

Željko Pavić

Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Frankopanska 26, HR–10000 Zagreb
zeljko.pavic@lzmk.hr

»Pluriperspektivizam« – slučaj jedne natuknice u *Filozofskome leksikonu*

Sažetak

Autor u ovom članku razmatra filozofsku relevantnost i inovacijski potencijal pojma 'pluriperspektivizam' koji tvori idejnu i metodologijsku osnovicu fenomena integrativne bioetike. U prvom koraku autor utvrđuje proširenost i europski karakter integrativne bioetike, dok njen nastanak i duhovnu ulogu tumači kao odgovor na bioetički scijentizam i znanstveni monoperspektivizam. U središnjem dijelu članka autor analizira radove jednog dijela filozofa (P. Barišić, A. Čović, D. Smiljanić, K. W. Zeidler) koji su sudjelovali u projektu razvijanja integrativne bioetike te izvodi teorijske implikacije kojima potkrepljuje stav o filozofskoj relevantnosti i inovacijskom potencijalu ideje pluriperspektivizma. Na ovo istraživanje autor je bio ponukan izbacivanjem već priređene natuknice »Pluriperspektivizam« iz Filozofskog leksikona (Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb 2012.) neposredno prije njegova tiskanja. Natuknica je izbačena pisanim nalogom glavnog urednika Stipe Kutleše, pri čemu autor, u ulozi pomoćnika glavnog urednika, nije uspio dobiti nikakvo objašnjenje tog postupka. Članak završava pozivom glavnom uredniku da filozofskoj javnosti obrazloži svoju odluku o izbacivanju natuknice »Pluriperspektivizam« iz Filozofskog leksikona.

Ključne riječi

pluriperspektivizam, integrativna bioetika, Pavo Barišić, Ante Čović, Stipe Kutleša, Nicholas Rescher, Damir Smiljanić, Kurt Walter Zeidler, *Filozofski leksikon*, leksikografija

Uvod

Godine 2012. Leksikografski zavod Miroslav Krleža iz Zagreba dovršio je nevakidašnji projekt *Filozofskoga leksikona*. On je »nesvakidašnji« prije svega zbog toga što smo do sada u Hrvatskoj imali dva glavna, po izvornoj intenciji sasvim drugačije usmjerena leksikona: *Filozofijski rječnik* u redakciji Vladimira Filipovića (Zagreb 1964.) i *Leksikon filozofa* Danka Grlića (Zagreb 1968.).¹ Već po naslovu razlika je očigledna: dok je Filipoviću bilo stalo do temeljnoga filozofijskoga nazivlja, Grlić se bio ograničio samo na prikaz filozofa i njihova mišljenja. Stoga je ovaj *Filozofski leksikon* Leksikografskoga zavoda sebi postavio zadaću da obradi i filozofijsko nazivlje i filozofe, što je svakako predstavljalo veliki izazov koji je zahtijevao ogroman trud suradnika na projektu. Ovdje se izričito mora naglasiti da je pokojni Danilo Pejović duhovni i svojim dosmrtnim dijelom tvarni tvorac ovoga *Leksikona*, budući da je dugo vremena ukazivao na potrebu njegove izradbe. To je sasvim logičan nastavak

1

Ovdje, dakako, valja spomenuti još dva hvale vrijedna filozofijska rječnika: Serafin Hrkać, *Filozofijski rječnik latinsko-hrvatski* (Mostar 1999.) i Anto Mišić, *Rječnik filozofskih pojmova* (Zagreb 2000.). Međutim, u odnosu na gore spomenute, ova su dva rječnika ipak

bitno prožeta skolastičko-neoskolastičkom filozofijskom baštinom, što dakako nikako ne umanjuje njihovo značenje, budući da je ta baština ostala gotovo u potpunosti neobrađena u onim leksikonima.

njegove dugogodišnje suradnje s Leksikografskim zavodom, koja je započela »negdje između jeseni 1959. i proljeća 1960. godine«² i trajala sve do njegove smrti 2007. godine. Razmatrajući posebice Pejovićeve zaslugu za pokretanje projekta *Filozofskoga leksikona* Slaven Ravlić, između ostaloga, ističe:

»*Filozofski leksikon* trebao je biti vrhunac njegova [Pejovićeve – op. Ž. P.] leksikografskog rada. To je djelo trebalo biti suvremena sinteza hrvatske filozofske leksikografije (...). Čak i kad bi se mogla zanemariti znatna zastarjelost Filipovićeve i Grličeva djela, kao i njihov ograničeni domašaj, Pejovićeve *Filozofski leksikon* je koncepcijski bio zamišljen kao znatno ambicioznije djelo. Trebao je povezati iskustva leksikonske tradicije Leksikografskog zavoda s Pejovićevevim specifičnim iskustvom rada na općim enciklopedijama, posebno s njegovim uredničkim iskustvom u *Hrvatskoj enciklopediji*, te uz to pronaći specifična rješenja za neka otvorena pitanja u strukovnoj leksikografiji.«³

I doista, već 2003., u dogovoru s Tomislavom Ladanom, tadašnjim glavnim ravnateljem Leksikografskoga zavoda, dugogodišnjim Pejovićevevim prijateljem i unutarzavodskim glavnim »zaslužnikom« za pokretanje toga projekta, formirana je najprije Redakcija koju su sačinjavala četiri vanjska urednika: Hotimir Burger, Josip Oslić, Nenad Smokrović i Stipe Kutleša. Budući da se Hotimir Burger, zbog drugih obveza, ubrzo bio zahvalio na suradnji, umjesto njega uredništva se poduzeo Lino Veljak. Do prvoga sastanka redakcije trebalo je izvršiti harni posao sastavljanja tzv. »Abecedarija« koji sam napravio već tijekom 2002. godine. Onaj tko se nikada nije bavio takvim leksikografskim poslom teško će sebi predočiti sve teškoće i probleme koji se javljaju prilikom te izradbe. Na primjer: ukoliko se nekom filozofu dodijeli 25 redaka, odmah morate naći sve druge filozofe koji su njegova ranga i koji također zaslužuju isti broj redaka, a isto važi i za pojmove.

Nakon što je završen, »Abecedarij« je dan na uvid svim urednicima koji su imali otvorenu mogućnost ubacivanja novih kao i izbacivanja predloženih natuknica, tako da je u konačnici nastao ogroman popis natuknica koji je obuhvaćao više od 250 stranica. Drugo, kao što je već istaknuo Ravlić, Pejovićeve je nakana bila da u projekt uključimo sve postojeće etablirane filozofske pisce iz Hrvatske, ali i iz susjednih država, što smo doista i pokušali učiniti. Vrlo je mali broj hrvatskih filozofskih pisaca kojima (jedino možda omaškom) nije bila ponuđena suradnja, o čemu svjedoči iscrpna prepiska.

Četiri godine nakon početka projekta Pejović iznenada umire, čime je stvoren stanoviti vakuum u koordinaciji posla. Ravnateljstvo je vrlo brzo odlučilo da za glavnoga urednika imenuje Stipu Kutlešu, koji je sa sobom doveo Josipa Talangu i Filipa Grgića koji su se – svjedočim – doista trudili, posebice Grgić, da *Filozofski leksikon* izađe u što reprezentativnijem obliku. Podrazumijeva se da su unijeli i stanovite inovacije, no to ničim nije ugrožavalo temeljnu koncepciju *Filozofskoga leksikona*.

Na kraju 2012. godine *Filozofski leksikon* je ugledao svjetlo dana. Rezultat je bio sljedeći: na njemu je surađivalo 150 suradnika, napisano je preko 3500 članaka, obrađene su sve tradicionalne i suvremene filozofijske discipline u korelaciji sa susjednim prirodnim, društvenim i humanističkim znanostima, izvršteno je mnoštvo filozofa novijih generacija u svijetu te su – gdje god je to bilo moguće – obrađene i tzv. »nacionalne filozofije«.

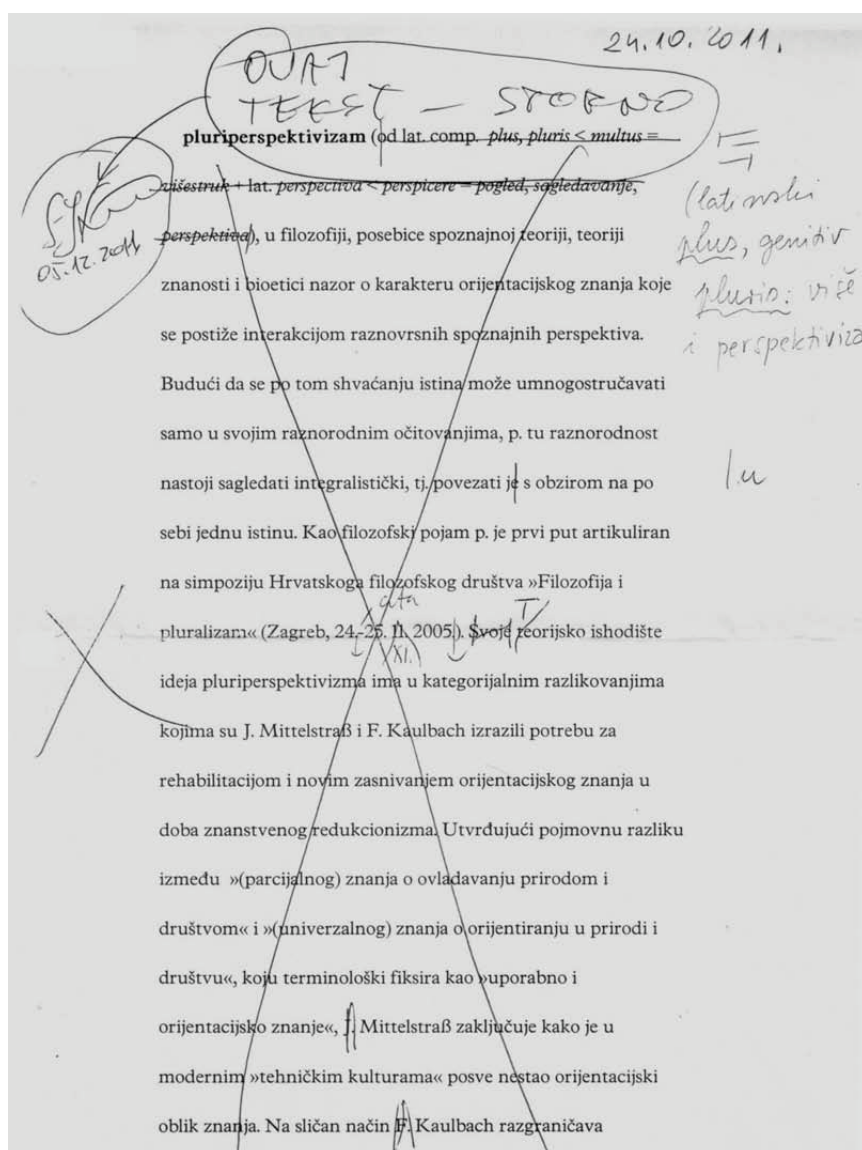
Takav kakav jest, on je svjedočanstvo svojega vremena i izraz mogućnosti ljudi koji su radili na njemu. On može i treba biti predmetom plodne kritike u smislu njegova popravljivanja, dopunjavanja i prevladavanja boljim uvidima. On je izazov naprosto, izazov budućim generacijama da ga učine još boljim i kvalitetnijim.

Međutim, upravo u kritičkom pogledu, meni je za oko zapela jedna natuknica i sudbina njezina izbacivanja, o kojoj sada želim javno progovoriti, budući da je ta natuknica navlastito »hrvatski proizvod« koji je u međuvremenu stekao

značajan ugled u europskim filozofskim krugovima te je – ne samo zbog toga – zaslužio da bude uvršten u *Filozofski leksikon*.

Sporna natuknica

Riječ je naime o natuknici »Pluriperspektivizam« koju je napisao Hrvoje Jurić. Ono što je začuđujuće glede njezine sudbine jest činjenica da je ta natuknica *kao prihvaćena* prošla sve korekture i lekture (da je bila odbačena, ne bi uopće bila obrađena) te da je tek nakon svega toga, prije odlaska *Filozofskoga leksikona* u tisk, iz njega izbačena na izravnu (potpisanu) intervenciju kolege Kutleše. Poradi razumljivosti postupka (skeniranu) natuknicu ovdje donosim u cijelosti, skupa s Kutlešinim potpisom kojim se nalaže njezino izbacivanje. Dodatno navodim i čistopis natuknice kako bih je učinio dostupnom za korištenje zainteresiranoj filozofskoj javnosti.



»objektnu i smisaonu istinu« te se zalaže za rehabilitiranje
»spoznaje koja pruža orijentaciju u svijetu«. Nastavljajući tu
liniju mišljenja p. se razvija kao posebno razumijevanje istine i
kao metodološka podloga za postizanje orijentacijskog znanja. Za
razliku od *perspektivizma*, koji se u konačnici ispostavlja kao
spoznajni relativizam, p. ističe zahtjev za općevažećom
spoznajom koja uzima u obzir različite znanstvene uvide
(interdisciplinarnost), ali i one ne-znanstvene koji se u pozitivnoj
formulaciji nazivaju »kulturnim perspektivama«. U bioetičkoj
raspravi, koja se u sklopu posebnog projekta od 2004. vodi u
području jugoistočne i središnje Europe, p. je prihvaćen kao
metodološko određenje u međunarodnim razmjerima
afirmiranog koncepta integrativne bioetike. → PERSPEKTIVIZAM

Lit.:)

Čović, A.: »Pluralizam i pluriperspektivizam«, *Filozofska istraživanja*, god. 26 (2006), sv. 1, br. 101, str. 7–12, istv (ur.).
Integrative Bioethik und Pluriperspektivismus, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2011, Kaulbach, F.: *Philosophie des Perspektivismus*, I. Teil, Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen, 1990.
Mittelsstraß, J. *Wissenschaft als Lebensform*, Reden über

philosophische Orientierungen in Wissenschaft und Universität,
Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1982.

Hrvoje Jurić

pluriperspektivizam (latinski *plus*, genitiv *pluris*: više i perspektivizam), u filozofiji, posebice spoznajnoj teoriji, teoriji znanosti i bioetici nazor o karakteru orijentacijskog znanja koje se postiže interakcijom raznovrsnih spoznajnih perspektiva. Budući da se po tom shvaćanju istina može umnogostručavati samo u svojim raznorodnim očitovanjima, p. tu raznorodnost nastoji sagledati integralistički, tj. povezati ju s obzirom na po sebi jednu istinu. Kao filozofski pojam p. je prvi put filozofski artikuliran na simpoziju Hrvatskoga filozofskog društva »Filozofija i pluralizam« (Zagreb, 24–25. XI. 2005). Teorijsko ishodište ideja pluriperspektivizma ima u kategorijalnim razlikovanjima kojima su J. Mittelstraß i F. Kaulbach izrazili potrebu za rehabilitacijom i novim zasnovanjem orijentacijskog znanja u doba znanstvenog redukcionizma. Utvrđujući pojmovnu razliku između »(parcijalnog) znanja o ovladavanju prirodom i društvom« i »(univerzalnog) znanja o orijentiranju u prirodi i društvu«, koju terminološki fiksira kao »uporabno i orijentacijsko znanje«, Mittelstraß zaključuje kako je u modernim »tehničkim kulturama« posve nestao orijentacijski oblik znanja. Na sličan način Kaulbach razgraničava »objektnu i smisaonu istinu« te se zalaže za rehabilitiranje »spoznaje koja pruža orijentaciju u svijetu«. Nastavljajući tu liniju mišljenja p. se razvija kao posebno razumijevanje istine i kao metodološka podloga za postizanje orijentacijskog znanja. Za razliku od *perspektivizma*, koji se u konačnici ispostavlja kao spoznajni relativizam, p. ističe zahtjev za općevažećom spoznajom koja uzima u obzir različite znanstvene uvide (interdisciplinarnost), ali i one neznanstvene, koji se u pozitivnoj formulaciji nazivaju »kulturnim perspektivama«. U bioetičkoj raspravi, koja se u sklopu posebnog projekta od 2004. vodi u području jugoistočne i središnje Europe, p. je prihvaćen kao metodološko određenje u međunarodnim razmjerima afirmirane koncepcije integrativne bioetike.

Lit.:

A. Čović: »Pluralizam i pluriperspektivizam«, *Filozofska istraživanja* 26 (2006). – A. Čović (ur.): *Integrative Bioethik und Pluriperspektivismus*, 2011. – F. Kaulbach: *Philosophie des Perspektivismus I: Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche*, 1990. – J. Mittelstraß: *Wissenschaft als Lebensform: Reden über philosophische Orientierungen in Wissenschaft und Universität*, 1982.

2

Slaven Ravlić, »Pejovićevo doprinos enciklopedistici«, u: Lino Veljak (ur.), *Filozofija i suvremenost. Zbornik radova s konferencije povodom 80. obljetnice rođenja Danila Pejovića*, Zagreb 2010., str. 87.

3

Ibid., str. 99–100. Ravlić u nastavku dodaje: »Leksikon je imao i ambiciju ujednačavanja i standardiziranja hrvatske filozofske terminologije i temeljnog filozofskog pojmovlja, koje se razvijalo u različitim vremenima i prilikama, te je bilo izloženo raznim ideološkim

utjecajima, pa danas pati od diskontinuiteta u razvoju. Time bi se, smatrao je Pejović, mogla stvoriti osnova za daljnji razvoj, ali i pomoći orijentiranju strukovnjaka u razumijevanju i tumačenju temeljnih filozofskih problema, kao i prevodenju kapitalnih djela filozofske literature. Pejovićevo je zamisao bila da na takvom projektu okupi sve filozofske snage, iz svih centara i svih orijentacija, ali i pojedine filozofe iz susjednih država. Tijekom 2003. Pejovićevo prijedlog projekta s osnovnom koncepcijom prihvaćen je na tijelima Leksikografskog zavoda.« (Ibid., str. 100.)

Onaj tko pažljivo pročita navedenu natuknicu u njoj neće, po mojemu sudu, naći ništa sporno. Upravo je taj uvid kod mene izazvao ogromno čuđenje nakon što se kolega Kutleša odlučio na njezino izbacivanje. Dakako da je redakcijsko izričito pravo da ne uvrsti bilo koju natuknicu za koju nađe da iz bilo kojega razloga ne udovoljava znanstvenim leksikografskim ili drugim kriterijima. I sâm sam se znao koristiti tim pravom. Ali kao pomoćnik glavnoga urednika doista nisam vidio da je izbačen značajniji broj članaka – obično se radilo npr. o zastarjelim filozofima ili filozofskim školama koje su u međuvremenu izgubile svako filozofijsko značenje. Kada sam kolegu Kutlešu zamolio da još jednom razmisli o svojoj odluci ili mi barem objasni razlog za takav postupak, on je to kategorički odbio. Možda ćemo nakon ovoga mojeg članka dobiti suvislo objašnjenje.

Ranije sam rekao da je »pluriperspektivizam« u međuvremenu doživio svoju vrlo značajnu europsku recepciju i to sada treba dolično obrazložiti. Napominjem da se do sada – osim usputno – nikada nisam ozbiljnije bavio bioetikom niti njezinom problematikom, tako da iz sljedećih redaka neće govoriti nikakav neposredni »interes« niti »pripadnost« nekoj bioetičkoj »školi« u Hrvatskoj, ako takva uopće postoji u tradicionalnom smislu te riječi, budući da sama struktura bioetičkih istraživanja zahtijeva ne samo multidisciplinarnost nego jednako tako i suradnju znanstvenika koji dolaze iz najrazličitijih kulturnih i svjetonazornih sredina. Nakana mi je, dakle, prije svega objasniti ulogu »pluriperspektivizma« u pokušaju etabliranja »integrativne bioetike« kao nove znanosti – i to koliko samome sebi toliko i neupućenim čitateljima koji pročitaju navedenu natuknicu – kako bih u konačnici barem donekle pokušao dokučiti razloge njezina izbacivanja od strane glavnoga urednika. Pritom treba naglasiti da s tim izbacivanjem Leksikografski zavod nema apsolutno nikakve veze.

Integrativna bioetika kao odgovor na bioetički scijentizam

Prvi razlog za isticanje širega europskog značenja pojmova »pluriperspektivizam« i »integrativna bioetika« vidim prije svega u bjelodanoj i neospornoj činjenici njezine odomaćenosti u kontekstu suvremene europske filozofije. Zanimajući ogroman broj domaćih publikacija, autora i već obranjenih doktorskih disertacija,⁴ ovdje je dovoljno ukazati na niz »West-östliche Denkwege« izdavačke kuće Academia Verlag iz Sankt Augustina. Ovdje navodim samo za našu temu najrelevantnije sveske: sv. 8: A. Čović i Th. S. Hoffmann (izd.), *Bioethik und kulturelle Pluralität. Die südosteuropäische Perspektive / Bioethics and Cultural Plurality. The Southeast European Perspective* (2005.); sv. 12: A. Čović i Th. S. Hoffmann (izd.), *Integrative Bioethik. Beiträge des 1. Südosteuropäischen Bioethik-Forums, Mali Lošinj 2005 / Integrative Bioethics. Proceedings of the 1st Southeast European Bioethics Forum, Mali Lošinj 2005* (2007.); sv. 15: Walter Schweidler (izd.), *Wert und Würde der nichtmenschlichen Kreatur / Value and Dignity of the Nonhuman Creature. Proceedings of the 3rd Southeast European Bioethics Forum, Mali Lošinj 2007* (2009.); sv. 17: A. Čović (izd.), *Integrative Bioethik und Pluriperspektivismus / Integrative Bioethics and Pluri-Perspectivism. Proceedings of the 4th Southeast European Bioethics Forum, Opatija 2008* (2011.). U ovoj bih svezi spomenuo i vrlo značajan zbornik: Amir Muzur i Hans-Martin Sass (izd.), *Fritz Jahr and the Foundations of Global Bioethics. The Future of Integrative Bioethics*, Berlin/Münster/Wien/Zürich/London 2012.

Kako bi se udovoljilo »kriteriju izvrsnosti«, o kojemu se danas nekritički zbori do iznemoglosti, a da pritom ponajčešće nisu razvidni nikakvi *razlozi* te izvrsnosti, ovdje abecednim redom navodim samo neka poznatija imena iz filozofije i posebice bioetike, opet zanemarujući naše domaće autore, budući da se njihov prinos osvjetljavanju suvremene bioetičke problematike nastoji minorizirati u sramotnim razmjerima: J. Azariah, H. Baranzke, S. Belardine-lli, Ch. Byk, H. T. Engelhardt, E.-M. Engels, M. Fuchs, H.-B. Gerl-Falkovitz, J.-R. Goldim, M. Häyry, Th. S. Hoffmann, S. Kampowski, R. Kather, P. Koslowski, U. Kruse-Ebeling, P. Kunzmann, F. Lolas, D. Macer, M. Mori, E. Morscher, U. Müller, M. Ono, L. Palazzani, G. Pöltner, P. R. Ritter, H.-M. Sass, P. Schallenberg, H.-B. Wuermeling, W. Schweidler, D. Sturma, M. Ch. Tai, K. W. Zeidler i dr. Ovdje nisam navodio čak ni imena sudionika iz susjednih država, a posve sam izostavio i bogatu recepciju »integrativne bioetike« i »pluriperspektivizma« u regionalnim razmjerima jugoistočne Europe,⁵ kako bi »kriterij izvrsnosti« dobio sasvim nesporn karakter. Povjesničaru i teoretičaru znanosti, kolegi Kutleši, svakako je trebao biti poznat bar dio spomenutih autora, dok je, s obzirom na široku paletu njegovih znanstvenih i filozofijskih zanimanja, svakako morao imati u vidu i spomenute zbornike kada je donosio odluku da izbací inkriminiranu natuknicu, kako se ne bi ogriješio o doprinose i zasluge inozemnih kolega koji su spremno sudjelovali na navedenim znanstvenim skupovima upravo u Hrvatskoj, a ne negdje drugdje. Ako ti zbornici i ta imena ne jamče znanstvenu »izvrsnost« takova pothvata, onda nam ne preostaje ništa drugo nego pomiriti se s lakrdijom koju je nedavno napravilo Nacionalno vijeće za znanost kada je propisalo kriterije za izbor u znanstvena zvanja u području humanističkih znanosti oslanjajući se na (prepisane) propozicije neke nizozemske visoke poljoprivredne škole.

Činjenica burnoga razvoja bioetičkih istraživanja, posebice od 2004. godine,⁶ doista treba radovati svakoga dobrohotnog znanstvenika i filozofa u Hrvatskoj, jer nikad ranije nije na jednome mjestu okupljen toliki broj znanstvenika, filozofa i teologa najrazličitijih misaonih i svjetonazornih usmjerenja. Povrh toga, vidi se da su ta bioetička istraživanja već u startu prekoračila zamišljeni okvir južne i jugoistočne Europe, da su zahvatila cjelokupni europski kontekst, a da su pritom ipak ostala navlastito »hrvatski proizvod«.

4

U ovoj je svezi dovoljno samo ukazati na brojne radove objavljene u časopisima *Filozofska istraživanja*, *Synthesis philosophica* i *Jahr*, te na knjige objavljene u biblioteci »Bioetika« izdavačke kuće Pergamena. O iznimnom interesu koji je ideja »integrativne bioetike« pobudila u akademskoj zajednici, posebice kod mladih istraživača, zorno svjedoči podatak da je na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu samo u jednom semestru (zimski semestar akademske godine 2010./2011.) obranjeno pet doktorskih disertacija, jedan magistarski rad te niz diplomskih radova u tematskom području integrativne bioetike.

5

Regionalna recepcija ostvaruje se u različitim vidovima, od objavljivanja znanstvenih radova, održavanja znanstvenih skupova, osnivanja bioetičkih društava, obrane doktorskih disertacija i uključivanja u nastavne programe sve do činjenice da se integrativna bioetika od

akademske godine 2011./2012. izvodi kao redoviti diplomski (magistarski) studij na Sveučilištu Sv. Klimenta Ohridskog u Sofiji.

6

Na tu godinu Ante Čović datira pravi početak intenzivnoga razvoja bioetike na ovim prostorima: »Međunarodna konferencija *Bioetika u južnoj i jugoistočnoj Europi*, koja je kao prvo okupljanje bioetičara iz južne, jugoistočne i središnje Europe održana od 1. do 3. listopada 2004. u Dubrovniku – već je u svom podnaslovu obznanila programsku usmjerenost prema 'integrativnoj etičkoj refleksiji na podlozi intrakulturnih razlika u Europi'«. (Ante Čović, »Integrativna bioetika i pluriperspektivizam«, u: Velimir Valjan /ur./, *Integrativna bioetika i izazovi suvremene civilizacije. Zbornik radova Prvog međunarodnog bioetičkog simpozija u Bosni i Hercegovini /Sarajevo, 31. III. – 1. IV. 2006./*, Sarajevo 2007., str. 65.)

Drugo, neovisno o neporecivim zaslugama hrvatskih bioetičara za okupljanje najistaknutijih znanstvenika i filozofa iz regije i Europe u cjelini – čak do razine Svjetskoga kongresa bioetike koji je održan u Rijeci i Opatiji 2008. godine – ovdje me poglavito zanima odgovor na pitanje: u čemu se doista sastoji prinos hrvatskih bioetičara napretku bioetike uopće, odnosno što njihovo motrište čini sasvim osebnim u pokušaju fundiranja bioetike kao nove, tzv. »treće znanosti«?

Koliko sam uspio uvidjeti na temelju čitanja i analize do sada objavljenih radova, to je upravo ideja »pluriperspektivizma« kao metodologijske podloge integrativne bioetike, pri čemu pod »metodologijskim« – kako sugeriraju sami hrvatski autori – ne podrazumijevam ništa što dolazi iz okrilja novovjekovno shvaćene »metode«. S druge strane, kroz pluriperspektivističko fundiranje sama integrativna bioetika dobiva svoje specifično *europsko* obojenje, tj. više ne podliježe američkom utjecaju biomedicinske etike kao »znanosti«, opet u onom negativnom scijentističkom smislu. Kako bi to razjasnio, Ante Čović, koji je doista samostalno prvi koncipirao ideju pluriperspektivizma, razlikuje tri historijske etape ili razvojne faze bioetike.⁷

Prva faza obuhvaća nastanak i razvojni tijek »nove medicinske etike« koja je poglavito obuhvaćala *neposrednu moralnu* refleksiju (*principalizam*) o temeljnim zdravstvenim pitanjima kao i o rezultatima biomedicinskih istraživanja. U tom obličju bioetika se bavi normativnim pitanjem o vrijednostima i principima koji se trebaju uzeti kao polazište za prosudbu moralnih dilema u biomedicini i zdravstvu. Zbog takvog predmetnog ograničenja ostaje izolirana od mogućih utjecaja drugih znanosti te se svodi na etičku refleksiju za medicinske potrebe.⁸

Druga je razvojna faza »globalne bioetike«, u kojoj se jednostrana etička refleksija pokušava nadomjestiti »etičkim pluralizmom i znanstvenom interdisciplinarnošću«,⁹ tj. proširiti na sfere čovjekova života u društveno-političkom i globalno-ekološkom kontekstu. Ovdje problematičnim postaje pojam »globalnog«: on podrazumijeva da se etički pluralizam i znanstvena interdisciplinarnost postižu onom vrstom dijalektičkoga »posredovanja« kojemu u temelju leži ideja »sistema«,¹⁰ tj. zahtjev da se svi mogući etički nazori i sve pojedinačne znanosti, koje su *istodobno* u igri prilikom osvjetljavanja i prosuđivanja nekoga fenomena, uredi i rangiraju (sistemiziraju) na niti vodilji *vladajuće* ideje sistema, čime – opet paradoksalno – refleksija o sistemu *mora*, i znanstveno-teorijski i ontologijski, prethoditi konkretnim pitanjima te »globalne bioetike«. Drugim riječima, »globalna bioetika« mogla bi se, s Hegelom, shvatiti kao sistem znanosti o životu koje su vođene idejom života samoga, pri čemu kao ono što je istinito važi samo cjelina.¹¹ Premda se u takvom sistemsko-teorijskom konceptu doista nastoji izvršiti posredovanje najrazličitijih etičkih i znanstvenih perspektiva, one same svoju istinitost dobivaju tek u sklopu toga sistema kao cjeline, a ne u sklopu života samoga: *ideja života postaje mjerilom prosudbe života samoga!* Znanosti i pojedinačni etički nazori opet ostaju međusobno izolirani i važeći jedino unutar svog »predmetnog« područja. Jedino što ih izvanjski povezuje jest ona vodeća sistemka ideja, čime svaka teorija sistema s jedne strane objašnjava sve, a s druge strane ništa, kao što je to za Luhmannovu teoriju sistema svojedobno pokazao Wilhelm Guggenberger.¹² »Pluralizam« i »interdisciplinarnost« predstavljaju puki »transfer« znanja iz jedne znanosti u drugu, gdje to usvojeno znanje uopće ne suodređuje način spoznavanja znanosti koja ga preuzima, već isključivo služi samo za njezine samopostavljene spoznajne i spoznajno-praktične ciljeve. Tu se, dakle, ne događa nikakvo »usvajanje« u smislu Jaspersova

»Aneignung«, već puko znanstveno-tehničko »prisvajanje« (*Eignung*). Zbog toga »pluralizam« i »interdisciplinarnost« predstavljaju samo načine da se i stečeno pojedinačno-znanstveno znanje ili neka etička refleksija učine pukim objektom raspolaganja poput svih drugih objekata u svijetu. Oni nisu istiniti »po sebi«, već samo u sklopu sistema i sukladno polivalentnosti, tj. mogućnosti da budu iskorišteni u najvećem mogućem broju znanstvenih istraživanja. No, s druge strane, time se doista maksimalno širi predmetno područje, postaje globalno u svjetskim razmjerima, ali se u biti ništa nije promijenilo u regionalno-ontologijskoj strukturi svih dijelova tog bioetičkog sistema. Ni sama etika nema unutar tog sustava funkciju »pozitivne« prosudbe onih znanstvenih uvida koji doista počivaju na potrebama čovjekova života – naprotiv, ona pozitivno prosuđuje samo one spoznaje koje, kao što sam već naznačio, funkcionalno opravdavaju »ideju« života, ne život sâm.

Budući da se život – čak i u svom »neživom« obliku – događa kao neprestano međusobno prelijevanje, stapanje, razdvajanje, diferenciranje, uzdizanje i padanje, nijedno pojedinačno-znanstveno »predmetno područje« niti bilo koja ideja života ne može nadomjestiti niti objasniti život sâm. Upravo je taj uvid nametnuo nužnost zasnivanja »integrativne bioetike« na sasvim drugačijoj, pluriperspektivističkoj metodologijskoj osnovi koja radikalno mijenja sam novovjekovni i poglavito scijentistički pojam metode, ali i sâm poimanje »istine«. To bi, prema Čoviću, predstavljalo treću razvojnu fazu bioetike koja se, ne samo znanstveno-teorijski nego i ontologijski, potpuno razlikuje od američkoga koncepta bioetike i utire put novom, navlastito *europskom* razumijevanju bioetičke problematike koja se od tada – naime, od prvoga uspostavljanja općega dijaloga između bioetičara jugoistočne, južne i srednje Europe 2004. godine pa sve do danas – razvija potpuno samostalno, i to na vrlo osebujan način koji radikalno nadilazi oba prijašnja koncepta.

U čemu se, dakle, sastoji ta osebnost? To je, prema Čoviću, prije svega ideja »pluriperspektivizma«:

7

Usp. Ante Čović, »Vorwort des Herausgebers«, u: Ante Čović (izd.), *Integrative Bioethik und Pluriperspektivismus / Integrative Bioethics and Pluri-Perspectivism*, Sankt Augustin 2011., str. 9 i naredne.

8

Usp. o tomu Dieter Sturma, »Natur und Bewusstsein. Grundzüge einer integrativen Bioethik«, u: A. Čović (izd.), *Integrative Bioethik und Pluriperspektivismus / Integrative Bioethics and Pluri-Perspectivism*, str. 125 i naredne; također usp. vrlo iscrpnu studiju Sandre Radenović *Bioetika i medicina. Odnos lekar-pacijent u paradigmni integrativne bioetike*, Novi Sad 2012., posebice str. 20 i naredne.

9

A. Čović, »Vorwort des Herausgebers«, str. 10. – Čović se u razmatranju prve dvije razvojne faze oslanja na »etapne definicije bioetike« koje je dao W. Th. Reich u prvom i drugom izdanju *Bioetičke enciklopedije* (usp. *Encyclopedia of Bioetics*, sv. I, New York 1995.).

10

Usp. Borut Ošljaj, »Integrative Bioethik und Pluriperspektivismus. Zur bioethischen Hinterfragung der Postmoderne«, u: A. Čović (izd.), *Integrative Bioethik und Pluriperspektivismus / Integrative Bioethics and Pluri-Perspectivism*, str. 70 i naredne.

11

Usp. o tomu Pavo Barišić, »Pluriperspektivizam – temeljni uvjet ili zatamnjenje istine?«, u: Velimir Valjan (ur.), *Integrativna bioetika i interkulturalnost. Zbornik radova Drugog međunarodnog bioetičkog simpozija u Bosni i Hercegovini (Sarajevo, od 23. do 24. svibnja 2008.)*, Sarajevo 2009., str. 25 i naredne.

12

Usp. Wilhelm Guggenberger, *Niklas Luhmanns Systemtheorie. Eine Herausforderung der christlichen Gesellschaftslehre*, Innsbruck/Wien 1998.

»U svojoj aktualnoj evolutivnoj etapi noseće metodologijsko obilježje bioetike sastoji se u ideji pluriperspektivizma, dok se predmetno područje produbljuje otkrivanjem povijesno-filozofijske dimenzije. U toj se dimenziji osvjetljavaju karakter znanstveno-tehničkoga doba i uloga moderne znanosti, pri čemu se ocrtavaju i promjene u čovjekovu odnosu prema temeljnim povijesnim danostima i procesi svjetsko-povijesnih epohalnih promjena.«¹³

Budući da će »pluriperspektivizam« biti predmetom razmatranja narednoga odjeljka, ovdje treba razmotriti prije svega taj »povijesno-filozofijski« obrat u bioetici kao i samu pred-povijest pojma »integrativna bioetika«. U oba ranije spomenuta koncepta moment čovjekova povijesnoga iskustva bitka i na njemu zasnovanoga samorazumijevanja potpuno je bio isključen zato što »nova medicinska etika« i »globalna bioetika« za *etičko* opravdanje biomedicinskih istraživanja i spoznaja ne trebaju nikakav historijski kontekst, budući da ih zanimaju isključivo *granice* dopustivoga zadiranja u život, odnosno u svijet u cjelini, čemu u temelju opet leži ideal novovjekovno shvaćene »objektivne«, potpuno bezsvjetovne i općevažeće spoznaje, čime se bioetika etablira doduše kao »stroga znanost« u Husserlovom smislu, ali time u potpunosti gubi svoju životosvjetovnu ukorijenjenost. *Rehistoriziranje* bioetike u smislu tako razumljene integrativne bioetike značilo bi sada njezino vraćanje u horizont čovjekova životnoga svijeta, odnosno činjenje njezinih uvida odgovornim ne više pred sudištem neke ideje ili nekoga znanstveno-praktičnog interesa, već prije svega pred čovjekovim kontinuiranim povijesnim iskustvom i samoiskustvom u horizontu vlastitoga životnog svijeta koji sada obuhvaća sve »sedimente smisla« (Husserl) onog izvorno ljudskog i humanog. Taj *hermeneutičko-fenomenologijski* obrat u »integrativnoj bioetici« za posljedicu ima *smisaono*, ne više *objektivno* ili objektivističko razumijevanje istine.

S druge strane, »integrativna bioetika« kao suvremeni europski fenomen dobila je otkrićem djela njemačkog protestantskog teologa Fritza Jahra (šire obznanjenim 2007. godine) svoje europsko povijesno utemeljenje. Naime, ispostavilo se da je Fritz Jahr još 1927. godine uveo naziv »bio-etika« i, u sadržajnom pogledu, koncipirao prve obrise moguće »integrativne bioetike«. ¹⁴ Za znanstvenu valorizaciju i popularizaciju djela F. Jahra i njegova prvog bioetičkog koncepta zaslužan je ponajviše Hans-Martin Sass, koji je u svojim radovima osvjetlio ta Jahrova rana postignuća, što je u konačnici posljedovalo i gore navedenim zbornikom *Fritz Jahr and the Foundations of Global Bioethics. The Future of Integrative Bioethics*. U kasnijim produbljenim istraživanjima djela Fritza Jahra prednjače hrvatski bioetičari Iva Rinčić i Amir Muzur¹⁵ s Katedre za društvene i humanističke znanosti u medicini Medicinskog fakulteta Sveučilišta u Rijeci. U ovoj svezi treba spomenuti da je navedena katedra 2010. godine pokrenula bioetički časopis upravo pod nazivom *Jahr*, čime je snažno naglašeno uvažavanje doprinosa prvog europskog bioetičara u duhovnom horizontu integrativne bioetike.

Razumijemo li »integritas« u izvornom, skolastičkom značenju te riječi – naime, kao »nepovrijeđeno stanje« – tada ćemo lako shvatiti i temeljni smisao »integrativne bioetike«: niti jedan dio cjeline ne smije biti ukinut u cjelini, budući da onda sama ta cjelina funkcionira kao »koncentracijski logor« u Adorнову smislu. Rečeno znanstveno-teorijski, niti jedan dio cjeline ne smije se učiniti pukim »objektom« pojedinačno-znanstvenoga istraživanja, tj. istrgnuti iz svog životno-povijesnog konteksta, iz svoje *životne situacije*, budući da tada postaje pukim predmetom znanstveno-tehničke manipulacije i političko-subjektivnih *interesa*. Naprotiv, dio koji ostaje nepovrijeđen u cjelini jedino može jamčiti istinitost cjeline kao ukupnoga horizonta iskustva bitka ne kao objekta, već kao izvora smisla. I ne naposljetku: takav integrativni pristup

zahtijeva uključivanje i preplitanje svih duhovnih, društvenih i prirodnih znanosti, ali ne kao pojedinačnih, već kao onih koje sebe neprestano doživljavaju oslovljenima drugim znanostima, dakle, u potpunoj otvorenosti prema svim znanstvenim i predznanstvenim načinima iskušavanja svijeta u cjelini.

Možda najzorniji primjer, na kojem se oslikava i potvrđuje značenje »integrativne bioetike« za osvjetljavanje bilo kojeg životosvjetojnog fenomena, predstavlja ratno-poratna situacija u Bosni i Hercegovini:

»Problemi suvremene civilizacije kojima se bavi bioetika očituju se u prirodnim, društvenim i kulturnim okvirima BiH, ponekad i na potenciran način. Međutim, pristup tim problemima bio je uglavnom jednostran, jer su oni bili razmatrani u svojim izdvojenim aspektima kao medicinski, biomedicinski, ekološki, teološki, filozofski, pravni itd. U bioetici se, međutim, susreću potpuno različite znanosti, a također i perspektive: one se susreću tako što se zajedno bave aspektima onih etičkih pitanja koja se tiču života, štoviše, sve češće također i preživljavanja čovjeka u kontekstu ljudskoga svijeta, ali i žive prirode u cijelosti. O životu se ne može govoriti isključujući, nego mu se može približiti samo sa sviješću da on sam već obuhvaća raznolika gledišta, polazeći od kojih on upada u oči – što je važan dijalektički moment kojeg 'integrativna bioetika' metodički prihvaća.«¹⁶

Pluriperspektivnost neposrednoga života daleko nadmašuje svaku pojedinačno-znanstvenu perspektivnost, a tako i svaku »globalnu bioetiku« koja ostaje zarobljena vlastitom normativnošću i znanstvenošću. O »novoj medicinskoj etici« da i ne govorimo.

Treće – i u ovoj svezi zaključno: vidimo da je »integrativna bioetika« nastala kao pokušaj da se mnoštvenosti života u svim njegovim konkretno-povijesnim samoočitovanjima odgovori polazeći od života samoga. Zbog toga »metoda« integrativne bioetike ne može biti nikakav prethodno dani znanstveno-teorijski konstrukt; ona svoj pristup životu crpi upravo iz njega samoga, dakle, ne više objektivistički, već *smisaono*. Tek se zahvaljujući tomu »integrativna bioetika« uzdiže iznad razine puke pojedinačne znanstvene discipline te na *smisaono*-razumijevajući način ulazi u sve konkretne probleme čovjekova povijesnog životnog svijeta, ujedinjujući pritom temeljno ontologijsko razumijevanje čovjekova bitka u svijetu s nedodirljivom i nepovredivom (*integritas*) strukturom života koji time prestaje biti puka, bilo duhovnoznanstvena ili prirodoznanstvena »kategorija«, nego se uvijek iznova pojavljuje kao jamstvo valjanosti bilo koje postignute »integracije«, u odnosu na koju u vodu pada svaki zahtjev za objektivnošću i *općim važenjem* (*Allgemeingültigkeit*) bilo koje znanstvene spoznaje.

Pluriperspektivizam kao temeljna »metoda« integrativne bioetike

Moram priznati da mi je riječ »pluriperspektivizam« već od svoje prve pojave zvučala poput »drvenoga željeza«, tj. odveć tautologijski, budući da sâm

13

A. Čović, »Vorwort des Herausgebers«, str. 10.

14

Ibid., str. 11.

15

Upravo su oni (2012. godine) utvrdili da Fritz Jahr prvi put navodi ime i definira pojam bioetike u jednom članku iz 1926. godine, a ne,

kako se već bilo uvriježilo, u članku iz 1927. godine; usp. Iva Rinčić i Amir Muzur, *Fritz Jahr i rađanje europske bioetike*, Zagreb 2012.

16

Velimir Valjan, »Predgovor«, u: V. Valjan (ur.), *Integrativna bioetika i izazovi suvremene civilizacije*, str. 7–8.

»perspektivizam« unaprijed sugerira mnoštvo, dakle, pluralnost perspektiva. Upravo zbog toga u oslov treba najprije uzeti njezino izvorno značenje kako bi se onda shvatilo i njezino »metodologijsko« značenje za integrativnu bioetiku.

Premda, leksikografski gledano, natuknica »Pluriperspektivizam« Hrvoja Jurića daje sasvim dostatno etimologijsko objašnjenje toga pojma, ovdje je – poradi boljšega razumijevanja u širem povijesnom kontekstu – korisno uputiti se u analizu značenja toga pojma.

Prvi član ove sintagme, »plurizam« ili »pluralizam« sugerira na najopćenitijoj razini ravnopravno napredno postojanje (jednako važenje) različitih svjetonazora, vjeronazora, osobnih i grupnih mišljenja, političkih uvjerenja i opredjeljenja, kultura, nacija itd. Međutim, »filozofijski pluralizam« podrazumijeva pluralizam

»... filozofskih orijentacija i misaonih pristupa, pri čemu se podrazumijeva njihova formalna ravnopravnost i prihvaća pravo na institucionalno postojanje. To je zapravo institucionalna razina filozofskoga pluralizma, na kojoj se pluralizam odnosi na institucionalni prostor u kojemu se odvija i ostvaruje (filozofsko) mišljenje, te osigurava otvorenost i neutralnost filozofskih institucija. Institucionalni filozofski pluralizam od velike je važnosti za razvoj filozofske misli i, premda nerijetko biva ugrožen s različitih strana, s načelnog i deklarativnog stanovišta uglavnom nije sporan.«¹⁷

Čović ovdje želi istaknuti kako danas nije sporan sveopći konsenzus o potrebi postizanja maksimalnoga filozofijskog pluralizma, tj. potpune otvorenosti prema svim načinima mišljenja i prema svim drugim mogućim nabačajima svijeta u filozofiji.

No, ma koliko taj institucionalni okvir bio formalan, on ni na koji način ne može biti normativan, budući da bi se taj pluralizam opet onda razvijao na niti vodilji određene ideje ili određene institucionalne potrebe, što bi u konačnici predstavljalo radikalno ukidanje pluralizma u njegovoj potpunoj slobodi. S druge strane, ma koliko bio formalno zajamčen, taj institucionalni okvir najveću kušnju doživljava onda kada svaka pojedinačna filozofska orijentacija izađe sa zahtjevom za istinitošću svojih vlastitih uvida, što je u povijesti filozofije vrlo često posljedovalo potpunom isključivošću i netrpeljivošću. Opće važenje spoznaja jedne filozofijske orijentacije želi izvan snage staviti sve druge. *Zahtjev za općim važenjem stupa na mjesto zahtjeva za istinitošću!* Štoviše, to važenje sada fungira kao istina sama, no ono s druge strane sugerira vlastito ograničeno trajanje – sve dok ne bude detronizirano od strane nekog drugog načina mišljenja koji argumentativno potpuno razvlašćuje prijašnji vladajući koncept istine, a da se pritom uopće ne mijenja onaj odnos potpunoga potiskivanja svih drugih orijentacija. Zahtjev za ekskluzivnim ili apsolutnim posjedovanjem istine, koji je u konačnici posljedak onoga prijašnjega zahtjeva, predstavlja jednu od temeljnih »vrlina« dosadašnje filozofije, tako da je, prema Čoviću, iluzorno tražiti *toleranciju* među filozofijskim stajalištima.

Toj vladajućoj i neprevladivoj netolerantnosti i nesnošljivosti Čović sada kao minimalni uvjet za očuvanje institucionalnoga okvira filozofijskoga pluralizma suprotstavlja interaktivnost:

»Vrlina snošljivosti pripada institucionalnoj razini filozofskog pluralizma. Štoviše, snošljivost u supstancijalnom odnosu filozofskih gledišta ne bi uopće više bila vrlina nego prije mana. Najviše što se u tom odnosu može postići jest interaktivnost. Interaktivnost može pak prerasti u integrativnost, a integrativnost može dovesti do zajedničke i cjelovite istine. Samo u vidokrug takvog poimanja istine može se održati supstancijalni filozofski i spoznajni pluralizam i to samo u posebnom obliku – kao pluriperspektivizam.«¹⁸

Čović u ovome pogledu nema nikakvih iluzija da »pluralizam«, ma koliko bio institucionalno zajamčen i promican, predstavlja mrtvo slovo na papiru kada

na »tržište istina« neoliberalnoga društva stupe svi, do potpune međusobne netolerantnosti i nesnošljivosti razvijeni pojedinačni filozofijski koncepti, budući da se na tom tržištu uopće ne radi o supstancijalno shvaćenoj »istini«, nego isključivo o pravu važenja koje povratno – opet u institucionalnom pogledu – često prijete potpunim potiskivanjem drugih filozofijskih orijentacija. Pratimo li npr. samo ono što se u zadnjih petnaestak godina događa na filozofijskoj sceni u Njemačkoj – naime, radikalni *izgon* tzv. »kontinentalne filozofije« s njemačkih sveučilišta u korist analitičke, odnosno anglosaksonske filozofije uopće, koje je započelo najprije na sjeveru Njemačke, a sada je stiglo sve do Tübingena – lako ćemo shvatiti u kojoj mjeri ta netolerantnost poprima vrlo opasne, egzistencijalne obrise čistoga zatiranja drugog i drugačijeg, zbog čega onda i govor o institucionaliziranom pluralizmu doista ostaje puka fraza. Upravo zbog toga Čović polaže nadu u »interaktivnost«: ona po njemu nije nastojanje da se uključimo u utakmicu borbe za potonji pravorijek na onom tržištu istina, već sposobnost svake pojedinačne filozofijske orijentacije da se otvori prema onom ne-svojemu, što npr. Gadamer shvaća kao sposobnost dopuštanja da nešto važi protiv nas, čak i kad sugovornik nije zbiljski prisutan. Bez te spremnosti bilo koja filozofijska orijentacija, ma koliko deklarativno bila pluralistički nastrojena, postaje puka ideologija zatiranja drugačijega mišljenja, *jednoumlje* naprosto! Spremnost za interakciju znači istodobno spremnost za integraciju, ma koliko svaki pojedinačni filozofijski koncept trpio zbog toga u smislu samoograničavanja vlastitoga zahtjeva za apsolutnim važenjem. S druge strane, bez te spremnosti za interakciju i integraciju ti koncepti ostaju monološki te ne mogu nikada dobiti intersubjektivno važenje u pluralnom kontekstu. To »važenje« ne jamče više vladajući liberalno-neoliberalni koncepti istine, već prije svega »pluriperspektivizam«, u kojemu upravo treba doći do *bespretpostavne* razmjene spoznaja i uvida koji tek u cjelini i istodobno potpunoj raznovrsnosti mogu pretendirati na supstancijalno shvaćenu istinu.

Time smo došli i do drugoga člana ove sintagme koji, oslanjajući se na *Herkunftswörterbuch* i *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, iscrpno prikazuje Pavo Barišić u razlici spram novovjekovno-znanstvenoga monoperspektivizma. Tu, dakako, u središte pozornosti najprije dospijeva pojam »perspektive«:

»Izraz 'perspektiva' dolazi od lat. *per-spicere* što znači *jasno vidjeti, pogledati, progledati, pogledom prodrijeti, providjeti, sagledati, razabirati, promatrati, pouzdano opažati*. Od Boetija se 'perspectiva' koristi u smislu prijevoda za optiku kao oznaka za primijenjeni dio matematike. Antički način uporabe izraza *scientia perspectiva* polazi od geometriziranja gledanja, opažanja. Pod perspektivom se obuhvaćala geometrijska projekcija. To je značenje u danas zadržano u prijevodu perspektive kao 'kuta gledanja' i dade se raspoznati u onome što se prisposobljuje kao očni privid prikaza prostornih odnosa i predmeta na jednoj ravni.«¹⁹

17

A. Čović, »Integrativna bioetika i pluriperspektivizam«, str. 67.

18

Ibid.

19

P. Barišić, »Pluriperspektivizam – temeljni uvjet ili zatamnjene istine?«, str. 27. Pod »perspektivizmom« Damir Smiljanić podrazumijeva u filozofiji »onu poziciju koja tvrdi ovisnost svih teorijskih iskaza o određenom stajalištu. To se stajalište može upotrijebiti kao (posljednja) instanca opravdavanja svakoga iskaza. Jednako kao što nema smisla zah-

tijevati od nekoga promatrača da gleda neku stvar bez perspektive, tako je također besmisleno mišljenje da bi se neovisno o nekom stajalištu moglo doći do spoznaje jednoga određenog predmeta. Gledano transcendentno-filozofijski, pod 'perspektivom' se pritom treba razumjeti 'uvjet mogućnosti' gledanja, odnosno spoznavanja, duhovno stajalište koje tek oslobađa pogled na svijet.« (Damir Smiljanić, »Wieviel Perspektivismus verträgt Bioethik?«, u: A. Čović (izd.), *Integrative Bioethik und Pluriperspektivismus / Integrative Bioethics and Pluri-Perspectivism*, str. 88.)

»Kut gledanja« predstavlja *analitički zor* u Kantovu smislu, tj. on podrazumijeva da zorno možemo biti usmjereni samo na *jedan* aspekt ili jednu stranu stvari, nikad na cjelinu. To nije nikakav »intuitivni zor« koji u izvornom smislu predstavlja mogućnost da se *jednim udarcem zahvati cjelina* (Husserl, Misch, König). Kako kaže Husserl, stvari su nam uvijek dane u »osjenjenjima« ili »osjenčenjima« (*Abschattungen*), dakle, parcijalno. Do cjeline zrijele stvari doprijeva se tek *transcendentalnom sintezom* tih zamijećenih strana ili aspekata, što nije postignuće zrenja, već transcendentalno-konstituirajuće svijesti. Stoga je »perspektiva« uvijek nužno *jednostrana*, u njoj predmet nikada ne dolazi do »kompletne« samodanosti. Perspektiva stvar prikazuje kakva je »za« oko, a ne onakvom kakva jest. Njezina je druga značajka, kako naglašava Barišić, uspostavljanje takvih površinskih odnosa u svrhu postizanja *privida dubine*, što se doista i činilo u perspektivističkom slikarstvu: tu se putem planski konstruiranoga privida nastoji potaknuti lažni dojam zbiljskih (dubinskih) prostornih odnosa, koji to zapravo nisu. Stoga je za perspektivu također karakteristično lažno transformiranje površine u dubinu, jednodimenzionalnosti u trodimenzionalnost zbiljskih odnosa, čime za neku stvar u svijetu mjerodavnim više nisu zbiljski ti odnosi, već oni površinski, do kojih se dolazi »prema matematički egzaktnim pravilima«. ²⁰ To me, kao treće, izravno podsjeća na Heideggerov uvid da je sve naše dosadašnje mišljenje u svojoj najdubljoj biti »predočavajuće« (*vor-stellendes Denken*) i da kao takvo stoji u izravnoj vezi s postavljajućim tehničko-znanstvenim zahvatom bića kao pukoga predmeta raspolaganja (*Ge-stell*). Ono što se uspostavlja tako predočenom i postavljenom perspektivom jest »horizont« koji ovdje dobiva značenje (znanstveno) konstruiranoga ili jasno određenoga obzora pojavljivanja stvari, ali na površini, tj. na razini privida kompletne samodanosti stvari u zbiljskim prostornim i vremenskim odnosima. I vrijeme je ovdje površinsko, tj. mjerljivo vrijeme pukoga zornog kretanja. I sâmo je reducirano na te površinske prostorne odnose. Kada je Husserl govorio o svijetu kao »horizontu svih horizonata«, on je tada naivno mislio da je time riješio problem jednostranosti prirodnih znanosti kao pukih regionalnih ontologija koje utoliko nikada ne mogu prodrjeti u dubinu zbiljskih odnosa, a time ni do same stvari u njezinoj originarnoj samodanosti, nego uvijek ostaju zarobljene površinom kao pukim prividom cjeline samodanoga.

Za našu potrebu ovdje je sada dostatno ukazati na *perspektivistički* karakter prirodne znanosti, tj. na njezinu isključivu vezanost za jedan kut gledanja ili za jedan mogući način samodanosti neke stvari, pri čemu se onda sâm taj jedan način nastoji – naknadno – prikazati kao cijeli predmet. Rezultat te perspektivističke spoznaje jest »objekt« koji je sveden na tu jednu zamijećenu mogućnost i time ukinut u svom *cjelobitku*. To se, doduše, može tvrditi i za duhovne znanosti koje, slijedeći jednu ideju povijesti ili umnosti, također od cjeline stvari uzimaju samo ono što *odgovara* toj ideji ili povijesnome uzoru, dok se odbacuju ili zanemaruju svi drugi aspekti. To je, kako s Friedrichom Kaulbachom kaže Pavo Barišić, »objektna istina« koja za njega nije ništa drugo nego »primjerenost iskaza 'stvari' koju promatra, suda predmetu, mišljenja mišljenomu«, ²¹ dakle, puka adekvacija do koje se dolazi čistom *prividnom* konstrukcijom *zbijske* homogenosti bitka i bivstvujućeg u njihovu oštrou ontologijskom razgraničenju, u kojoj na kraju vladaju još samo površinski predmetni odnosi koji se *podmeću* kao temelj istine, istine koja, kao proistekla iz one adekvacije, nema nikakve zbiljske adekvacije niti dopušta bilo kakvu drugu perspektivu (*perspektivna jednostranost i perspektivni redukcionizam*). ²²

To je jedna vrsta tzv. »znanstvenoga« perspektivizma. Druga, s (*reflektiranim*) pluralizmom potpuno kompatibilna vrsta perspektivizma²³ jest ona koju Barišić, Čović, Jurić i Smiljanić nalaze kod Friedricha Kaulbacha čija

»... perspektivistička filozofija polazi od načina kako mišljenje objekte uzima u obzor promatranja. Zasniva je na promišljanju perspektiva tumačenja svijeta i metoda njezine uporabe. Perspektivistički pristup istini težište stavlja na orijentaciju i motivaciju mišljenja i djelovanja u kojemu se oblikuje svijet i izlazi na vidjelo smisao.«²⁴

U odnosu na ustaljeno novovjekovno-znanstveno shvaćanje pluralizma i perspektivizma, ovdje na djelu imamo potpuni prekid s tom tradicijom, gdje se – ma koliko to zvučalo *metafizički* – čini korak natrag u smislu rehabilitiranja onoga, rekao bih, *egzistencijalnog stava* prema svijetu u cjelini, prema bitku i biću, ali sada tako da *moj* »kut gledanja« nije određen nikakvim prethodno konstruiranim metodologijskim okvirom, nego izvire iz neposredne životne »situacije« doživljavanja i iskušavanja, situacije u kojoj je u igri uvijek sve: naše vlastite predrasude, predaja u kojoj stojimo, jezik, bližnji, naša očekivanja, naše bojazni i strepnje, dakle, cjelokupni naš »pred-teorijski« status koji je bitno označen nužnošću neprestanoga odgovaranja na pitanja koja nam se stalno postavljaju u tim situacijama, u situacijama u kojima je zbog njihove neodgodivosti nemoguće uzeti »teorijsko odstojanje« ili pak odgovoriti s već unaprijed pripremljenim sistemom vrednota, dakle, u situacijama koje do kraja relativiziraju istinosno važenje bilo koje konstruirane teorije i imperativnu normativnost bilo koje ljestvice *postavljenih* vrednota. »Kut gledanja« ili »stajalište« ovdje više nije pojedinačno-znanstveni pristup jednom aspektu bića kao predmeta, nego je *jedino* što subjekt »ima« kada se pokušava *snaći* u toj situaciji i dati odgovor na nju. Taj egzistencijalno-ontologijski obrat, kao što ćemo vidjeti, podrazumijeva da se svijet više ne može iskušavati kao horizont predmetnosti, a istina kao puka adekvacija. Naprotiv, tek radikalni raskid s »važanjem« i »normativnošću« oslobađa horizont istinitog i vrijednog, prije svakoga konstruktivnog zadiranja u zbiljnost.

20

Usp. P. Barišić, »Pluriperspektivizam – temeljni uvjet ili zatamnjenje istine?«, str. 28. O negativnim aspektima znanstvenoga perspektivizma usp. također D. Smiljanić, »Wieviel Perspektivismus veträgt Bioethik?«, str. 87.

21

P. Barišić, »Pluriperspektivizam – temeljni uvjet ili zatamnjenje istine?«, str. 28.

22

»Perspektivna jednostranost novovjekovlja sastoji se u svođenju istine na njenu teorijsku stranu, te reduciranje teorijske strane na kontemplaciju činjenica u formi egzaktne znanosti. Amputirana praktička strana istine nadomještena je tehničkom protezom, praktičnom primjenom egzaktno kontempliranih činjenica, da bi u konačnici i sama praktična primjena, tj. tehnika postala područjem znanosti. Time je zatvoren krug novovjekovnog poimanja istine, te uspostavljen znanstveni monoperspektivizam kao duhovno obilježje epohe. Dakako, takvu je definiciju novovjekovlja moguće izraziti samo s obuhvatnije pozicije pluriperspektivnog razumijevanja istine i u vidokrugu pluriperspektivističke fi-

lozofije.« (A. Čović, »Integrativna bioetika i pluriperspektivizam«, str. 68.)

23

Usp. o tomu Hans Jörg Sandkühler, »Pluralismus«, *Dialektik* 3/1996, str. 23. – O tomu usp. A. Čović, »Integrativna bioetika i pluriperspektivizam«, str. 68 i naredne.

24

P. Barišić, »Pluriperspektivizam – temeljni uvjet ili zatamnjenje istine?«, str. 28. O tomu sam Kaulbach kaže: »Nekoj perspektivi priznaje se 'istina' za subjekt kada mu uspijeva načiniti svijet u kojemu može spoznati davanje smisla primjereno karakteru svojega položaja prema bitku i svojemu očekivanju smisla.« (Friedrich Kaulbach, *Philosophie des Perspektivismus I*, Tübingen 1990., str. 8.) Usp. također A. Čović, »Integrativna bioetika i pluriperspektivizam«, str. 69–70; Damir Smiljanić, *Philosophische Positionalität im Lichte des Perspektivismus. Ein metaphilosophischer Versuch* (disertacija), Marburg 2005.; D. Smiljanić, »Wieviel Perspektivismus veträgt Bioethik?«, str. 87–88. Usp. i gore navedenu natuknicu H. Jurića.

Na tomu upravo i počiva kompatibilnost »perspektivizma« s »pluralizmom«: na djelu nikada nije *jedna* perspektiva, već uvijek mnoštvo – inače imamo »monoperspektivizam« koji nije ništa, budući da jedna perspektiva ne može biti nikakva perspektiva. I upravo je zbog toga uvijek potrebno naglašavati »pluriperspektivističko« značenje integrativne bioetike:

»Tvrdnja o postojanju samo jedne perspektive po svojoj bi prilici bila nonsens – 'pluriperspektivizam' ima smisao, a ne 'monoperspektivizam'. Izraz 'pluriperspektivizam', uzet u osnovi, predstavlja pleonazam, ali se može koristiti unatoč tomu, naime, u smislu izričite sinteze filozofskih pozicija pluralizma i perspektivizma.«²⁵

Time smo napokon dospjeli do cjelovitoga objašnjenja riječi »pluriperspektivizam«: u oba se slučaja radi o mnoštvu najrazličitijih, često potpuno oprečnih pristupa svijetu, pri čemu ne samo »pluralizam« nego i sam perspektivizam unaprijed sugeriraju nemogućnost neke »nad-perspektive« koja bi, s jedne strane, *presizala* svaku pojedinačnu, a s druge strane, upravo zahvaljujući onome »nad-«, predstavljala teorijsku podlogu njihove (apriorne) sinteze, u kojoj bi se dakako izgubila sama *perspektivnost perspektiva*, tj. njihova vezanost za »stajalište«, te »upućenost« na druga stajališta koja bitno dopunjavaju moje vlastito i time ga na stanovit način čine ovisnim o sebi.²⁶ No, ukoliko ne postoji nikakva takva teorijska nad-istanca, postavlja se pitanje: nisu li sve perspektive potpuno ravnopravne u slučaju osvjetljavanja nekoga fenomena ili pod kojim se uvjetima može izvršiti ograničavanje jedne perspektive u korist druge?

Kako bi odgovorio na to pitanje, Smiljanić poseže za rezultatima istraživanja američkoga filozofa Nicholasa Reschera, kod kojega čak nalazi i izraz »pluriperspektivizam« (*perspectival pluralism*).²⁷ Rescher, a s njim i Smiljanić, razlikuje *tri*²⁸ vrste *filozofijskoga perspektivizma*: *skepticizam* (sve su perspektive neadekvatne, a time i bezvrijedne), *sinkretizam* (svaka je perspektiva na neki način adekvatna svojem predmetu) i *preferencijalizam perspektiva*. U prva se dva slučaja radi o svojevrsnom »egalitarizmu perspektiva«, bilo da se nihilistički potpuno niječe njihova spoznajna vrijednost ili se pak nivelira kao za sve jednaka: u oba ta slučaja potpuno se *ignorira* osebnost svake od ponuđenih perspektiva. Nasuprot njima, »preferencijalizam« sugerira nužnost donošenja »odluke« za ovu ili onu perspektivu kao najbolji put do spoznaje, što se već krije i u izvorno razumljenom značenju riječi *μετά-όδός*: to je »predodlučka« da se ide jednim određenim putem kao za mene najboljim, pri jasnoj svijesti da nismo ni u kakvom posjedu *apodiktičnoga* znanja o ishodu toga puta i da, s druge strane, sasvim neovisno o tom ne-znanju moramo unaprijed prihvatiti odgovornost za taj ishod.²⁹ Na toj nužnosti ujedno počiva i subjektivna sloboda izbora: mi ne možemo živjeti a da svakodnevno ne donosimo odluke, da polazeći od našega dosadašnjega ontičkoga i ontologijskoga statusa ne »preferiramo« ovu ili onu perspektivu, ovo ili ono shvaćanje istine, ovo ili ono »predrazumijevanje« bilo kojega unutarsvjetskog fenomena, ali opet na način jasne svijesti o odgovornosti, po čemu se u zbilji ljudi uopće razlikuju kao »subjekti« vlastitoga života i posredno kao subjekti zajedničke povijesti.

Budući da se tu ne radi o nekom unaprijed izgrađenom stavu ili »strategiji« biranja najboljih perspektiva za rješavanje danih pitanja, »preferencijalizmu« bi bio bitno bliži onaj postupak kod kojega bi se pokušalo postupati u skladu sa *specifičnošću slučaja*, gdje bi se, dakle, svaki problemski slučaj promatrao s različitim gledišta i međusobno *vagali* potencijalni pokušaji rješavanja.³⁰ Ovaj heuristički naputak ukazuje na nužnost pojedinačnoga pristupa pojedinačnome slučaju, dakle, uz potpuno uvažavanje njegove osebnosti, u odnosu na koju se tek može procijeniti koji se od mogućih pokušaja rješenja

zbilja više približavaju samome problemu od nekih drugih, odnosno koje su perspektive doista vrijedne *preferiranja*. To je, drugim riječima, neposredno *situacijsko* iskustvo, u koje smo već unaprijed uronjeni i koje već samom strukturom dane situacije sugerira i moguće smjerove sagledavanje te situacije, odnosno njezino perspektivističko svladavanje kao problema. U tom je nastojanju uvijek »uspješnija« ona perspektiva koja u sebe može *integrirati* druge perspektive, odnosno drugačije načine iskušavanja istoga problema, budući da time i sama postaje svjesna svojih granica, tj. potrebe dopunjavanja drugim iskustvima. Ta *otvorenost* perspektiva predstavlja *conditio sine qua non* ontologijski razumljenoga perspektivizma, jer inače bi se same te perspektive pretvorile u usamljene monade koje nemaju nikakav »prozor u svijet«, tj. koje ne bi motrile ništa osim onoga što je dano unutar vlastite perspektive koja kao tako *hermetički* strukturirana nije nikakva, što smo jasno uvidjeli u slučaju znanstvenoga monoperspektivizma.

»Nasuprot tomu, integrativni bioetičar zalaže se za onu perspektivu koja prevladava jednostranošću čisto racionalističke i biocentrične perspektive, ali ne tako da je naprosto isključuje, nego provodi internu raspodjelu važnosti momenata utvrđenih u tim perspektivama te naposljetku *naknadno konstruira* jednu perspektivu koja omogućava jedan novi pogled na zbiljnost, ali i jedno drugačije zauzimanje stava prema samim problemima.«³¹

Ta pozicija »*inkluzije ekskluzije*«, u kojoj se ništa ne odbacuje nego samo prevrednuje i situacijski provjerava, postiže se nova kvaliteta iskustva, u kojoj se neprestano prepliću znanstveno i neznanstveno, institucionalno i neinstitucionalno, svakodnevno i izvansvakodnevno, pri čemu je »odlučka« za stanovite perspektive uvijek isključivo određena danim slučajem kao niti vodiljom za sâmo njegovo rješavanje. Upravo po tomu se »integrativna bioetika« razlikuje od hermeneutičke ontologije koja je u potpunosti stavila u zagrade sferu svakodnevlja, onog institucionalnog i političkog kao sfere u kojima se čovjekova »pravost« (*Eigentlichkeit*) degenerira u puku »bezličnost« (*Man*). U tom integrativno-bioetičkom obratu »znanje«, koje nam npr. posreduju znanost i sveučilišta, u značenju »*Verfügungswissen*« (znanje raspolaganja, instrumentalno-tehničko znanje u svrhu iskorištavanja bića kao predmeta) mora,

25

D. Smiljanić, »Wieviel Perspektivismus verträgt Bioethik?«, str. 89.

26

»Ne postoji nikakva 'presizuća' perspektiva perspektivizma, tako da bi se sve konkretne predmetno-odnosne perspektive mogle sintetizirati tek iz motrišta neke 'nadređene' teorije.« (Ibid.)

27

Ibid., str. 89 (usp. Nicholas Rescher, »Philosophical Perspectivism«, u: Nicholas Rescher, *Baffling Phenomena and Other Studies in the Philosophy of Knowledge and Valuation*, Savage 1991., str. 127–141). Ovdje se, poradi kratkoće, ograničavam samo na Smiljanićev prikaz. – Baveći se fenomenologijom i ontologijom živućeg Hedwig Conrad-Martius, sasvim sam slučajno naišao na njezino razmatranje nauka o »pluripotencijama« ili štoviše »totipotencijama«, prema kojemu »svaki dio zametka materije posjeduje manje-više veliku sposobnost da u izmijenjenim uvjetima postigne nešto drugo i više nego u nor-

malnim uvjetima« (Hedwig Conrad-Martius, *Bios und Psyche. Zwei Vortragsfolgen*, Hamburg 1949., str. 8). Neovisno o svojoj izričitoj usmjerenosti na strukturu živoga, i taj bi nauk mogao biti solidan metodologijski prinos razumijevanju biti pluriperspektivizma, što bi se svakako trebalo obraditi u jednom zasebnom istraživanju.

28

Usp. D. Smiljanić, »Wieviel Perspektivismus verträgt Bioethik?«, str. 89–90.

29

O izvornom značenju te riječi usp. Željko Pavić, *Philosophia fundamentalis Josipa Stadlera*, Sarajevo 2006., str. 37 i naredne.

30

D. Smiljanić, »Wieviel Perspektivismus verträgt Bioethik?«, str. 91.

31

Ibid., str. 93.

prema Mittelstraßu, izgubiti prvenstvo pred »orijentacijskim znanjem«, znanjem koje upravo omogućava ono snalaženje u danoj situaciji koje može dati primjeren odgovor na njezina pitanja i izazove. »Znanje« moderne upravo nas ostavlja na cjedilu u tim neposrednim egzistencijalnim situacijama zato što je u vlasti tehnike i globalnih političko-gospodarskih interesa potpunoga iscrpljivanja svih prirodnih i ljudskih resursa. Na prijelomu ove epohe znanost, dakle, mora ponovno na sebe prihvatiti tu staru »odgojnu« zadaću, jer će inače postati svrha samoj sebi, tj. izgubiti svoju humanu svrhu.³²

Ontologija »ne-predmetā« i novo fundiranje subjektivnosti subjekta

Imam dojam da se ovako postavljena »integrativna bioetika« nastoji uspostaviti – rečeno jezikom tradicionalne filozofije – kao »univerzalna ontologija svijeta« koja se od dosadašnjih ontologija razlikuje prije svega po tomu što ne slijedi nikakvu *jednu* ideju kao nit vodilju te stoga i nema neko *nad-motrište* ili *nad-perspektivu* iz koje bi vršila sintezu i prosudbu valjanosti ne samo svake pojedine perspektive, nego i svakog pojedinog bića unutar nje za potrebe toga »sistema«. Budući da se time, fenomenologijski rečeno, radikalno mijenja i čovjekov dosadašnji cjelokupni odnos prema zbiljnosti i unutarstvetski susretnutim bićima, jasno je da jedna takva ontologija svijeta kao i ostale filozofijske discipline ne mogu više fungirati u dosadašnjem obliku, nego valjanost svojih uvida sada crpe tek iz interakcije s drugim, i filozofijskim i nefilozofijskim gledištima, orijentacijama i istraživanjima, u kojoj ona »inkluzija ekskluzije« važi kao najviše »sveto pravilo« svakoga pokušaja interakcije u horizontu pluriperspektivnosti.

Ranije izvršena destrukcija »predodžbenoga mišljenja«, predmetnoga iskustva i na njemu zasnovane apriorne transcendentale subjektivnosti sada nam pokazuje kako svijetu i njegovim fenomenima više ne možemo pristupiti na postvarujuće-raspoložujući način te da, s druge strane, sam konkretni subjekt mora svoju vlastitu subjektivnost uvijek iznova iskušavati i zadobivati u najširem pluriperspektivnom horizontu ne-predmetnoga iskustva svijeta, u horizontu u kojemu više ne vladaju one znanstvene »objektne istine«, već istine koje nas pogađaju kao »smisao«, tj. kao ono što sudbinski suodređuje neposredno izvršenje našega bitka u svijetu.

»Koncept pluriperspektivne bioetike izvire iz zahtjeva za uvažavanjem i integracijom širokoga spektra etičkih i religioznih, društveno-političkih i pravnih, kao i medicinskih i tehničkih problema koji su nabačeni bioetičkim načinom postavljanja pitanja. Pritom na vidjelo izlaze problemi koordinacije, organizacije i sporazumijevanja koji dovode u pitanje kako radno-diobene tehnike rješavanja problema, na kojima počiva naša novovjekovna kultura i tehničko-znanstvena civilizacija, tako i samorazumljivost s kojom prirodu depotenciramo u puki skup predmeta prirodnoznanstvenoga istraživanja i tehničke manipulacije te ujedno akceptiramo funkcionalno segmentiranje društva i kulture na uvelike autonomno djelujuća parcijalna područja.«³³

Cjelokupna ova kritika novovjekovne znanosti, tehnike i na njima počivajuće kulture dobro je poznata iz ranijih istraživanja, počevši od fenomenologijskih pa sve do onih kritičke teorije društva, no sada je potrebno jasno istaknuti u čemu se – uz već spomenuti zahtjev potpune »inkluzije ekskluzije« – sa stajališta »integrativne bioetike« sastoje izlazne mogućnosti ili strategije za prevladavanje takve, doista *čovječanske* krize? I drugo: iz hermeneutike, fenomenologije i općenito filozofije egzistencije dobro nam je poznat tijek konstitucije »smisla«. Stoga je ovdje potrebno jasno izdiferencirati pojam »smisla« unutar integrativne bioetike, jer bi se inače radilo o pukom preuzimanju, odnosno ponavljanju.

Kako bi odgovorio na ta pitanja, Kurt Walter Zeidler sebi postavlja tešku zadaću osvjetljavanja novoga, nepredmetnoga shvaćanja bića i drugačijega razumijevanja tijeka konstitucije subjektivnosti subjekta, budući da u oba slučaja otpadaju sve dosadašnje novovjekovne teorije. Prilikom razmatranja dvije vrste (znanstvenog i integrativno-bioetičkog) perspektivizma vidjeli smo da pojedinačne znanosti zahvaćaju samo jedan »aspekt« bića, jednu stranu njegove cjelovite samodanosti. U odnosu na tu jednu stranu, toj znanstvenoj perspektivi ostaje nedostupnim čitavo bogatstvo drugih mogućnosti samopojavljivanja, čitav splet mogućih i zbiljskih unutarsvjetočnih odnosa, iz kojih se uopće i crpi značajnost nekoga bića – ostaje »preobilje« koje ukazuje na neiscrpno bogatstvo bitka, ali koje, s druge strane, ometa funkcioniranje novovjekovnoga *nominalizma* u njegovim empirističkim, materijalističkim, naturalističkim i fizikalističkim varijantama. Za tako shvaćeni nominalizam ta se bića, koja se znanosti i tehnici mogu staviti na raspolaganje samo jednim svojim, *predmetnim* dijelom, pojavljuju kao »preobilni entiteti« (*überflüssige Entitäten*) koje treba uništiti zato što oni transcendiraju sve predmetne koordinatne sisteme tih nominalističkih varijanti, varijanti koje »preobilnim entitetom« smatraju »sve što nije predmet ili se ne može dokazati kao svojstvo nekoga predmeta ili se ne može svesti na odnose između prostorno-vremenskih entiteta«. ³⁴

To »preobilje« ne može biti *sabijeno* u bilo koju prirodoznanstvenu spoznaju, budući da ona nije crpljena iz iskustva toga preobilja, nego iz vlastite, unaprijed konstruirane perspektive koja je utoliko lišena svega perspektivističkoga. Budući da se već od Aristotela »biće izriče mnogostruko«, odnosno budući da ono svoj pravi bitak ne pokazuje izolirano izvan svoje unutarsvjetske situacije i svoje vlastite značajnosti u tijeku njezina konstituiranja, toj mnogostrukosti egzistencijalnih, ne puko jezičnih očitovanja mora odgovarati ona vrsta *ontologijskoga pluralizma*³⁵ koji, integrirajući mnoštvo najrazličitijih perspektiva (*ne-predmetnoga*) iskustva bića u svijetu, stvara mogućnost *razumijevanja*

32

»Drugim riječima, moderna znanost mora se u ulogi gradivne perspektive uklopiti u paradigmu stvaranja orijentacijskog znanja, koja se bitno razlikuje od njene vlastite paradigme po tome što je obuhvatnija, što se zasniva na pluriperspektivnom razumijevanju istine i što se služi sukladnom, integrativnom metodologijom. To je ujedno put prerastanja znanosti u integrativnu 'treću znanost', put kojim civilizacija znanstveno-tehničkog napretka prelazi u civilizaciju bioetičkog obzira, te put kojim razdoblje novog vijeka prelazi u novu, bioetičku epohu (...). U taj novi obrazac znanja, koji teorijski utemeljuje te – istodobno i podjednako – praktički omogućuje nastupajuću epohu, mora se uklopiti i filozofija u punoj širini svoga institucionalnog pluralizma. Upravo u onoj mjeri u kojoj se, nošena snagom integrativnog mišljenja, upusti u pluriperspektivnu interakciju, filozofija će postati produktivnom u tvorenju smisla istine i duhovnom zasniavanju nove epohe.« (A. Čović, »Integrativna bioetika i pluriperspektivizam«, str. 71.)

33

Kurt Walter Zeidler, »Ontologischer Pluralismus und perspektivische Bioethik«, u: A.

Čović (izd.), *Integrative Bioethik und Pluriperspektivismus / Integrative Bioethics and Pluri-Perspectivism*, str. 79.

34

Ibid., str. 82.

35

Pod sintagmama »heterologija« i »heteroontologija« ovu varijantu ontologijskoga pluralizma na ovim je prostorima dugo vremena zagovarao pokojni Milan Damnjanović. Dok »heterologija« osvjetljava načine na koje se stvaralački um oslobađa svoga monologičkog i monističkog nasljeđa u svojem pristupu bitku i svijetu u cjelini, »heteroontologija« kao svojevrsna filozofija neidentičnoga iznosi nauk o bitku kao bitku (nedodirljivoga) Drugoga, tj. o modusima njegove samodanosti, na temelju kojega je uopće moguć *stvaralački*, a ne *uništavajući* odnos prema svijetu i svim njegovim fenomenima. Usp. o tomu Željko Pavić, »'Heterologija' i 'heteroontologija'. Filozofija stvaralaštva Milana Damnjanovića«, u: Irina Deretić (prir.), *Istorija srpske filozofije II: Prilozi istraživanju*, Beograd 2012., str. 541 i naredne.

onoga preobilja u najširem svjetskom horizontu kao podloge za svako moguće smisaono izvršenje egzistencije. To »preobilje« ne može biti predmetom »iscrpljivanja« zato što kao smisao, kao ono što neposredno pogađa i našu vlastitu egzistenciju, ostaje znanosti nedostupna sfera metafizičkoga iskustva kao *iskustva značajnosti*. »Preobilje« se otvara tek tamo gdje prestaje predmetni svijet kao jedna jedina puka mogućnost koja onda nije nikakva mogućnost kao što ni jedna perspektiva nije nikakva perspektiva. Dakle, »preobilnim entitetima« mora odgovarati preobilje perspektiva, ontologijski pluralizam i spoznajno-teorijski perspektivizam, dakako, opet ne u novovjekovno-znanstvenom značenju tih riječi.

Svaki »preobilni entitet« nabacuje svojim *prisućem* (*Anwesen*) mnoštvo pitanja koja su smisljena upravo zato što se izravno tiču naše vlastite egzistencije, odnosno našega samorazumijevanja i razumijevanja Drugoga u svijetu. Pitanje o smislu moje vlastite egzistencije nije dakle nikakvo čisto teorijsko pitanje niti se na njega može odgovoriti obezsvjetovljenom spekulacijom. Naprotiv, budući da je proisteklo iz, rečeno heideggerovski, naše brige za vlastiti bitak, odgovor na njega može uslijediti samo *iz* svijeta, iz susreta s tim preobilnim entitetima kao izvorima smisla: *smisao* nije nešto što ja kao novovjekovni subjekt otkrivam na predmetima; naprotiv i istodobno obratno, *smisao* nije ništa drugo nego ono što nastaje kao rezultat *susretnutosti* od Drugoga,³⁶ susretnutosti koja sa svoje strane »određuje« i način toga susreta i doživljavanja Drugoga, dakle, u polju njegova *samoprisuća* (*παρ-ουσία*), bez ikakvih svojih transcendentalno-subjektivnih »pripisivanja« (*Zuschreibungen*) u smislu Kantovih »predikacija«. I upravo taj način iskušavanja Drugoga na način *susretnutosti* od njega tvori »smisao«. »Smisao«, dakle, nije ništa drugo nego čisto-nepredmetni način iskustva *drugosti Drugoga* »u situaciji« *susretnutosti*, odnosno *pogodenosti* njegovim prisućem. Dok se npr. Hegelov apsolutni duh solicitiranjem sâm otuđuje kroz drugobitak kako bi ponovno kroz njega uspostavio identitet sa samim sobom i time istodobno ukinuo sam taj drugobitak kao do tada egzistirajući »Abfall des Geistes«, u situaciji *susretnutosti* ja više ni na koji način ne raspolazem tom situacijom niti je konstituiram, ja sam u njoj zatečen pitanjima i time istjeran van *iz* svoje *jednoperspektivne* čahure samoumišljene subjektivnosti – ja sam katapultiran u svijet i sve njegovo odnose, od kojih ne mogu uzeti odstojanje zato što oni ne predstavljaju moje »proizvode«.

U toj susretnutosti uspostavlja se ona vrsta »blizine« koja tek omogućuje pravo iskustvo, blizine koja nikoga ne ostavlja ravnodušnim (inače se onda susret nije ni dogodio) i koja se nikada neće moći uspostaviti silnom povećavajućom i približavajućom moći današnjih mikroskopa, dvogleda, periskopa, kamera, teleskopa i drugih pomagala za postizanje umjetne, provalijom smisla uvijek odijeljene blizine. »Pitanje« i »smisao«, kako veli Zeidler, nisu nikakav »slučaj pravila nekoga već određenog predmeta spoznaje«,³⁷ već upravo obratno: pitanje i smisao, koji nastaju iz one situacije susretnutosti, upravo ukazuju na ništavnost bilo kojega pravila koje druge promatra kao puke »slučajeve«. U susretnutosti je sve ono što nas susreće, bilo živo ili neživo, potencijalni izvor smisla te upravo zbog toga nikakav predmet niti bilo kakva činjenica, već – rekli bismo – »slučaj za sebe« koji u toj svojoj zasebičnosti određuje i nas same. O kakvoj se činjeničnoj znanosti u tom pogledu radi najbolje svjedoči poznata anegdota o Hegelu. Nakon što je dovršio svoju disertaciju *De orbis planetarum* i nakon što su ga prijatelji upozorili na novu »činjenicu« koja bitno narušava njegovu konstrukciju i upućuje na potrebu korigiranja disertacije, Hegel je mrtav-hladan odbacio takvu mogućnost: *Ne – utoliko gore po činjenicu!* Pjesnik i znanstvenik drugačije doživljavaju izlazak sunca, rekao

bi Heidegger – prvi po smislu (koji se tiče i njegove vlastite egzistencije), drugi kao prirodnu pojavu koja podliježe fizikalnim zakonima.

U toj pogođenosti onim što nas susreće u vodu pada svaka spoznajna teorija koja unaprijed konstruira uvjete susreta i načine uspostavljanja blizine. Kao što je ranije upozorio Barišić, u toj se (*jednoj*) znanstvenoj perspektivi »površina« podmeće kao zbiljska dubina, privid kao pravi fenomen, tako da cijeli znanstveno prikazani i objašnjeni svijet možemo promatrati kao čistu optičku varku lišenu svake smislenosti i značajnosti za konkretnu ljudsku egzistenciju i za mogućnosti iskušavanja onoga »preobilja« bez kojega skupa sa znanošću i tehnikom nepovratno srljamo u, kantovski rečeno, »samoskrivljeno« samouništenje. Uvid u manjkavost svake konstruktivne spoznajne teorije otvara široki prostor rehabilitiranja iskustva i doživljaja, u kojemu se, prema Zeidleru, tek mogu pojaviti oni »ne-predmeti« kao preobilni entiteti. Unutar znanosti »iskustvo« i »zor« bili su sredstva dovođenja do predmetne danosti tih ne-predmeta, čime su ukinuti u svom izvornom *prisuću* (*Anwesen*), a sâmo iskustvo i zor potpuno ispražnjeni od svakog bitnog (*eidetskog*) sadržaja. Ispražnjen je ujedno i subjekt čija se subjektivnost konstituira na temelju tako dobivenih iskustvenih i zornih podataka: ta »svijest-o-nečemu« jest u stvari čista predmetna svijest koja se nikada ne može uzdići iznad puke kauzalne sheme tumačenja svijeta. To je, kako s pravom naglašava Zeidler, svijest »*nepristranoga promatrača*«,³⁸ onoga koji se svojim distanciranjem od opažanoga fenomena u svijetu ustvari – nesvjesno – distancirao i od svoje vlastite egzistencije: i ona je za njega »činjenica« poput svake druge činjenice, tako da za tog »nepristranog promatrača« ne postoji nikakvo egzistencijalno-ontologijsko pitanje. Naprotiv, njega jedino zanima kako mnoštvo različitih slučajeva podvesti pod *jedno* pravilo i time potpuno ukinuti svaku različitost. S druge strane, svijest »nepristranoga promatrača« uopće nije *nepristrana*: ona je okovana predmetnim i »smisao« svojega postojanja vidi jedino u proizvođenju predmetnosti u sklopu nadvremenih fizikalnih zakona. Takav je promatrač rob puke predmetnosti. On nikada neće upoznati svijet na način spomenutoga pjesnika, a da ne govorimo o tomu da nikada neće moći misliti na način »bitnoga mislitelja« u Heideggerovu smislu.

Rehabilitiranje iskustva i doživljaja na razini ontologijskoga pluralizma i spoznajno-teorijskoga perspektivizma ne samo da isključuje bilo kakvu mjerodavnost »nepristranoga promatrača«, nego i ono što izravno proistječe iz takvoga stava: *vrijednosnu neutralnost spoznaje*. To je stav potpune ravnodušnosti prema onome što nas susreće u svijetu ili, točnije rečeno, potpuna isključenost mogućnosti susretnosti i istinske blizine.

36

Njemački jezik – za razliku od hrvatskoga – mnogo češće rabi jezičnu formu »bio sam susretnut« (*mich begegnete*) umjesto »susreo sam« (*ich begegnete*), tako da »predmet« radnje nije Drugo, već ja kao subjekt, budući da sada subjektivnost radnje pada na stranu Drugoga koje nas susreće.

37

K. W. Zeidler, »Ontologischer Pluralismus und perspektivische Bioethik«, str. 82.

38

»Neosporna su ekonomska, tehnička i civilizatorska dostignuća koja zahvaljujemo meto-

dičkoj funkciji 'nepristranoga promatrača': svijet time postaje poljem spoznaje koje se može planirati i proračunljivim tržištem za racionalno djelujuće subjekte. Da su ti subjekti ne samo 'nepristrani promatrači' i da se stoga ne bez daljnega sprijateljuju sa svojim napredujućim discipliniranjem, s ekonomiziranjem svih područja života i iskorištavanjem svojega svijeta, to je ipak jedna činjenica koja se, doduše, skriva putem novovjekovne semantike napretka i slobode te potiskuje državnom stegom i ostalim 'terapeuskim' mjerama, ali koja se ne može odstraniti.« (Ibid., str. 83.)

»Ne-predmet«, dakle, fenomen u svojoj punoj predznanstvenoj samodanosti (preobilju) jest ono što se može iskusiti samo pod pretpostavkom vlastitoga, ma koliko *pristranog* sudjelovanja u tom događanju. To događanje samodanosti »ne-predmeta«, dakle, »preobilnoga entiteta« kao iskušena i doživljenoga smisla, događa se, prema Zeidleru, uvijek u »okolnosti« (*Umstand*), dakle, u situacijama koje nisu ničim prethodno određene niti iskonstruirane, nego nas zatječu i – obratno – određuju smjer našega iskušavanja i razumijevanja. U okolnostima se potpuno ukida svaka distanca i svaka ravnodušna nepristranost, jer

»... *iskustva se ne stječu* iz perspektive treće osobe, ona se ne mogu imati iz perspektive nepristranoga promatrača, nego *iskustva stječemo* iz perspektive prve i druge osobe. Okolnost nije nešto na što bih sa sigurne distance nepristranoga promatrača mogao usmjeriti svoj pogled. Okolnost je naprotiv nešto čega *postajem svjestan (innewerde)*.«³⁹

Međutim, budući da se i »ne-predmet« i ne-predmetno doživljavajuća svijest *zatječu* u okolnostima, one se mogu činiti kao nešto izvanjsko i »objektivno«, nešto što predstavlja okvir, ali istodobno i zadanu granicu mogućega odnosa i međusobnoga odnosa. To, drugim riječima, znači da se taj odnos samo događa u tim okolnostima, ali da one nisu krajnja i nepromjenjiva sudbina toga »odnosa«. Naprotiv, ono što nadilazi svaki okvir dane okolnosti jest upravo jedna nova vrsta korelacije subjekta i objekta, korelacije u kojoj se očituje preobilje pojavnosti objekta zrenja, koji time potpuno gubi objektivni, odnosno predmetni karakter, pri čemu samo to preobilje u svojem samopojavlivanju samome subjektu kao doživljavajućem istodobno očituje preobilje njegovih vlastitih mogućnosti u najbližoj blizini »ne-predmeta«. Rezultat te korelacije nije, dakle, ta izvanjski nametnuta okolnost, već »stanje« (*Zustand*) u kojemu se do kraja ukidaju predmetnost predmeta, okolnost i nepristranost nepristranoga promatrača:

»*Stanjem* nazivamo ono što se ne spoznaje kao predmet niti iskušava kao neka okolnost. A subjekt, koji još nije promatrač i jednako tako još nije sudionik u posredovanoj neposrednosti, jest onaj koji je neposredno *pogođen*. Pogodeni doživljava stanje neposredno. Mora se upravo reći da pogođeni doživljava stanje neposredno, tako da je ono stanje. Stanje se zbog toga ne može dobiti u pogled iz bilo koje perspektive, pa ni iz perspektive prve osobe: stanje *jest* perspektiva prve osobe, jer ono se doživljava ili, bolje rečeno, ono *živi* prije svakoga razlikovanja na Ovdje i Sada. Stanje je način danosti, u kojemu je Ja prezentno samome sebi i ujedno način danosti u kojemu je Ja neposredno prezentan njegov svijet.«⁴⁰

Čini se da Zeidler – stavljajući u zagrade Plessnerovu i Schelerovu fenomenologiju »okolnosti« – ide još korak natrag u smislu zadobivanja najoriginarnijega iskustva »ne-stvari« (*Unding*) u horizontu »ne-predmetnoga« iskustva svijeta. To je moguće samo pod pretpostavkom temeljnog egzistencijalnoga iskustva »pogođenosti« (*Betroffenheit*). Pogođenost susrećemo kod Martina Heideggera vrlo rano, naime, prilikom njegova utemeljenja *Fenomenologije religioznoga života*, gdje pogođenost upravo nadilazi svaku kontingentnu situaciju svakodnevnoga bitka u svijetu te omogućuje vjerničkoj egzistenciji da smisao svojega bitka iskusi upravo na temelju doživljaja te pogođenosti.⁴¹ No za razliku od Heideggerove hermeneutičke ontologije, koja već na razini *Bitka i vremena* stavlja u zagrade sva glavna pitanja novovjekovne spoznajne teorije, Zeidler opet čini transcendentarno-fenomenologijski korak unatrag, i to stoga što na stanoviti način apsolutizira »stanje« kao svojevrsnoga »nad-subjekta« koji prethodi svakoj mogućoj prostorno-vremenskoj (predmetnoj) danosti i koji je apsolutan upravo zbog toga što samoga sebe čini temeljnim načinom na koji prisuće Ja i prisuće svijeta ostaju opet neposrednim prisućem

za Ja, ali sada tako da i to Ja potpuno gubi svoj predmetno-postavljajući karakter te svoju jastvenost crpi upravo iz toga prisuća.

Zaključno: slučaj koji se nije smio dogoditi

Ako ovo što sam ovdje pokušao prikazati u najosnovnijim crtama ne predstavlja zbiljski *novum*, odnosno originalan prinos daljnjem razvijanju ontološkijske, spoznajno-teorijske ili bilo koje druge filozofijske problematike, onda bismo projekt pluriperspektivistički fundirane integrativne bioetike mogli doista proglasiti projektom koji nije vrijedan promišljanja.

No, već *po samoj intenciji* zahtjev za ontologijskim pluralizmom i spoznajno-teorijskim perspektivizmom, koji je sadržan u govoru o pluriperspektivizmu, predstavlja tako veliki izazov suvremenom mišljenju da ga ono, barem u europskim okvirima, nikako neće moći zaobići ukoliko se doista želi uhvatiti u koštac s gorućim problemima suvremenoga tehničko-znanstvenog svijeta, koji su danas postali sudbinski nepodnošljivi.

Čini se da su prošla vremena kada su slobodna kritika i rasprava bile ne samo dobrodošle i poželjne nego i jedan od glavnih uvjeta napredovanja u spoznaji. Danas, kada netko ozbiljno argumentirajući iznese valjane prigovore nekoj suprotnoj orijentaciji, dotični tabor (»pogon«) nastoji učiniti sve ne samo da obezvrijedi kritiku nego i da samome kritičaru uništi osobnu egzistenciju. Sjećam se Imre Lakatosa i Paula K. Feyerabenda koji su nemilice iznosili argumente jedan protiv drugoga, jedan u korist a drugi protiv metode, a da su pritom do smrti ostali najbolji prijatelji. Njihovi učenici, koji to nisu shvatili, bili su uspostavili nepomirljive egzistencijalno-ugrožavajuće fronte, dok ih nisu upozorili i smirili. Nikada nisam, primjerice, čuo da su Bauer i Šulek gajili privatne animozitete u pogledu međusobne bespoštedne javne rasprave o materijalizmu i religiji. A mi današnji...

Upravo zbog toga doista se ne mogu načuditi kolegi Kutleši zbog njegova postupka izbacivanja spomenute natuknice o pluriperspektivizmu iz *Filozofskoga leksikona*. Tko pročita ovaj pojašnjavajući tekst, lako će uvidjeti da je kolega Jurić u bitnome ocrtao što se podrazumijeva pod »pluriperspektivizmom« u natuknici kojoj se ne može prigovoriti bilo kakvo ideologijsko obojenje, jer bi se to se izravno protivilo samom smislu pluriperspektivističkoga pristupa zbiljnosti. Stoga još jednom moram istaknuti kako su mi sasvim nedokučivi razlozi izbacivanja te potpuno bezazlene natuknice. Ako se pak radi o nekom osobnom animozitetu, jer drugoga razloga ne vidim, kolega Kutleša morao bi se ispričati cjelokupnoj filozofskoj javnosti. No, onkraj mojih pretpostavki bilo bi najbolje da se očituje sam kolega Kutleša s kojim sam do sada uvijek izvrsno surađivao. Posebice zato što taj njegov čin ne ide u prilog Leksikografskom zavodu.

39
Ibid., str. 84.

40
Ibid., str. 86.

41
Usp. o tomu Martin Heidegger, *Fenomenologija religioznog života*, Zagreb 2004.; o tomu Željko Pavić, *Metafizika i hermeneutika*, Zagreb 1997., str. 41 i naredne.

Željko Pavić

**„Pluriperspektivismus“ – Fallbeispiel eines Stichworts
im *Philosophischen Lexikon***

Zusammenfassung

Der Verfasser dieses Beitrags erörtert die philosophische Relevanz und das Innovationspotenzial des Begriffs „Pluriperspektivismus“, der die ideelle und methodologische Grundlage des Phänomens der integrativen Bioethik bildet. Im ersten Schritt ermittelt er die Ausbreitung und den europäischen Charakter der integrativen Bioethik, wobei deren Entstehung und geistige Rolle als Antwort auf den bioethischen Szientismus und wissenschaftlichen Monoperspektivismus gedeutet werden. Im zentralen Teil seiner Abhandlung analysiert der Autor die Arbeiten verschiedener Philosophen (P. Barišić, A. Čović, D. Smiljanić, K. W. Zeidler), die am Projekt der Entwicklung der integrativen Bioethik mitgewirkt haben, und untermauert anhand theoretischer Implikationen seine Ausgangsthese von der philosophischen Relevanz und dem Innovationspotenzial der Idee des Pluriperspektivismus. Das auslösende Moment für diese Untersuchung war die Streichung des Stichworts „Pluriperspektivismus“ aus der jüngsten Ausgabe des Philosophischen Lexikons (Filozofski leksikon, Leksikografski zavod „Miroslav Krleža“, Zagreb 2012), die kurz vor der Drucklegung des Werks auf schriftliche Anordnung des Chefredakteurs Stipe Kutleša vorgenommen wurde. Dem Autor, zugleich stellvertretender Chefredakteur des Philosophischen Lexikons, ist es nicht gelungen, eine Erklärung für diesen Eingriff zu erhalten, und er schließt seinen Beitrag mit einem Aufruf an den Chefredakteur, der philosophisch interessierten Öffentlichkeit darzulegen, warum er sich für eine Löschung des bestehenden Eintrags zum Stichwort „Pluriperspektivismus“ aus dem Philosophischen Lexikon entschlossen hat.

Schlüsselwörter

Pluriperspektivismus, integrative Bioethik, Pavo Barišić, Ante Čović, Stipe Kutleša, Nicholas Rescher, Damir Smiljanić, Kurt Walter Zeidler, *Philosophisches Lexikon*, Lexikografie