der Ariadne. Über kreatives Denken und Handeln*, J. B. Metzler Verlag, Stuttgart 1991.

Martens, Ekkehard, *Methodik des Ethik- und Philosophieunterrichts. Philosophieren als elementare Kulturetechnik*, Siebert Verlag, Hannover 2003.

Martens, Ekkehard, *Philosophieren mit Kinder. Eine Einführung in die Philosophie*, Philipp Reclam jun., Stuttgart 2007.

Matulić, Tonči, *Bioetika*, Glas Koncila, Zagreb 2012.

Matulić, Tonči, *Metamorfoze kulture: teološko prepoznavanje znakova vremena u ozračju znanstveno-tehničke civilizacije,* Glas Koncila, Zagreb 2009.

Mayr, Ernst, “Teleological and Teleonomic: A New Analysis”, u: Robert S. Cohen, Marx F. Wartofsky (ur.), *A portrait of Twenty-five Years*, University Press, Boston 1974, str. 133-159.

Metz, Johann Baptist, *Politička teologija: 1967. – 1997.*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2004.

Mittelstraß, Jürgen (ur.), *Encyclopedie Philosophie und Wissenschaftstheorie 3*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart-Weimar 1995.

Mlinar, Anton, „John Henry Newman on University: „Actuality of a 160 year old discourse“, *Synthesis philosophica* 55-56 (1-2/2013), str. 131-148.

Morin, Edgar, *Odgoj za budućnost: Sedam temeljnih spoznaja nužnih u odgoju za budućnost*, Educa, Zagreb 2002.

Naess, Arne, *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*, University Press, Cambridge 1989.

Naidoo, Rajani, “Rethinking Development: Higher Education and New imperialism”, u: Robert King (ur.), *Handbook on Globalization and Higher Education*, Edward Elgar, Cheltenham/Northampton, 2011, str. 40-59.

Newman, John Henry, *The Idea of University*, Ebook 24526, 2008.

Nietzsche, Friedrich, *Ljudsko, odviše ljudsko: knjiga za slobodne duhove*, Demetra, Zagreb 2012.

Nietzsche, Friedrich, *Radosna znanost (“la gaya scienza”)*, Demetra, Zagreb 2003.

Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke*, Band 1-5, Deutscher Taschenbuch Verlag de Guyter, Berlin 1967.

Noble, Denis,"Neo-Darwinism, the Modern Synthesis and Selfish Genes: are they of Use in Physiology?", *The Journal of Physiology* 589.5, (1/2011), str. 1007-1015.

Novina, Marina, *Suvremena kozmologija i filozofija: treba li kozmologija filozofiju?*, Naklada Breza, Zagreb 2019.

Ortega y Gasset, Jose, *Meditacije o Quijoteu*, Demetra, Zagreb, 2008.

Paić, Žarko, "Zajednica bez uvjeta: o dekonstrukciji subjekta moderne politike", *Politička misao* 50 (4/2013), str. 20-47.

Papa Franjo, *Laudato si'*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2015.

Pejović, Danilo, *Suvremena filozofija* Zapada *i odabrani tekstovi*, Matica hrvatska, Zagreb 1979, str. 9-10.

Perušić, Luka, „Narav i metoda integrativne bioetike", u: Ante Čović, Hrvoje Jurić, *Integrativno mišljenje i nova paradigma znanja*, Pergamena, Zagreb 2019, str. 323-413.

Pico della Mirandola, Giovanni, *Govor o dostojanstvu čovjekovu*, Nova Stvarnost, Zagreb 1998.

Pieper, Joseph, *Leisure, The Basis of Culture*, St. Augustine's Press, South Bend, Indiana 1998.

Pivčević, Edo, *Što je istina?,* Hrvatski studiji – Studia Croatica, Zagreb 2002.

Platon, *Eutifron ili O pobožnome,* Matica hrvatska, Zagreb,

Platon, *Ion, lahet, Meneksen*, Hrvatski Studiji, Zagreb, 1998.

Platon, *Teetet (ili o nasladi, etički dijalog); Fileb (ili o znanju, istraživački dijalog)*, Naprijed, Zagreb 1989.

Polšek, Darko, *Sudbina odabranih: eugeničko nasljeđe u vrijeme genske tehnologije*, ArTresor naklada, Zagreb 2004.

Radovan, Mario, "Homo Cybernetes in Search of an Aim", *Journal of Information and Organizational Sciences* 25 (1/ 2001), str. 1-10.

Radovan, Mario, "O instrumentalnom i integrativnom znanju", *Filozofska istraživanja* 23 (1/2003), str. 77-83.

Ratzinger, Joseph, *O relativizmu i vrjednotama*, Verbum, Split 2009.

Readings, Bill, *Sveučilište u ruševinama*, Meandarmedia, Zagreb 2016.

Reble, Albert, *Geschichte der Pädagogik*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1951.

Reese, Hayne W., „Teleology and Teleonomy in Behavior Analysis“, *The Behavior Analyst* 17 (1/1994), str. 79-89.

Riel, Jeniffer; Martin, Roger L., *Creating Great Choices, A Leader's Guide to Integrative Thinking*, Harvard Business Review Press, Boston 2017.

Rorty, Richard, „Habermas and Lyotard on Postmodernity“, *Praxis International* 4 (1/1984), str. 32-44.

Rorty, Richard, „Method and Morality“, u: Norma Haan et al. (ur.), *Social Science as Moral Inquiry*, Columbia University Press, New York 1983, str. 155-177.

Rorty, Richard, *Filozofija i ogledalo prirode*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1979.

Rorty, Richard, *Ironija, kontingencija, i solidarnost*, Naprijed, Zagreb 1995.

Rosenberg, Alex, *Darwinian Reductionism or How to Stop Worrying and Love Molecular Biology*, The University of Chicago Press, Chicago 2006.

Roth, Paul A., „Politics and epistemology: Rorty, MacIntyre, an the ends of philosophy“, *History of Human Sciences*, 2 (2/1989), str.171-191.

Routlege Encyclopedia of Philosophy, Volume 6, 2005.

Sardelić, Mirko, "Sveučilište Cambridge – 800. obljetnica", *Hrvatska revija* 9 (4/ 2009), str. 23-27.

Schiller, Friedrich, *O estetskom odgoju čovjeka u nizu pisama*, Scarabeus-naklada, Zagreb, 2006.

Shapiro, James A., *Evolution. A View from the 21.st Century*, FT Press Science, New Jersey 2011.

Sharp, Ann; Splitter, Lawrence, *Teaching for Better Thinking*, Australian Center for Educational Research, Melbourne,1995.

Sorić, Matko, *Koncepcija postmodernističke filozofije*, vlastita naklada, Zadar 2010.

Spengler, Oswald, *Propast Zapada: Obrisi jedne morfologije svjetske povijesti*, Demetra, Zagreb 1998-2000.

Steinmann, Michael, "Radikale Modernität bei Derrida und Nietzsche", *Prolegomena* 8 (1/2009); str. 93-111.

Svalastog, Anna Lydia; Allgeier, Joachim; Gajović, Srećko, *Navigating Knowledge Landscapes in the digital society: a look back and visions for the future*, Croatian medical Journal, 2018 Oct; 59(5): 274–278.

Sweetland, Darlene; Stolberg, Ron, *Teaching Kids to Think: Rising Independent, Confident and Thoughtful Children in an Age of Instant Gratification*, Naperville 2015.

Taylor, Charles, *Etika autentičnosti*, Verbum, Split 2009.

Taylor, Charles, *Izvori sebstva*: *razvoj modernog identiteta*, Naklada Breza, 2011.

Taylor, Charles, *The Malaise of Modernity*, House of Anansi Press, Toronto 1991.

Terhart, Ewald, *Metode učenja i poučavanja*, Educa, Zagreb 2001.

Valjan, Velimir (ur.), *Integrativna bioetika i izazovi suvremene civilizacije*, Bioetičko društvo u BiH, Sarajevo 2007.

Vattimo, Giani; Rovatti, Pier Aldo (ur.), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1995.

Vattimo, Gianni, *Kraj moderne*, Matica hrvatska, Zagreb 2000.

Vattimo, Gianni, *Transparentno društvo*, Algoritam, Zagreb 2008.

Veljak, Lino, "Das Ende der Philosophie?", *Synthesis Philosophica* 58, (2/2014), str. 325-332.

Veljak, Lino, "S onu stranu dogmatizma i relativizma", *Filozofska istraživanja* 32 (3-4/2012), str. 443-452.

Veljak, Lino, "Zastarjelost istine?", *In medias res, časopis filozofije medija* 7, (12/2017), str. 1799-

Veljak, Lino, „Meka ontologija" i kraj moderne", *Filozofska istraživanja* 85-86 (2-3/2003).

Von Humboldt, Wilhelm, "Theorie der Bildung des Menschen", u: Gerhard Lauer (ur.), *Schriften zur Bildung*, Reclam, Stuttgart 2017.

Vrček, Valerije, *GMO između prisile i otpora*, Pergamena, Zagreb, 2009.

Weber, Max, *Metodologija društvenih nauka*, Globus, Zagreb 1989.

Weiss, Michael Noah (ur.), *The Socratic Handbook (Dialogue Methods for Philosophical Practice)*, LIT Verlag, Zurich,2015.

Wilson, Edward Osborne, *Budućnost života*, Profil, Zagreb 2014.

Wilson, Edward Osborne, *Pomirenje: jedinstvenost znanja*, Zagreb, Algoritam 2010.

Wittgenstein, Ludwig, *Filozofijska istraživanja*, Nakladni zavod Globus, Zagreb 1998.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Moderna vremena, Zagreb 2003.

Zagorac, Ivana, *Bioetički senzibilitet*, Pergamena: Znanstveni centar izvrsnosti za integrativnu bioetiku, Zagreb 2018.

Mreža:
http://www.tes.co.uk
http://www.world-citizenship.org/wp-archive/396
http://europa.eu/legislation_summaries/education/training/youth
http://hakave.org/index.php?option=com

http://www.independent.co.uk/

www.associatedcontent.com

http://www.hcdo.hr/wp-content/uploads/2009/09/
http://unesdoc.unesco.org/images/0014/
http//:www.icpic.org
www.petit-philosophy.com/index.php/hr/mala-filozofija.html
http://www.criticalthinking.org/articles/documenting-history.cfmhttps://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000155042

Životopis

Marina Katinić rođena je 23. lipnja 1984. u Zagrebu gdje je završila je osnovnu školu i Klasičnu gimnaziju. 2008. na Filozofskom fakultetu sveučilišta u Zagrebu diplomirala je filozofiju te hrvatski jezik i književnost. Iste je godine upisala doktorski studij filozofije s težištem istraživanja na integrativnoj bioetici, filozofiji odgoja i filozofiji za djecu, tragajući za mogućom sinergijom i praktičnim obrazovnim izrazom tih predmetnih područja. Sudjelovala je pet puta kao izlagačica na međunarodnom simpoziju Lošinjski dani bioetike, jednom na simpoziju Dani Frane Petrića te tri puta na međunarodnoj ljetnoj školi bioetike „Bioethik im Kontext“ u organizaciji Fernuniverzitäta u Hagenu i partnerskih institucija među kojima je i Odsjek za filozofiju Filozofskoga fakulteta sveučilišta u Zagrebu (Kreta, 2012; Tutzing 2016; Tutzing 2018). Nekoliko puta je kao izlagačica sudjelovala i na godišnjem međunarodnom simpoziju Instituta za filozofiju za djecu (Institut für Kinderphilosophie) u Grazu. Dvaput je bila koautorica udžbenika iz Etike za prvi razred gimnazija i strukovnih škola u izdanju Školske knjige. Objavila je nekoliko radova u najistaknutijim domaćim znanstvenim časopisima i jednom međunarodnom časopisu vezanom uz bioetičke i odgojno-filozofske teme, a o bioetičkim je temama govorila na nekoliko okruglih stolova, javnih tribina i u medijima. Marina Katinić nagrađivana je pjesnikinja; dosada je objavila tri zbirke pjesama a poeziju redovito objavljuje u književnim časopisima. Članica je Hrvatskog filozofskog društva, Hrvatskog bioetičkog društva i udruge Mala Filozofija čiji je program „Pogled u vlastito mišljenje“ provodila s učenicima trećega i četvrtoga razreda osnovne škole Antuna Augustinčića u Zaprešiću. Sudjelovala je u međunarodnome projektu Ethos čiji je jedan od partnera bila Mala filozofija, kao autorica

uspješnih edukacijskih materijala. Zaposlena je u XV. gimnaziji u Zagrebu kao nastavnica etike; pod njezinim su mentorstvom dva učenika, Martin Ilić i Leon Zrnić, kao najmlađi izlagači u povijesti simpozija (2016. i 2017.) nastupili s referatima na Lošinjskim danima bioetike.

Popis radova:

Igor Lukić, Marina Katinić, Bruno Ćurko, Marko Zec: *Etika 1. Smisao i orijentacija*, udžbenik etike u prvom razredu srednjih škola, Školska knjiga, Zagreb 2014.

Igor Lukić, Marina Katinić, Marko Zec: *Etika 1. Novi putevi*, udžbenik Etike za prvi razred gimnazija i strukovnih škola, Školska knjiga, Zagreb 2019.

Marina Katinić, "Filozofija za djecu i mlade i integrativna bioetika*", Filozofska istraživanja* 32 (3-4/ 2012), str. 587-603.

Marina Katinić, "Holism in Deep Ecology and Gaia Theory: A Contribution to Eco-geological science, a philosophy of Life or a New Age Stream?", The Holistic Approach to Environment, 3 (1/2013), str. 3-14.

Marina Katinić, „Bioetička ljetna škola 'Bioetika kao znanstveni i društveni projekt: Ideja integrativne bioetike'", *Filozofska istraživanja* 144 (4/2016), str. 835-7.

Marina Katinić, Serap Ergin Aslan: "Sommerschule 'Bioethik im Kontext III – Bioethik als wissenschaftliches und gesellschaftliches Projekt: Die Idee einer integrativen Bioethik'. Tutzing, 20.–26. Juni 2016", *Synthesis Philosophica*, 31 (1/2016), str. 203-206.

Marina Katinić: "An Important Step Forward: "Bioethical View on the Future of Agriculture in Europe" Conference", *Synthesis Philosophica*, 7 (2/ 2012), str. 377-382.

Marina Katinić: "Sveto i profano u kontekstu bioetičke problematike: poremećaj ravnoteže ekosustava djelovanjem ekotoksikologije moći", *Socijalna ekologija: časopis za ekologijsku* misao i sociologijska istraživanja okoline 22 (2/ 2013), str. 47-64.

Marina, Katinić: "Koncept budućnosti i misaoni pokusi. U kojoj se mjeri može i treba programirati stvarnost?", *Metodički ogledi*, 19 (2/2012), str. 29–42.

Tomislav, Krznar, Silvija, Rogošić, Damir Velički, Marina Katinić, "Poznavanje bioetičke problematike i stavovi o nekim bioetičkim pitanjima: primjer studenata učiteljskih studija", *Studia lexicographica: časopis za leksikografiju i enciklopedistiku*, Vol.12 No.22, 2018, str. 7-25.