



# Studije

Pregledni članak UDK 50: 17.023.32  
Primljeno 13. 12. 2006.

**Snježan Hasnaš**

Ante Jakšića 32, HR-10000 Zagreb  
s.hasnas@mail.inet.hr

## Priroda i čovjek

### Pregled nekih problema vezanih za filozofsko razmatranje odnosa čovjeka i prirode od novog vijeka do danas

#### Sažetak

*Odnos između čovjeka i prirode čini se trivijalnim filozofskim problemom. Ipak, on otkriva mnoga nova razmatranja koja govore da postoje mnogi ozbiljni problemi koji se tiču znanosti, etike, filozofije i socijalnih teorija. Ta razmatranja vode nas do povijesnih i filozofskih osvrti. Oni nam daju dva važna principa: mehanicistički i materijalistički (F. Bacon, R. Descartes, J. Locke itd.) te automatizirani proizvodni proces (H. Arendt). Ti principi bit će kritizirani od kritičke filozofije M. Horkheimera i T. Adorna kao pogrešna uporaba uma. Njegova povijest trebala bi biti obnovljena da iznova počne proučavati veliku tradiciju objektivnog uma nasuprot tradiciji subjektivnog uma. Moderni razvoj znanosti, tehnologije i teorije donio nam je dva moguća pristupa problemu: biotehnološki i filozofjsko antropološki. Zaključak je sačinjen od misli i pitanja vezanih uz problem bioetike i biopolitike.*

#### Ključne riječi

filozofija, priroda, čovjek, biotehnologija, Arnold Gehlen, filozofska antropologija, bioetika, biopolitika

## 1. Uvod

Ovaj se rad temelji na uvidima koji su vezani uz filozofsko propitivanje prirodnog i društvenog (čovjeka), od novovjekovne filozofske tradicije do suvremenog doba. Pritom se pri razmatranju prirodnog podrazumijeva diskurs novovjekovne filozofije, gdje se pojavljuju problemi filozofske metode i načela kako upravljati prirodom spoznavajući njezine zakone, kako bismo je što lakše pokorili i pomoću njezinih resursa iskoristili. Kao što je poznato, riječ je o različitim metodama filozofskog empirizma i racionalizma sa svojim predstavnicima. U nastavku, prosvjetiteljstvo je krenulo sličnim putem ističući vodstvo razuma u svemu, pa i u odnosu spram prirode. S prosvjetiteljstvom dobivamo obrise jednog specifičnog nazora: prirodoznanstvenog mehanicističkog materijalizma (kod Lamettriea i Holbacha, napose). Prosvjetitelji puno polažu u razvoj prirodnih znanosti vjerujući da će nova znanja što ćemo ih dobivati putem znanstvenih metoda vođenih razumskim spoznajama otvarati mogućnosti za veća ostvarenja opće ljudske sreće. U praksi je rezultate tih znanosti trebalo samo primijeniti. Neograničenim iskorištavanjem prirodnih zaliha i pravilnom upotrebom razuma postizanje tog cilja trebalo bi biti mogućim.

Posljedice tih filozofskih naučavanja, koja su imala svoju funkciju u idejnom i društvenom kontekstu koji im je povijesno slijedio, bile su prisutne u svim područjima ljudskoga života. U društvenom kontekstu one su donijele goleme političke promjene, te mnogostruke promjene u uređenju društva, prije svega u zapadnoj Evropi. U idejnom smislu posljedice nisu uključivale samo daljnji razvoj filozofske misli nego i razvoj znanosti, koje su sve više izgrađivale vlastite pojedinačne metode pomoću kojih su dolazile do konkretnih rezultata. Naravno, mnoge su znanosti već odavno bile odijeljene od filozofije (prirodne, prije svega). Što je neka znanost više učvršćivala svoju metodu i dobivala iz nje rezultate, raslo je i njezino uvjerenje u sve veću moć tumačenja mnogih pojava u društvu i prirodi na vlastiti, specifičan način npr. biologizam.<sup>1</sup> Glavna je zadaća u tom kontekstu preispitati odnos prirodnog i društvenog, pri čemu se pod prirodnim podrazumijeva cjelokupnost činjenica i okolnosti koje omogućuju život. Ono osnovno što život nosi u svome značenju jest sve što ima prefiks *bio*-.<sup>2</sup> Najbliža znanost kojoj bi odgovaralo da tumači sve što se tiče života – jest biologija. Bez namjere da se ulazi u usko područje jedne prirodne i pozitivističke znanosti, biologiju jednostavno možemo odrediti kao znanost o životu. Povezujući sve živo u svim svojim procesima i životnim sustavima, uočljivo je da joj je osnovna metodološka vodilja odijeliti živo od neživog, te proučavati živo. Na isti je način moguće odijeliti ljudski svijet od neljudskoga. Time se problem ljudske egzistencije jednostrano sagledava u organizaciji preživljavanja vrste, pojedinca, sakupljanju hrane i sredstava za život, itd. Time je logika živog (onog *bios*) regulativna ideja biologističkog redukcionizma. Najvažniji poticaj većini biologističkih teza daje Charles Darwin u kapitalnom djelu biološke znanosti *Porijeklo vrsta*.<sup>3</sup>

U njegovo doba, Darwinova evolucijska teorija, fizikalistička objašnjenja prirodnih procesa itd., čine se plauzibilnijim od ontologijskih i spoznajnih pojmova filozofije. No, je li utemeljenje cjeline pitanje što pripada području koje se tiče onog što zovemo prirodnom cjelinom, ili je to floskula koju nameće set prirodnih znanosti? Čini se bitnim otkriti koliko je diskurs o prirodi konstitutiran od znanosti, koliko od filozofije, koliko pak ni od jednoga. To daje uvid u specifičan aspekt jednog svjetonazora (ne bez utjecaja u filozofiji) koji prirodu nameće kao glavni fundament svega postojećeg. U novije vrijeme sve prisutnija biotehnologija i njezina logika ukazuju na jednu perspektivu suvremenog stanja ovog problema. Za ilustraciju toga poslužiti će djelo Jeremyja Rifkina *Biotehnološko stoljeće*,<sup>4</sup> koje će pomoći u sagledavanju sve očiglednijeg sruza teorije prirode i prakse koja na prirodu nastoji djelovati zahvaćajući u njezine znanstveno fundirane osnovne elemente – gene. Namjera nije ukazati na razne etičke probleme koji se pritom javljaju, nego shvatiti namjeru takva koncepta – njegovu logiku. Pravi filozofski odgovor na tu znanstveno izgrađenu koncepciju, koja se sve više širi, još nije dan, pa će stoga u ovom radu pokušati filozofski razmotriti koje su glavne filozofske smjernice u razmatranju problema biotehnologije. Na kraju će to biti uspoređeno s glavnim djelom Arnolda Gehlena *Čovjek*.<sup>5</sup> Isto tako, namjera je preispitati poziciju čovjeka u okolini koja ga okružuje, te razumjeti fenomene kao što su sloboda i djelovanje.

## 2. Povijesno-filozofski okvir problema odnosa prirode i društva u novovjekovnoj filozofiji

Bilo kakva teorijska konstrukcija prirodnog, društvenog ili kojeg drugog oblika bitka rezultat je moći uma da tu konstrukciju stvori. Nije riječ o čisto spekulativnim problemima i spekulativnim igrama te iste moći, nego o uporabi njezine snage da pridonese razumijevanju našeg prirodnog i društvenog

okoliša. Filozofske teorije novoga vijeka dale su na tom području rezultate od kojih su mnogi i danas dijelom naših svjetonazora, te su i polazišta za razumijevanja svijeta oko nas. Njihov utjecaj na suvremeni svjetonazor jest golem, a presudnu ulogu u stvaranju tog svjetonazora imao je engleski filozof Francis Bacon. Baconov *Novi organon*<sup>6</sup> imao je funkciju podređivanja prirode čovjeku. On je došao do spoznaje da prirodu treba istraživati, te da se pritom treba riješiti raznih *idola* koji nas u tome sprječavaju. Njegov filozofski nauk bio je usmjeren protiv spekulativne filozofije i namjera mu je bila dati sav značaj istraživanju, i to temeljenom na iskustvu. Moć vladanja nad prirodom treba zadobiti znanjem do kojeg se došlo istraživanjem i iskustvom. Znanje je moć, najglasniji je i najjasniji povik Baconove filozofije, koja jasno i nedvosmisleno ukazuje na instrumentalnu svrhu znanja o prirodi.

Kod Descartesa<sup>7</sup> je prisutan mnogo širi interes; on želi naći nešto što će mu jasno govoriti o svakom iskustvu. Svojom metodičkom sumnjom on to nalazi u racionalnom, a ne iskustvenom. Descartesov spoznajnoteorijski obrat golem je u odnosu na Bacona. On više ne govori toliko o tome da istraživanje treba usmjeriti prema prirodi, nego kako treba istraživati. Pronalazeći istine u racionalnom uređenju svijeta, a iznad kojeg stoji Bog, jamac svake izvjesnosti (pa i našeg postojanja), otvara se put za pravu metodu. Važnu ulogu u Descartesovu racionalizmu (kako mu to i priliči) ima i matematika, koja je instrument njegove filozofije i teorije spoznaje, čija su pomoćna oruđa sveopća kvantifikacija i mjerenje prirodnih fenomena i procesa, gdje ona pomoću prirodnih znanosti prodire u cijeli univerzum. Iako postoje značajne razlike između Baconove i Descartesove filozofije, njih dvojica razvijaju se kao nastavljači. Ako je Bacon premašio onaj racionalni aspekt što ga je trebalo nadopuniti, čini se da je to Descartes učinio za njega.

1

Biologizam je nastojanje da se problematika filozofije, kao i pojedinih njezinih disciplina, više-manje jednostrano svede na biološke pojave i zakonitosti, te rješava na osnovi metoda i rezultata biologije. (Vladimir Filipović, *Filozofijski rječnik*, treće dopunjeno izdanje, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1989., str. 49.) Iako je u navedenom citatu spomenuta biologistička jednostranost, riječ je o nastojanju širem od fizikalizma ili kemizma, u kojima je lakše uočiti jednostranost teza negoli kod biologizma, jer je u njima uočljivija mehanicistička nijansa koja upravlja njihovim nazorom. Biologizam se čini nešto složenijim problemom. Biologističke teorije, prije svega evolucionistička teorija (proizišla iz Darwinova učenja), sažima u sebi mnoge zanimljive komponente: pojam razvoja, života, biološke selekcije, suradnje raznih dijelova cjelokupnog biološkog okoliša i sl. Teško je reći da filozofija ne korespondira u obradi takvih problema. Doduše, lako je uočiti jednostranost nazora biologističkih pogleda na svijet, ali se time ne odgovara na neka važna pitanja. Prije svega, biologizam ne uvažava (ili ne uvažava dovoljno) proces kulturnih i idejnih tendencija koje utječu na čovjeka i društva u povijesti i u svakodnevnici. Biološka egzistencija i njezino održanje nisu dovoljni da bi čovjeka u potpunosti odredili kao ljudsko biće. U načelu, biologističko stajališ-

te ne priznaje ljudsku slobodu jer je smatra obuhvaćenom svekolikim razvojem prirodnih procesa.

2

Od grč. *bios* (život) izvedeni su nazivi bogati značenjima za mnoge pojave prisutne u prirodi. (Vladimir Anić – Ivo Goldstein, *Rječnik stranih riječi*, Novi liber, Zagreb 1999.)

3

Charles Darwin, *Postanak vrsta*, Nolit, Beograd 1985.

4

Jeremy Rifkin, *Biotehnoško stoljeće*, Naklada Jesenski i Turk – Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb 1999.

5

Arnold Gehlen, *Čovjek, njegova priroda i njegov položaj u svijetu*, Izdavačko preduzeće »Veselin Masleša«, Sarajevo 1974.

6

Francis Bacon, *Novi organon*, Naprijed, Zagreb 1986.

7

René Descartes, *Rasprava o metodi, Estetika*, Valjevo – Beograd 1990.

U svome djelu *Posustajanje budućnosti*<sup>8</sup> američki teoretičar društva Jeremy Rifkin, graditeljima mehanicističkoga nazora – tj. onoga svjetonazora koji vlada i danas – smatra Isaaca Newtona, Adama Smitha, Bacona i Descartesa. Rifkin njima još pridodaje i Johna Lockeja te smatra da je on *filozof neograničene ekspanzije i materijalnog obilja*, koji je zaslužan za stvaranje društvenog utilitarnog poretka u kojem nema mjesta za etički izbor, već samo za utilitarni. Kontekst ove novovjekovne znanstvene paradigme Hannah Arendt zato nedvosmisleno smješta blizu znanosti, kad kaže da »moderna filozofija svoje porijeklo i svoj tijek više duguje specifičnim znanstvenim otkrićima no ijednoj prethodnoj filozofiji«.<sup>9</sup> Otac te moderne filozofije jest Descartes, jer je početak filozofije, koji kod Grka počinje čuđenjem, zamijenio sumnjom.<sup>10</sup> Daljnji razvoj ovog metodološkog konstrukta u prosvjetiteljsku mehanicističko-materijalističku paradigmu razvili su Paul Holbach i Julien Offray de la Mettrie. Ta dva filozofa snažno se odupiru tradicionalnim stajalištima o prirodi ljudskoga bića. U svome indikativno naslovljenom djelu *Čovjek stroj*,<sup>11</sup> Lamettrie ljudski organizam (pod utjecajem Descartesa, jer »bi bez njega polje Filozofije, kao bez Newtona polje istinskog duha, ostalo možda još neizorana ledina«<sup>12</sup>) doista tretira kao stroj. Ali kao stroj prirode koji je, kako kaže, *navijen* kao pravi stroj, odnosno sat. Lamettrie usporedbom ljudskog tijela sa satnim mehanizmom želi ukazati na ljudsko tijelo kao organiziranu materiju čiji je pokretački princip Priroda. Mehanicistička paradigma posebno je, pak, utjecala na Holbacha, koji univerzum i cjelinu (bitak) u potpunosti podređuje mehanicističkom obrascu. Njegovo djelo *Sistem prirode*<sup>13</sup> izvrstan je primjer jednoga u potpunosti doradenog principa materijalističkog mehanicizma. Priroda je u tom sistemu cjelina bez slučajnosti, a čovjekovo biće samo je jedan od dijelova te osnovne cjeline. Ono je u potpunosti materija, bez obzira na njegove duhovne ili moralne karakteristike: »Čovjek je biće čisto fizičko; moralni čovjek je to fizičko biće«.<sup>14</sup> Jasno da je u takvu apsolutističkom određenju materije Holbachova filozofija žestoko okrenuta protiv bilo kakvog Boga, morala i svega onog što bi čovjeka određivalo bez utjecaja materije. Zato ona jest konsekventna ateistička filozofija. Sve što jest, *jest* u mjeri koja je objašnjena apsolutnim mehanicističkim i materijalističkim redukcionizmom. Ta je filozofija zanimljiva u mjeri u kojoj gotovo do apsurdna dovodi tezu o savršeno iskonstruiranom svijetu pomoću mehanike i matematike. Unatoč opravdanim prigovorima koje može trpjeti, potrebno je reći da je Holbachova filozofija jedna od posljednjih novovjekovnih filozofija koja moral, odgoj i zakone podređuje prirodi. Također, ona prirodu otkriva kao jedan novi univerzum sagrađen na svakako drukčijim temeljima negoli je to dugo pokušavala teologija. Iz današnje perspektive mnoštva razvijenih znanosti koje se bave prirodom to izgleda naivno, ali u svom vremenu riječ je o originalnom uvjerenju po kojem se čovjek može razumjeti samo iz prirode. Holbachova je originalnost što je taj novootkriveni univerzum, kojim se već naveliko bavila znanost u njegovo doba, pokušao filozofski izgraditi i povezati. U konsekventnom mehanicističkom nazoru, ljudsko biće samo je jedan od kotačića tog kozmičkog stroja materije. On ne živi po principu slobode, već po principu fatalizma<sup>15</sup> koji se temelji na kretanju materije. Njegovo se djelo razvija bez kapitalnih uvida moderne biologije i naspram njezina biologizma razmatra mogućnost i uvjete (unatoč sveopćoj mehanicističkoj nužnosti) moralnog i političkog života na temelju samo prirodnih spoznaja.

### 3. Novi poredak racionalnosti

U svome djelu *Vita activa* Hannah Arendt na sličan se način bavi tom temom. U poglavlju »Proizvođenje«, gdje govori o temama kao *trajnost svijeta*, *reifi-*

*kacija, instrumentalnost i animal laborans, te instrumentalnost i homo faber*, predočava nam zanimljivu perspektivu utilitarnog mišljenja, kojemu pripada i mehanicističko-materijalistički svjetonazor. Njezina se koncepcija može razumjeti i kao ona u kojoj se ustanovljuje novi vid instrumentalnog odnosa između čovjeka i prirode. Ona se očitava u implikaciji razvijanja tehnologije koja završava u automatizaciji, a ona sama jest razvijenije sredstvo da se sav prirodni potencijal usmjeri u ljudske ruke. No, automatizacija se može razumjeti i kao »automatsko kretanje koje se odvija samo od sebe i koje je stoga izvan domašaja voljnog i svrhovitog uplitanja«. <sup>16</sup> Povijesno, razvoj automatizacije, i samim tim povećanje instrumentalizacije, postaje automatizirano proizvođenje. Ono daje karakter proizvođenju koji nije sadržan samo u svrsi korištenja određenog predmeta nego proizvođenje razvojem automatizacije postaje sve više samo sebi svrhom. Taj je proces toliko narastao da su subjektivne karakteristike predmeta i ljudskog trošenja tog istog predmeta podređene objektivnom procesu proizvođenja, koji sve više zauzima proces proizvodnje i organizacije svega života. Potpuna instrumentalnost predstavlja potpunu automatizaciju života što koji ova proizvodi, što dovodi do potpune odvojenosti prirodnog i ljudskog svijeta. Uzrok toga jest povećana moć ljudskog djelovanja na prirodu. Više nije samo riječ o mehanicističkoj i materijalističkoj paradigmati. Riječ je o upotrebi racionalnosti koja mijenja odnose čovjeka, prirode i tehnologije, kako bi ih podvrgnula novom poretku utilitarnosti, racionalnosti i proizvodnosti. U odnosu čovjeka i prirode, taj poredak umeće mnoge nove elemente racionalnosti. Gdje je korijen te racionalnosti? Vrlo često odgovor na to pitanje glasi: *u prosvjetiteljstvu*. Prosvjetiteljstvo kao polazište moderne organizacije društava i života prisutno je u mnogim tezama o uzroku racionalizacije koja uređuje današnji svijet. Mnogi se teoretičari i izvan filozofijske prakse pozivaju na nju. <sup>17</sup>

8

Jeremy Rifkin, *Posustajanje budućnosti*, Naprijed, Zagreb 1986.

9

Hannah Arendt, *Vita activa*, Biblioteka Augustina Cesareca, Zagreb 1991., str. 219.

10

H. Arendt tvrdi (citirajući Marxa) kako je temeljna pretpostavka moderne znanosti da su bitak i pojava zauvijek razdvojeni. U tom slučaju nije ostalo ništa u što bi se vjerovalo; u sve se mora sumnjati. Zato je Descartesova sumnja dalekosežna i temeljita: ona je univerzalna. Samom sebi izvjestan ljudski duh jedina je stvar u koju se ne može sumnjati. Stoga su istinoljubivost, marljivost i uspjeh njegove glavne karakteristike, a matematika glavno oruđe.

11

Julien Offray de La Mettrie, *Čovek mašina*, Kultura, Beograd 1955.

12

J. O. de La Mettrie, *Čovek mašina*, str. 15.

13

Paul Holbach, *Sistem prirode ili o zakonima fizičkog i moralnog sveta*, Prosveta, Izdavačko preduzeće Srbije, Beograd 1950.

14

P. Holbach, *Sistem prirode*, str. 11.

15

»Fatalizam jest vječni, nepromjenjivi, nužni ustanovljeni red u prirodi, ili neophodna veza uzroka koji djeluju sa učincima koje oni proizvode« – Isto, str. 146.

16

H. Arendt, *Vita activa*, str. 123.

17

Povjesničar Eric J. Hobsbawm u svojoj knjizi *Doba revolucije*, opisujući raspoloženje u prvoj polovici 19. st., nakon francuske građanske revolucije, piše: »U stanovitom smislu, postojao je samo jedan *Weltanschauung* koji je bio značajan, i niz različitih pogleda koji su, kakve god bile njihove zasluge, u biti bile njegove negativne kritike, kritike pobjedničkog, racionalističkog, humanističkog prosvjetiteljstva 18. stoljeća. Njegovi pobornici čvrsto su (i ispravno) vjerovali da se ljudska povijest kreće uzlaznim tokom, a ne silaznim ili valovito jednoličnim. Mogli su zapaziti da se znanstvene spoznaje i tehnička moć nad prirodom svakodnevno povećavaju. Vjerovali su da se uz pomoć razuma može usavršiti ljudsko društvo i pojedinci, te da im takvo usavršavanje dosuđuje historija. U tim su pitanjima građanski liberali i revolucionarni proleterski socijalisti bili jedinstveni« (Eric J. Hobsbawm, *Doba revolucije. Evropa 1789.–1848.*, Školska knjiga, Zagreb 1987., str. 199).



Slika prosvjetiteljstva iz vizure povijesti i povjesničara optimistična je i predstavlja snažno usmjerenje misli i djelovanja. Ona je razumskom filozofijom društva utjecala na razvoj prosvjetiteljskih ideja, koje su se uskoro pokazale društveno revolucionarnim.

Kritiku, međutim, idilične slike napretka potpomognute prosvjetiteljstvom poduzeli su među prvima Max Horkheimer i Theodor Adorno u svojim djelima *Dijalektika prosvjetiteljstva*<sup>18</sup> i *Pomračenje uma*.<sup>19</sup> Ta dvojica autora pripadaju filozofima tzv. Frankfurtskog kruga, koji je djelovao od tridesetih godina 20. stoljeća. Oni su predstavnici kritičke teorije, koja pod znak pitanja stavlja mnoge teorijske i praktične obrasce suvremenoga života. Njihov fokus u navedenim djelima odnosi se na kritiku prosvjetiteljstva te teorijski i filozofski opis sudbine prosvjetiteljstva nakon njegova uzleta. U *Dijalektici prosvjetiteljstva* Adorno i Horkheimer prosvjetiteljstvo otkrivaju kao misao koja se pretvara u mit. Alegorija dijalektike prosvjetiteljstva zamjenjivost je individuumu i svega postojećeg kao mjera novog gospodstva, napretka, ali i regresije. Ta zamjenjivost iskazuje se ekonomski i politički. Ekonomski znači: zamjenjivosti ljudskog bića u poslovima, a društveno: zamjenjivost političkih opcija. Takav razvoj predstavlja i zamjenjivost

»... čovjeka kao osobe, nositelja uma. Dijalektika prosvjetiteljstva objektivno prelazi u ludilo. Ludilo je ujedno i ludilo političke realnosti.«<sup>20</sup>

»Prosvjetiteljstvo je kao napredujuće mišljenje oduvijek slijedilo cilj oslobađanja ljudi od straha i postavljanja ljudi za gospodare.«<sup>21</sup>

Horkheimer i Adorno kažu da se premoć ljudi sastoji u znanju, a da je bit takovog znanja tehnika. Instrumentalizacija uma putem tehnike, kako je razumije znanje koje teži za gospodarenjem, bit je i novina modernoga doba. Već je mehanicistička filozofijska paradigma imala u sebi element instrumentalizacije svega postojećeg služeći se umom. Prosvjetiteljstvo i građansko društvo povijesno uzajamno pogoduju jedno drugome, oni su temelj izgradnje modernog društva, a znanost je misao (ali i metoda gospodarenja čovjeka pomoću tehnike) koja vodi glavnu riječ u operacionalizaciji prosvjetiteljskih paradigmi. No, događa se preokret gdje se prosvjetiteljstvo »okrenulo protiv građanstva čim je kao sustav gospodstva bilo prisiljeno na potlačivanje«. <sup>22</sup> Dosljedna praksa instrumentalizacije uma pretvara misao prosvjetiteljstva u gospodstvo nad stvarima, ali i nad ljudima, zahtijevajući priznanje nastale moći, konstruirane razvojem znanosti, tehnike i ekonomskog rasta. Održavanje takva poretka traži stalnu legitimaciju, pa se on polako pretvara u mit.

U knjizi Maxa Horkheimera *Pomračenje uma* uzroke neostvarivanja ideala prosvjetiteljstva treba naći u ispitivanju racionalnosti. Ilustracija problema vidljiva je u širenju tehničkog znanja kao znanja regulacije, a ne oslobađanja humanosti. <sup>23</sup> Ispitivanjem racionalnosti problem prosvjetiteljstva fokusira se u njegovu rodnom mjestu: u umu. Povijesnom pojavom um se nakon prosvjetiteljstva sve više pojavljuje kao subjektivni ili formalni um. On se razlikuje od objektivnog uma time što formalizacijom objektivne i nužne zahtjeve uma čini neobvezatnim. Jer formalni um jest um znanosti, on je i oruđe modernog proizvodnog i praktičnog svijeta. <sup>24</sup> Objektivni um jest um velikih filozofskih i religioznih tradicija. On je ustrajavao na spoznaji objektivno vrijednih istina i teza o svijetu sagledavajući totalitet. <sup>25</sup> Zadatak je filozofije da ih izmiri oživljavanjem teorija objektivnog uma i njegovim suočavanjem sa subjektivnim istinama što nam ih servira formalizirani um. Teorija objektivnog uma trebala bi vratiti cjelovitost misli i smisao cjeline:

»Društvena namjera tih oživljavanja sistema objektivističke filozofije, religije ili praznovjerja jest da se izmiri osobno mišljenje s modernim oblicima masovne manipulacije.«<sup>26</sup>

Horkheimer na kraju knjige zanimljivo problematizira odnos čovjeka, filozofije i prirode. On darvinizam optužuje kao teoriju prividno naklonjenu prirodi i razumijevanju prirode, ali u njegovim osnovama vidi fizikalizam i pozitivizam. Darvinizam duhu suprotstavlja prirodu kao zakonitost i njegovu bit, ali zapravo je riječ »o praktičnom umu koji tiranizira ‘bespotrebno duhovno’ i odbacuje svako shvaćanje prirode u kojoj se ono smatra nečim višim od stimulansa ljudskoj djelatnosti.«<sup>27</sup> Horkheimer smatra kako je to samo opravdanje da bi se čovjek mogao vratiti svojim primitivnim nagonima iskorištavanja, a ne razumijevanju. U objektivnom poretku stvari i povijesnom razvoju prosvjetiteljstva, njegovom cijepanju na niz formaliziranih istina, filozofija je izgubila cjelovitost i razumijevanje totaliteta. Reinterpretacijom uma i odnosa prema prirodi filozofija bi trebala vratiti svoje dostojanstvo i zauzeti važnu ulogu u razumijevanju problema modernog čovjeka. Teze iz *Dijalektike prosvjetiteljstva* i *Pomračenja uma* govore o krizi prosvjetiteljstva, ali samim tim i o krizi modernog čovjeka, gdje su ga njegove subjektivne okolnosti pretvorile u biće tehnike podvrgnuto maksimama instrumentalnog uma. Njegova uloga u svijetu doista je nezamisliva bez umjetnog svijeta što ga je proizveo da bi obitavao u njemu. Ljudsko biće kao prirodno biće postaje sve više objekt tehničkog znanja. Čovjek, da bi svoj identitet potvrdio u tehničkom poretku svijeta, pristaje na kraju biti objekt primjene tehnološkog instrumentarija biotehnologije. Ona predstavlja čovjekov dugi put istraživanja svijeta od sve vanjske materijalne prirode koja ga okružuje prema materijalu vlastitog bića.

#### 4. Čovjek kao objekt znanja tehnike

Širi uvid u problematiku biotehnologije daje nam djelo J. Rifkina *Biotehnološko stoljeće. Fizis ljudskog bića kao objekt znanja tehnike* krajnji je izraz potvrde moći bića tehnike: čovjeka koji posredstvom biotehnologije stvara umjetan svijet čiju prazninu treba još samo nadopuniti jedinim preostalim nedostatkom: *umjetnim čovjekom*. U svojoj dosadašnjoj demonstrativnoj, re-

18

Max Horkheimer – Theodor Adorno, *Dijalektika prosvjetiteljstva: filozofijski fragmenti*, »Veselin Masleša« – »Svjetlost«, Sarajevo 1989.

19

Max Horkheimer, *Pomračenje uma*, »Veselin Masleša« – »Svjetlost«, Sarajevo 1989.

20

M. Horkheimer – Th. Adorno, *Dijalektika prosvjetiteljstva*, str. 208.

21

Isto, str. 17.

22

Isto, str. 100.

23

»Napredak tehničkih sredstava prosvjećivanja popraćen je procesom dehumanizacije.« – M. Horkheimer, *Pomračenje uma*, str. 7.

24

»Ali snaga koja konačno omogućuje razumne akcije jest sposobnost klasifikacije, inferencije i dedukcije, bez obzira na specifični sadržaj

– apstraktno djelovanje mislećeg mehanizma. Taj tip uma može se nazvati subjektivnim umom. (...) Ako se uopće bavi ciljevima, uzima za gotovo da su oni također umni u subjektivnom smislu, to jest da oni služe interesu subjekta u odnosu na samoodržanje – bilo ono pojedinog individuuma ili zajednice od čijeg održavanja i ono zavisi. – Isto, str. 13.

25

»Taj pojam uma nije nikad isključio subjektivni um, nego ga je smatrao samo djelomičnim, ograničenim izrazom jednog sveopćeg racionaliteta iz kojega su se izvodila criteria za sve stvari i za sva bića. Posebna važnost se pridavala radije ciljevima nego sredstvima. Vrhunska težnja takvog mišljenja bila je izmiriti objektivni poredak ‘umnoga’, kako ga je filozofija shvatila, s ljudskom egzistencijom, uključujući osobni interes i samoodržanje.« – Isto, str. 14.

26

Isto, str. 71.

27

Isto, str. 128.

dukcionističkoj slici koja zanemaruje ljudsku nematerijalnu i društvenu bit, ona to doista i čini: *prirodnog čovjeka zamjenjuje umjetnim* (npr. pokušajem kloniranja). Dosadašnji povijesni uspon znanosti i tehnologije kao da sve teže trpi prirodnog čovjeka. Prirodni čovjek biće je čija egzistencija nije uvjetovana zadiranjem tehnike genetske manipulacije u njegov postanak, no pojavom biotehnologije to se čini nova predstava naivnog realizma. Govoriti o prirodnom kao o proizvedenom kroz biotehnologiju dobiva novi prizvuk. Na taj način čovjek kao znanstvena činjenica mora biti izdvojen da bi se prvo razumio kao materijal znanosti (i tehnike). Međutim, stvaranjem novog čovjeka mora se odgovoriti i na pitanje njegova društvenog položaja. Suvremeni pogled vjerojatno bi prije svega bio usmjeren na njegov pravni status, ali je pitanje bilo tako znao procijeniti njegovu ulogu i važnost. U biotehnološkom okviru on je žrtva horkheimerovskog formaliziranog uma. Stoga je nužno progovoriti o pojavljivanju biotehnologije: je li to samo znanost koja je napredovala iz ekonomskih, političkih ili nekih drugih razloga?

*Biotehnološko stoljeće* Jeremyja Rifkina nastoji rasvijetliti neke od tih problema. Stoljeće o kojem Rifkin govori jest, dakako, 21. stoljeće. Osnovna namjera njegova je rada dvovrсна. Autor prvo želi pokazati koliko je štete, odnosno koristi od te nove tehnologije, a zatim nastoji ispitati koliko je moguće objasniti ovu tehnologiju razumijevajući je iz njezinih unutrašnjih razloga i dostignuća koje poznajemo. Odgovornost koja će slijediti ukazivat će na čovjekovu moć da etički ispravno riješi te probleme. Kako bi perspektiva problematike koja se otvara bila jasnija, treba istaknuti nekoliko bitnih teza iz ove Rifkinove knjige. Po Rifkinu, biotehnologija je tehnološki *novum* koji osim što iz osnova mijenja naše poglede on označava i kraj industrijskog (pirotehnološkog) doba koje više ne može rješavati svjetske probleme. To nas je doba suočilo s trima velikim krizama: smanjenjem neobnovljivih Zemljinih rezervi energije (tema koju Rifkin šire obrađuje u svome djelu *Posustajanje budućnosti*), opasnim stvaranjem plinova koji povećavaju globalnu temperaturu, te postupnim opadanjem biološke raznovrsnosti. Zbog tih triju kriza, Rifkin je uvjeren da dolazi kraj industrijskom dobu i da je potrebna nova tehnološka revolucija. Za to je potrebna promjena zvana biotehnologija.<sup>28</sup> Stvaranje života genetskim inženjeringom stvarnost je koja nije motivirana nikakvim suludim idejama i nagonima, već gospodarstvom (kao jednim važnim momentom biotehnološke paradigme). Ideološku podlogu biotehnologije možemo iščitati u eugenici. Kako Rifkin kaže, pojam je osmislio bratić Charlesa Darwina, Francis Galton. Ona se uglavnom dijeli na pozitivnu i negativnu eugeniku. Negativna se odnosi na »sistematsko dokidanje takozvanih neželjenih bioloških crta, a pozitivna eugenika bavi se primjenom selektivnog uzgoja radi 'poboljšanja' osobina jednog organizma ili vrste«. <sup>29</sup> Najvećim dijelom u prvoj polovici 20. stoljeća eugenika je bila oruđe političkih strahova. No, kad se u *Biotehnološkom stoljeću* kaže da su oruđa genetskog inženjeringa prije svega eugenička oruđa, Rifkin pritom ipak misli da suvremena eugenika ne propituje pitanje biološke čistoće rase, već je motivirana tržištem. Ekonomsko opravdanje eugenike trebalo bi poništiti eventualne negativne učinke koje bismo mogli imati s tim uvjerenjem. Ona, dakle, ima i svoju ideologiju, kako god je mi shvatili, pozitivno ili negativno. Povezivanjem biotehnologije s modernim teorijama i sredstvima komunikacije ona dobiva moć predstavljanja putem novih jezičnih obrazaca koje stvara u suradnji s njima, što znači jačanje njezine ukupne moći i širenje u širem društvenom smislu. To se posebno odnosi na sve češće povezivanje gena i ponašanja. Priroda, u novom biotehnološkom deskriptivizmu, postaje skup različitih genetskih šifri koje se mogu kombini-



rati i jedan od osnovnih noviteta jest da priroda više nije ograničena pojmom žive vrste, već kombinacijom gena. Kako Rifkin kaže:

»Zamisao o stvaranju ljudske vrste – promjena na razini zamjetnog niza – ne razlikuje se previše od zamisli o stvaranju nekog stroja.«<sup>30</sup>

Pojava novog biologističkog jezika neumitna je u izgradnji i poimanju novog svijeta, nove *kozmiologije*, kako kaže Rifkin. Pa ipak je možda preuzetno pitanje može li nam ta nova tehnologija propisivati svjetonazor u budućnosti. Ona je zanimljiv sklop poimanja vezanih uz znanost, tehniku, ljudski i drugi život, te bi svojim djelovanjima mogla pronaći načina da djeluje na njih, recimo tako da dovede spomenute obrasce genetike i ponašanja i time na novi način problematizira pitanje ljudske slobode. Rifkin nam daje legitimaciju biotehnologije i njezino objašnjenje u povijesnom, ekonomskom, političkom i teorijskom smislu. Iako je nesumnjivo redukcionistički i biologizmom nadahnuti svjetonazor niz znanstvenih otkrića proizašlih iz njega (otkriće gena, zamjetnog niza, rekombinantne DNA, ljudskoga genoma itd.) obilježili su suvremeno doba. Autor *Biotehnološkog stoljeća* tematikom se ne bavi iz filozofskog rakursa (spominje filozofiju na nekoliko mjesta), ali ipak filozofska gledišta (Rifkin je pretežno sociolog) zauzimaju značajno mjesto u ovoj knjizi. Jedno zanimljivo poglavlje, ono o novom svjetonazornom konceptu (*algeniji*), na zanimljiv način uključuje razmišljanje i o filozofiji. Algenija je, dakle, nešto posve različito od alkemije kojoj je suprostavljena. Što im je zajedničko? I jedan i drugi koncept filozofska su okosnica i konceptualni vodič tehnološke manipulacije svoga doba. Oni su istovremeno *filozofija i tehnička djelatnost*.<sup>31</sup> Alkemija pripada starijem, pirotehničkom dobu. Njezin je zadatak bio prirodi pomoći da se usavrši. Algenija je, pak, konceptualni *novum* vezan uz razvoj biotehnologije. On znači

»... mijenjanje suštine živih bića. Algenična umijeća su posvećena ‘poboljšanju’ postojećih i stvaranju potpuno novih organizama s namjerom ‘usavršavanja’ njihova funkcioniranja.«<sup>32</sup>

Konačni cilj algeničara jest stvaranje savršenog organizma. *Zlatno stanje* je stanje optimalne djelotvornosti.

»Priroda se doživljava kao hijerarhijski poredak sve djelotvornijih životnih sustava. Algeničar je konačan graditelj. Njegova je zadaća ‘ubrzavanje’ prirodnog razvoja programiranjem novih tvorevina koje on smatra djelotvornijima od onih koje postoje u prirodi. Algenija je filozofija i proces. To je način opažanja prirode i ujedno način djelovanja na prirodu.«<sup>33</sup>

Evidentno je da Rifkin problematiku filozofije i tehnologije razumije gotovo kao nerazdvojne. Promjena paradigme znanosti i tehnologije znači i promjenu filozofijskog nazora. Filozofija nema snagu promjene bez tehnologije – po-

28

On sam na nekoliko mjesta kaže: »Iz doba pirotehnologije selimo se u doba biotehnologije (...) Ovo potiče revolucionarni pristup organizaciji planeta gdje se udružuju nove tehnološke i društvene snage da bi stvorile novu ‘operativnu matricu’ (...) Razlika između tradicionalne organizacije biološkog načina života (u poljoprivredi ili stočarstvu) i biotehnologije jest ta što je tradicionalnoj organizaciji radna jedinica vrsta (u biološkom smislu pasmine, sorte i sl.), a biotehnološkoj je to gen. – J. Rifkin, *Biotehnološko stoljeće*, str. 27–33.

29

Isto, str. 149.

30

Isto, str. 184.

31

Isto, str. 56.

32

Isto, str. 55.

33

Isto, str. 57.

ruka je tehnološkog doba ove ili one vrste. Ona u razdobljima različitim tehnologija kao da ima ulogu šire teorijske (legitimacijske) potvrde određenog tehnološkog razvoja. To je poruka Rifkinove kritičke analize. Temeljene na razvijanju kritičke svijesti, Rifkinove teze vezane su za odnos prirode i čovjeka. One često spominju potrebu novog pristupa tom odnosu, te stalno naglašavanje odgovornosti u tom pristupu. U tome je prisutno neskriveno apeliranje na etičku problematiku.

## 5. Međuovisnost filozofije i tehnologije

Vratimo se odnosu filozofije, znanosti i tehnologije i njihovoj međuovisnosti. Proizlazi li neka filozofija iz trenutnog razdoblja generiranog tehnologijom koja mijenja naš prirodni i umjetni okoliš i koja samo treba svoju širu teorijsku potvrdu? Je li povijest novovjekovne i cjelokupne kasnije filozofije podređena znanstvenom i tehnološkom razvoju tog povijesnog razdoblja? Koliko time filozofska misao ostaje nezavisna od tehnološke i znanstvene? Mnogi novovjekovni filozofi hvale razvoj prirodnih znanosti, te su njima i inspirirani. Fizika i matematika u novovjekovnim filozofskim interpretacijama nemali broj puta daju sliku jednog skladnijeg univerzuma. Nije neopravdano pitanje bi li novovjekovna filozofija bila ista bez tih »sastojaka«. Ti su, pak, odgovori poticani iz unutarnjih filozofskih razloga. Oni su često motivirani kako bi ljudskom i povijesnom razvoju dali povod za fundamentalnije promišljanje, ali ne i opravdanje. Od Bacona se može vidjeti da je riječ o prepoznavanju perspektive što ju priroda i znanost o njoj pružaju čovjeku. U svakom sljedećem razdoblju odnosi između njih na povijesnu i filozofsku scenu uvode nove promjene i nova promišljanja što ih filozofija nije mogla zanemariti. Zato je i tražila put inspirirana onim što je vidjela oko sebe: razvoj diskursa o prirodi i o čovjeku. Njihov međusobni razvoj upućuje na to da bi trebalo sve više suditi i o dobrobiti prirode, a ne samo eksploatirati je bez kontrole. Prvi odnos prema prirodi bio je teorijski koji je samo pripremao teren za djelovanje. On se mijenja u teorijski odnos između čovjeka i njegova djelovanja posredstvom modernog tehnološkog uma. Na taj način, čovjek se sve više legitimira kao izraziti nositelj moći u odnosu prema prirodi. U takvom poretku stvari čini se logičnim kako moderni čovjek tehnologije želi da svi priznaju njegovu moć. Pristaje li, i može li, filozofija pristati na takvu ulogu moći? U svojoj biti, ona to ne može. No, kakva je moć čovjeka kao bića prirode, kakvo je on prirodno biće? Je li postao sluga tehnologije kojom se služi, ili je nositelj autonomije koja mu je imanentna kroz moć koju stvara i koju ima? Dakako, jedan fenomenološki tip željene slike čovjeka podudara se s naturalističkim shvaćanjem koje čovjeka vidi samo kao biće prirode, čije je ponašanje samo produžetak prirodnih zakona. To je već uočeno shvaćanje biološkog redukcionizma. Stoga se u promatranju čovjeka mora isključiti jednostranost naturalizma i pronaći gledište proučavanja čovjeka u cjelovitosti koja bi morala sadržavati biološku, kulturnu i društvenu crtu, jer one određuju ljudsko biće kao specifično biće.

## 6. Filozofska antropologija Arnolda Gehlena

Prije svega pitanje: zašto antropologija? Zato što njezino osnovno pitanje i predmet proučavanja jest čovjek. Ako, pak, primjerice, antropologiju razumijemo biološki, kao biološku antropologiju, smjer razumijevanja i istraživanja čovjeka bio bi jednostran, jer se sa sigurnošću može ustvrditi da antropologi-

ja ima još aspekata koji otkrivaju druge strane ljudskih bića u predmetima svojih istraživanja (socijalna ili neka druga antropologija). Zato je potrebna antropologija koja je filozofska. Njezina je specifičnost sadržana u obliku »fundamentalnog i univerzalnog stajališta i nastoji osvijetliti upravo ontičku strukturu ljudskog bića, njegovu esencijalnost koja se očituje u svim svagda promjenjivim oblicima njegove egzistencije, kojima se čovjek razlikuje od drugih bića u svijetu«. <sup>34</sup> Filozofska antropologija, dakle, nastoji čovjeka sagledati šire od njezinih pojedinačnih sastavnica, koje su ionako produžeci pojedinih znanosti. O njoj se može reći da se bavi cjelovitošću ljudskog bića u svim njegovim oblicima. Općefilozofski bi se doduše moglo natuknuti, s druge strane, kako je riječ o filozofski motiviranom antropocentrizmu, jer filozofska pitanja u svojoj biti teže poimanju cjeline u svakom pitanju. Čovjek je svakako važan dio tih pitanja, ali ne i jedini. Je li fundamentalno filozofsko pitanje o čovjeku fundamentalno filozofsko pitanje o onome o čemu se filozofija treba pitati? Filozofska antropologija ima svakako svoje korijene u filozofskoj tradiciji, ali ta je tradicija trasirala i mnoge druge probleme koje se u općefilozofskoj problematici ne smije filozofski zanemariti. Cjelina filozofskog razmišljanja mora, dakle, biti u svijesti bavljenja filozofskom antropologijom, stoga ta vrsta filozofije mora otkriti što čovjek znači, što predstavlja i što on jest u cjelini problema kojim se cjelokupna filozofija bavi.

Vrlo značajan primjer takve filozofije jest filozofska antropologija Arnolda Gehlena. U svome djelu *Čovjek – njegova priroda i njegov položaj u svijetu* Gehlen nastoji eksplicirati problem čovjeka kao činjenice koja nije jednostrano samo biološka, politička, povijesna itd. On problem čovjeka razumijeva kao odgovor na fundamentalno pitanje o njemu, koje uključuje sve aspekte njegova bića i njegove okoline: biološke, psihološke, kulturne, povijesne i dr. Pitanje odnosa čovjeka i prirode, odnosno njegova okolnog univerzuma, uvjetovanog mnogim dodatnim odnosima, razumijeva se na sasvim nov način. No, zašto su zanimljivi Gehlenovi uvidi? Mehanicističko-materijalistička i prosvjetiteljsko-pozitivistička slika svijeta otkrivaju nesumnjivo i antropološku perspektivu. Neizostavna je činjenica da je mijenjanjem okolnog svijeta čovjek utjecao i na vlastite metamorfoze. One su takve da nose pečat mnogih kulturnih i povijesnih oznaka. Kao takve, u novovjekovnoj su povijesti otkrivale čovjeka umom i racionalnošću usmjerenoj prema svijetu. Povijesna je sudbina takvom čovjeku otkrila nevjerovatnu moć upravljanja i iskorištavanja prirode. Ta se moć manifestira kako u kulturi proizvođenja materijalnog stvaranja tako i u kulturi zastupljenoj u umjetnosti ili politici. Nova politička kultura (prije svega vrijednosti parlamentarne ili predstavničke vladavine) čovjeku otkriva širi uvid u društvene moći i time donosi još jednu značajnu novost. Sve te promjene stvaraju predodžbu o čovjeku kao vrlo moćnom i domišljatom biću. Relevantno je stoga pitanje: što je čovjek? Gehlenov je filozofski napor onaj koji otkriva *novog*, cijelog čovjeka. Njegova filozofska antropologija u svojim različitim tezama podsjeća na jedno novo preispitivanje psihološkog i materijalnog, mogućnosti povijesnog i izvanpovijesnog, te filozofskog i znanstvenog. U svome temeljnom djelu *Čovjek* on uvodi jednu potpuno novu kategoriju koju ozbiljno razmatra: biološki bitak ljudskog bića i njegova okolnog svijeta, čime bi se dao odgovor na neka bitna pitanja. Uvjeren je pritom da filozofija mora potražiti pomoć nekih znanosti kao što su biologija, psihologija i druge, ali da ne mora prihvatiti i njihove jednostra-

nosti.<sup>35</sup> Konkretno, Gehlen želi spoznaju osloboditi od previše *intelektualiziranja* i kao bitnu činjenicu problema spoznaje predstaviti njezinu organsku i opazajnu osnovu kod ljudskog bića. U širem smislu, Gehlen poziva na vrlo temeljito preispitivanje mjesta čovjeka u svijetu s obzirom na njegov *fizis* i na njegovu biološku uvjetovanost. Međutim, Gehlen ne želi ustanoviti novu znanost koju bismo i mogli nazvati antropologijom, već želi ustanoviti novu filozofiju bez jednostranosti, o čemu treba iznijeti nekoliko osnovnih crta.

Prije svega, treba navesti da se u interpretaciji problema čovjeka kao biološkog filozofija u svojoj prošlosti previše vodila razumom. Na taj su način postojale dvije, na razini koncepta (pa i metode) suprostavljene biti čovjeka. Ona razumska, koja je čovjeka vodila i upravljala njime, te biologijska, odnosno *životinjska*, koja se nije dala drukčije razumjeti ili kontrolirati osim pomoću razuma. Gehlen nastoji prevladati taj dvosmjerni filozofski koncept između razuma (ili uma) i čovjekove biologije prikazujući čovjeka kao cjelinu. *Cjelovitost čovjeka* suprostavljena je svakom jednostranom uvidu u čovjekovu bit. Gehlen kroz svoje uvide pridaje čovjeku različite karakteristike koje su rezultat njegove prirode i bioloških uvjeta njegova postojanja. Neke od najvažnijih karakteristika jesu čovjekove morfološke nespecijaliziranosti. To znači da ljudsko biće morfološki nije spremno za život u prirodi kao što je to neka životinja koja je grabežljivac ili slično. Morfološki je on u odnosu na takve životinje obilježen nedostacima i biološki je beznadno neprilagođen. On je još neustanovljena životinja koja na neki način nije *ukotvljena*.<sup>36</sup> To znači da čovjek ima specifičan odnos *djelovanja* prema samome sebi i prema okolini. On, dakle, mora zauzeti vlastiti stav prema sebi i okolnome svijetu, što predstavlja aspekt koji ga prilično razlikuje od ostalih bića. Morfološka nespecijaliziranost, djelovanje, te zauzimanje stava čovjeka otvaraju prema svijetu koji je za njega pun opterećenja. Kao rješenje toga problema koji se stavlja pred čovjeka i ono što ga okružuje, Gehlen nudi temeljni »princip rasterećenja«. On kaže:

»Ovaj princip čini ključ za razumijevanje zakona strukture u izgradnji cjelokupnih ljudskih postignuća.«<sup>37</sup>

Pomoću tog principa čovjek jest ono što je u prirodnim uvjetima životinjskog svijeta svoje biološke nedostatke samodjelatno i djelujući pretvorio u princip života. On svoja opterećenja rasterećuje prije svega pomoću djelovanja i jezika. Djelovanjem na prirodu prerađuje svijet i time stvara kulturu, vlastiti ljudski svijet u kojem se nalazi. Pitanju jezika Gehlen je posvetio golemu pozornost. Osim što je jezik *komunikativno, ophođavajuće odnošenje*,<sup>38</sup> on produžuje ljudsko senzomotorno držanje. To je bitno, jer senzomotorne procese jezik prevodi u *mišljenje*, odnosno jezik priprema prelazak kod čovjeka *fizičkog u duhovno*. U drugom dijelu knjige, Gehlen se gotovo fenomenološki bavi problemom ljudske orijentacije u ovim djelatnostima čovjeka: opazaj, kretanja i jezik. Te su djelatnosti povezane i pružaju uvid u specifične probleme mišljenja, te odnosa unutarnjeg i vanjskog kod čovjeka. Filozofski relevantan problem spoznaje bitan je kao donositelj nečega novog što se mora razumjeti u sistemu čovjekova znanja i što treba biti verificirano. Spoznaja je stav koji povezuje prošlost i budućnost, a okrenut je budućnosti. Ona predstavlja najviši stupanj rasterećenja. Njezino je postojanje tvorevina koja čovjeka otvara svijetu u kategoriji vremenitosti te prema okolnom svijetu čovjek spoznajom prenosi sve ono što je nastalo unutar njega. Možemo reći da je spoznaja ona točka koja čovjeku svjesno omogućuje odnos sa svijetom. Ona omogućuje zauzimanje gledišta, što je iznimno bitno za situiranje čovjeka u svijetu, kao i rasterećenje. Ne-gehlenovski govoreći, spoznaja je proces osvješćivanja čovjeka.

U trećem dijelu knjige *Zakoni poriva. Karakter. Problem duha*, Gehlen zaključuje odnos biološkog i razumskog u čovjeku. Problem duhovnosti u Gehlena usko je vezan uz biologijsko. Ta se veza najprije pokazuje u problemu nagona, praznog prostora njihovih ispunjenja (hijatusa), te njihovih suvišaka. Sve to tvori problem duha i karaktera. Nagone možemo razumjeti i kao organske, ali i one koje to nisu.<sup>39</sup> Njih treba zadovoljiti i to je u zadatku čovjeka. Neposredno nezadovoljeni nagoni čine suvišak koji služi zadovoljavanju i onih potreba koje nisu samo neposredno biološki uvjetovane već su za čovjekovo djelovanje svrhovitije u nekom drugom smislu. Naime, taj suvišak nagona kod čovjeka treba *preraditi*, što znači da bi se to trebalo dogoditi na čovjeku. Ta *prerada* formira čovjeka odgojem, te ga i čini bićem odgoja. Time se dolazi do oblikovanja karaktera koji Gehlen definira

»... sistemom sadržajno bogatih, na svijet razdijeljenih poriva, trajnih interesa, potreba, budućih potreba itd.; onda je on djelanje i građa djelanja ujedno, na kraju – sklop držanja preuzetih, prisvojenih ili odbijenih, ali uvijek prerađenih poriva, koji su se svakodnevno orijentali jedan prema drugom i prema svijetu, ali koji se, kao sporedan rezultat naših djelanja sljedeći zajedno jedan naspram drugoga, utvrđuju ili 'ispostavljaju'«. <sup>40</sup>

Kod poimanja karaktera vidljiva je želja za spajanjem biološkog i psihološkog u čovjeku kao cjelini. S jedne strane, karakter je skup držanja i pravila koja se mogu sagledati *odozgo*, dok je *odozdo* on biološki proces usklađivanja.<sup>41</sup> Mnogi problemi kojima se Gehlen bavi, a koji su ovdje samo dotaknuti, postavljaju jednu antropologijsku ontologiju čovjeka specifičnog prizvuka. U toj *novoj ontologiji* čovjeka, zanimljiv je obrat u problemima duha. U skladu sa svojim vremenom, on ih na zanimljiv način analizira kroz dva principa svijesti: instrumentalno-tehnički i povijesno-psihološki. Te dvije svijesti rezultat su razvoja prirodnih, s jedne, i duhovnih znanosti, s druge strane. Nijedna od njih ne može filozofski biti dovoljno relevantna, jer ne postiže konačnu svrhu. Tu Gehlen priziva u pomoć Schelerov akt ideiranja i nasuprot dvjema spomenutim svijestima stavlja ideativnu svijest, za koju se može reći »da se njena kreativna snaga pokazuje u osnivanju institucija koje se, u biti, centriraju u 'idee directrice', u ideji vodilji«. <sup>42</sup> U svojoj biti ona je svijest što tvori ponašanje koje dostiže konačne svrhe i jedina je *u kojoj ljudi kultiviraju prirodu u sebi samima*.<sup>43</sup>

35

Možda najizravnije o tome govori sljedeći dio Gehlenova teksta: »Dosadašnja ispitivanja još imaju negativan rezultat opovrgavanja svih zabluda koje potiču od Kanta, naime da je raščlanjivanje i oblikovanje našeg opažaja djelo 'razuma'. U Kantovoj nauci o spoznaji krije se mnogo toga što je vezano za njegovo vrijeme, naročito nedostatak dubljeg poznavanja fiziologije čula, psihologije životinje i teorije jezika, čak potpuno odsustvo ovih nauka.« – A. Gehlen, *Čovjek, njegova priroda i njegov položaj u svijetu*, str. 182.

36

Isto, str. 14.

37

Isto, str. 35.

38

Gehlen, str. 45.

39

»Plastičnost ljudskog porivnog života jest biološka nužnost, koja odgovara organskom unazadnom stvaranju ili, bolje, organskoj manjkavosti nespecijaliziranosti i djelatnoj sposobnosti čovjekovoj.« – Isto, str. 359.

40

Isto, str. 382.

41

»Na zdravom se tijelu primjećuje izvjesna napetost, nabijenost izdašnim spremnostima na djelanje i kretanje, a što se nalazi u spremnosti za izbor i odbacivanje karaktera.« – Isto, str. 383.

42

Isto, str. 402.

43

Gehlen, str. 402.



## 7. Zaključak i kritički osvrt na izložene probleme

Čovjekov odnos prema prirodi, postavljen samo kao takav, čini se banalnim problemom i u osnovi je riječ o trivijalnom pristupu problemu koji ostaje neimenovnim. Je li to problem odnosa čovjeka i tehnike, teorije i prakse, metode i predmeta, subjekta i objekta, duha i materije, ili nečega drugog, nije jasno predstavljeno. No jasno je da je taj odnos stvorio mnoštvo vrlo raznolikih problema koji su stavljeni pred filozofsko razmatranje i koje filozofska povijest nije mogla izbjeći, a ne može ih izbjeći ni njezina suvremenost. Zadaća filozofije nije davanje primata nijednom od tih problema, već pronalaženje vlastitoga mjesta i artikuliranje jasnog stava o njima. Filozofija ne pristaje biti legitimacijom tehnike, antropocentrizma, biologizma ili nečega drugog; ona se može shvatiti kao korektivna svijest mnogih područja i problema, ali njezina je uloga drukčija. Ona prije svega mora otkriti i iznaći njihovu bit i izreći vlastiti stav o njima. Taj stav ne podliježe utjecaju nijednom od spomenutih odnosa ili područja. Od Descartesa do Gehlena, filozofska problematika odnosa čovjeka i prirode često je bila u iskušenju da pređe u neku vrstu naturalizma. Mehanicističko-materijalistički svjetonazor samo je jedan aspekt toga kako je filozofija nastojala jednom metodologijskom i teorijskom paradigmom svemu dati mjesto u prirodi. Može se to shvatiti i kao pokušaj razumijevanja odnosa prirode i čovjeka, koji je, što duže to više, postajao sve kompleksniji. Različita posredovanja između tih dvaju entiteta u tehnici, radu, proizvodnji ili kulturi postupno su otkrivala sve više, ali – iako su vrlo često imala instrumentalni karakter – ona ne daju pravi odgovor na pitanje što nakon svih tih posredovanja koja proizlaze iz novovjekovnog definiranja odnosa čovjeka i prirode. Evidentno je da njihov odnos više nije onakav kakav je bio prije mnogih otkrića koja su čovjeka uputila u prirodu. Činjenica je da su mnoga teorijska istraživanja prirodnih znanosti otkrila dublji smisao prirode, nešto što bi se moglo nazvati *radom prirode*, koji je u mnogo čemu iznenadio i unaprijedio čovjeka. Taj *rad prirode* složen je i strukturiran tako da čovjek još uvijek ima što otkriti. No sve je izvjesnije da se priroda i čovjek u svome međusobnom odnosu ne mogu jasno otkriti kao dva neovisna subjekta. Čovjekov, pak, *fizis* govori o prirodnoj sastavnici ljudskoga bića, čija osnova nije samo socijalna, psihološka, povijesna ili neka druga. Odnos čovjeka i materijalne kulture koja se stvara tijekom novog vijeka dovodi do nove paradigme instrumentalizacije prirode od čovjeka. Taj vid instrumentalizacije zanimljiv je i stoga što se s industrijskom revolucijom kroz prizmu apsolutne iskoristivosti prirode definitivno briše njezina estetska predodžba u očima građanskog društva 18. i 19. stoljeća. Već su Bacon i Descartes, kojemu je Bog jedini jamac istinitosti, čovjeka ekskulpirali pred prirodom. Nije stoga neobično što se i čovjekova pozicija u odnosu na prirodu shvaća gotovo teistički. U industrijskom dobu on sebe doista vidi kao gospodara ravnoga Bogu. H. Arendt također anticipira presudnu Descartesovu ulogu kad njegovu metodičku skepsu vidi sredstvom koje čovjeka u potpunosti baca u nepoznat svijet bez ikakva sigurnog uporišta. Ta skepsa čovjeka pretvara u potpunog sumnjivca, bez ikakva jamstva za istinu i vjeru u zbilju. Ona ruši svaku sigurnu točku čovjekova odnosa prema onome čime bi htio vladati i upravljati – prirodom, a to znači i samim sobom. To znači i da je priroda postala jedan od najvećih *sumnjivaca* koje čovjek mora *raskrinkati* otkrivanjem svih njezinih tajni, kako bi odnosom prema njoj mogao imati argumente po kojima bi on bio gospodar, kako bi imao vlastito utemeljenje spram nje, a ona bi ostala potlačena. Tako je i zamišljeno u mehanicističko–materijalističkoj perspektivi

novoga vijeka. Usponom te racionalnosti došlo se i do mnogih tmurnih civilizacijskih tema i dilema koje su vezane uz prosvjetiteljstvo, društvo, tehniku i sveopću automatizaciju o kojima su govorili Th. Adorno i M. Horkheimer. Ta su dvojica autora ukazala na mnoge stranputice suvremenog racionalizma i ponudili mogućnost postojanja mnogih neugodnih scenarija, koji bi mogli biti izazvani tehnološkom i tehnokratskom racionalizacijom modernog svijeta.

Gehlenova pozicija otkriva životne nužnosti, otkriva u čovjekovu odnosu njegove temeljne principe funkcioniranja i postojanja. Njegova se problematika čini gotovo fenomenološkom, ona kao da se ne bavi odnosom čovjeka i onoga što je on stvorio, niti ikakvim njihovim povijesnim, ideološkim ili filozofijskim posljedicama. Međutim, taj uvid može biti samo prividan. Filozofska antropologija ima i svoje filozofsko i svoje povijesno mjesto. Ona je evidentno rezultat jednoga filozofskog, ali i znanstvenog razvoja. No, ovdje je riječ i o tome da je i ona rezultat, misaona tvorevina, proizvod i kao takva u domeni pojavljivanja ona je izvjesna interpretativna moć koja ima svoju snagu. U toj interpretaciji čovjek i priroda iznimno su bliski. Tu se doduše ne sugerira kako je razdoblje čovjekove instrumentalizacije prirode završen proces, ali se daje razumjeti kao poziv na reinterpretaciju čovjekova odnošenja prema prirodi. Fundamentalne kategorije, njegove različite karakteristike i u čovjekovoj prirodi pomoću filozofske antropologije otkrivene mogućnosti dovode do toga da se zamislimo i ponovno otkrijemo prirodu, pa barem i u čovjeku, i to prirodu koja nije ni instrumentalna niti je povijesno-psihološki uvjetovana. Ta je priroda ona koja bi trebala sama u sebi samoj interpretirati svoj odnos prema sebi. Na neki način, poruka filozofske antropologije jest da čovjek mora spoznati prirodu u sebi kako bi spoznao svu ostalu i time otkrio pravu prirodu odnosa čovjeka i prirode.

Povijesni razvoj tehnološkog i znanstvenog redukcionizma biotehnologije predstavljen je djelom J. Rifkina *Biotehnološko stoljeće*. Njegova je bit prije svega u prefiksu *bio-*. Vjerojatno je taj prefiks najčešće upotrebljavan u odnosu na druge riječi u Rifkinovu djelu. Njegovo je značenje u ovom slučaju prije svega praktično, a ne teorijsko. Biotehnologija na neki način govori da je odnos čovjeka i prirode došao do kraja. Jer, način na koji ona zahvaća u čovjeka i ostalu prirodu fundamentalan je u biološkom smislu. Samim tim jedini način da se o tome još nešto otkrije jest teorija koja može i treba biti iznad toga da ponovno otkriva smisao. Ona bi nam trebala otkriti i novi prirodni poredak, te bi trebala biti filozofska.

Što nam stoga fundamentalno otkriva priča o biotehnologiji? Što nam fundamentalno novo žele reći rasprave o bioetici? Žele nam otkriti novu vezu između čovjeka i prirode, koji je već odavno prisutan, ali ga se kao takvog ne uvažava – to je činjenica da je odnos čovjeka i prirode postao spoj biološkog i političkog. On tendira postati općenit na praktičnoj, ali i teorijskoj razini. Odnos prirode, u onom najopćenitijem smislu, poznat je najviše u trima oblicima: estetskom, teorijskom (promatračkom) i instrumentalnom. Sva tri oblika imaju bogat povijesni dosje i može se o njima iscrpno govoriti na razini umjetnosti, prirodnih znanosti, filozofije ili različitih odnosa (ekonomskih, industrijskih, tehnoloških) koji čine materijalnu kulturu. Poznate su brojne povijesno-filozofske teorije o politici, a ako se ograničimo na razdoblje od novoga vijeka, to su različite varijacije na temu društvenog ugovora, pitanje suverena, vlasti, podjele vlasti itd., uglavnom usmjerene na pitanja koja se vežu uz čovjeka. Moderne političke teorije i filozofije kreću se najčešće oko pitanja i problema predstavničke vladavine, te političke i društvene pozicije vezane uz taj problem. Za neke autore čini se da je politička filozofija i teorija

stagnirala u svom problemu razumijevanja politike. Jedan od tih autora (M. Foucault) problem politike nastoji izraziti kao gotovo suvišan u onome što jesu klasični pojmovi jedne teorije ili filozofije politike.<sup>44</sup>

Vratimo se na A. Gehlena. On u svome djelu kao jednu od čovjekovih osobina spominje nespecijaliziranost, koja je prije svega morfološka i očituje se u nerazvijenosti ljudskih organa, odnosno u »općem nedostatku visoko specijaliziranih, tj. specifično na okolni svijet prilagođenih organa«.<sup>45</sup> To znači i da je čovjek, u odnosu na okolni svijet prirode, biće nedostatka. Ako okrenemo sliku i gledamo prirodu, taj okolni svijet u odnosu na čovjeka, on je za čovjeka visokospecijaliziran i nema nedostatke, nego samo prednosti. Ta komparativna prednost okolnog svijeta trebala bi čovjeku trasirati njegov put, kao što trasira mnogim drugim bićima. Čini se, s druge strane, da je čovjek ipak razvio neke vlastite specifične specijaliziranosti. Do njih se prije svega dolazi putem već objašnjene fundamentalne kategorije rasterećenja, a time i do svega ostalog što čovjek jest u materijalnoj i duhovnoj kulturi. Ono što čovjek jest pomoću principa rasterećenja, i ono što svojim razvojem postaje, vraća pitanje na početak onoga što omogućuje njegovu specifičnu ulogu. Vraća nas na pitanje (ne)specijaliziranosti. I ako opet okrenemo sliku, nije li kroz prizmu biotehnologije čovjek doista na putu da postane nad-prirodan? Nije li riječ o tome da se priroda, gehlenovski govoreći, našla u poziciji nespecijaliziranog subjekta? Na tom bi se mjestu filozofija morala ponovno zapitati nad redom moći, čovjeka i prirode. Biotehnologija nije samo moderna znanstvena ekskluzivnost, ona je i redukcionizam koji nam govori da se priroda kao činjenica razmatra u krajnje konačnim kategorijama, i sve što nam ostaje u odnosu na prirodu jest djelovanje. Moć da se pritom djeluje ispravno, kao što se može djelovati i pogrešno, ukazuje kako je stoga potrebno cijeli problem razmatrati s neke pozicije moći. Filozofska je intervencija ovdje nužna iz dva razloga: jedan je onaj najopćenitiji, šire otvoriti problem odnosa čovjeka, prirode, moći i njihova poretka. Filozofija ima zadatak iznaći tradicionalne, filozofske, nefilozofske i sve druge teorijske pokušaje koji mogu rasvijetliti put čovjeka i prirode. To bi moglo značiti i nastavak istraživanja što su ih započeli filozofi koji su se bavili antropologijom, a koji bi se sada filozofski bavili cijelom prirodom. Drugi razlog filozofske intervencije jest u korektivnoj svijesti koju stvara filozofija. Prije svega, ona ne bi trebala dopustiti da intelektualni razvoj nametnut od prirodnih i tehničkih znanosti bude kriterij odnosa čovjeka prema prirodi. Ta korektivna filozofska svijest mora rasvijetliti i svoju strategiju, naime je li njezina pozicija poopćiva sa stajališta etike ili politike. Zalaže li se ta filozofija za jedan novi svjetonazor ili za novu moć. Politika čovjeka prema čovjeku govori nam da ono što je poopćivo u politici nije nužno poopćivo i u etici. To dakako ne diskvalificira diferenciran i argumentiran etički stav o nekom problemu, ali stavlja etičke principe u pomalo podređen položaj kad je riječ o ljudskom djelovanju. Taj odnos politike i etike izvor je stalnih diskusija. Politika je pak prije svega praksa koja na svoj način uređuje i razrješava odnose. Ona vrlo često ne uzima u obzir moralne prigovore, već slijedi logiku vlastitog funkcioniranja kako bi postigla ono što hoće. Slijedom toga, *u odnosu prema prirodi etika postaje bioetika, a politika biopolitika*. Bioetika predstavlja temu mnogih suvremenih rasprava. Za njezino razumijevanje potrebne su spoznaje koje bi nas uvele u doista važne etičke dileme što ih otvaraju intelektualni i praktični dometi novih tehnologija i instrumentalnih moći. Istovremeno, teorijsko je utemeljenje bioetike bitno i zahtijeva senzibilitet novog doba, koje je otvoreno novim biotehnološkim dostignućima i dilemama. No, područje biopolitike možda je još važnije i nužnije za razumijevanje. Zašto? Zato što razumije odnose moći između čo-

vjeka i prirode – *biosa*, koji označava život, i politike, koja označava javne poslove (prije svega među ljudima). U biopolitičkom smislu čovjeka bi javni poslovi odveli u javni diskurs moći sa vlastitim životom i sa životom prirode. Teorijski napor koji bi se poduzeo u promišljanju ovog problema trebao bi dublje istražiti zajednicu čovjeka i prirode, čovjeka i kulture, te odnos čovjekove kulture i prirode.

Kao što se obična politika bavi odnosima moći među ljudima, biopolitika bi se trebala baviti odnosima moći između čovjeka i cjelokupne prirode. Filozofsko razmatranje pritom ne bi nužno bilo uključeno u traženje neke idealne slike prirodno-ljudske zajednice, već bi prije svega podrazumijevalo njihovo razmatranje kao filozofskog problema. Utvrđivanje tih činjenica dovelo bi do razumijevanja odnosa moći među njima te do mogućnosti stvaranja odnosa u kojima ne bi isključivali jedno drugo. Ti bi odnosi tada više uvažavali moć života objiju strana. Pomoću biopolitike, čovjek bi trebao tražiti mogućnosti da svojim specijaliziranošću nadopuni nespecijaliziranost okolnoga svijeta prirode kako bi zajedno opstali. S druge strane, ona bi morala izrasti i kao moć koja bi osviješteno sudjelovala u odnosima prirode i čovjeka. Filozofija bi se po tome trebala osvijestiti na vlastitome polju, a ne u rezultatima modernih znanosti koje joj se nude i kojima sve što ona radi jest nudenje obrasca ponašanja putem bioetike. Biopolitika inspirirana filozofijom lakše bi našla i mjeru poopćivosti bioetike, a samim tim i čovjekove izvorne moći kao bića pri i u prirodi.

#### Osnovna literatura:

1. Arendt, Hannah: *Vita activa*, Biblioteka August Cesarec, Zagreb 1991.
2. Bacon, Francis: *Novi organon*, Naprijed, Zagreb 1986.
3. Descartes, René: *Rasprava o metodi, Estetika*, Valjevo – Beograd 1990.
4. De la Mettrie, Julien Offray: *Čovek mašina*, Kultura, Beograd 1955.
5. Gehlen, Arnold: *Čovjek, njegova priroda i njegov položaj u svijetu*, Izdavačko preduzeće »Veselin Masleša«, Sarajevo 1974.
6. Holbach, Paul: *Sistem prirode ili o zakonima fizičkog i moralnog sveta*, Prosveta, Izdavačko preduzeće Srbije, Beograd 1950.
7. Horkheimer, Max, *Pomračenje uma*, »Veselin Masleša« – »Svjetlost«, Sarajevo, 1989.
8. Horkheimer, Max – Adorno, Theodor: *Dijalektika prosvjetiteljstva: filozofijski fragmenti*, »Veselin Masleša« – »Svjetlost«, Sarajevo 1989.
9. Rifkin, Jeremy: *Biotehnoško stoljeće*, Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb, 1999.

44

Najbolja ilustracija toga bio bi njegov citat iz knjige *Znanje i moć*: »Vladar, zakon, zabrana, sve to konstituiralo je sistem predstavljanja moći koji je kasnije preuzet od pravnih teorija: politička teorija ostala je opsjednuta ličnošću vladara. Sve ove teorije postavljaju još uvijek problem suverenosti. Ono što nam treba jest politička filozofija koja ne bi bila izgrađena oko problema suverenosti, dakle zakona, dakle zabrane. Treba kralju odrubiti gla-

vu: to se u političkoj teoriji još nije učinilo.« – Michel Foucault, *Znanje i moć*, Nakladni zavod Globus, Filozofski fakultet u Zagrebu, Humanističke i društvene znanosti – Zavod za filozofiju, Zagreb 1994., str. 152–153.

45

A. Gehlen, *Čovjek, njegova priroda i njegov položaj u svijetu*, str. 84.

### Sekundarna literatura:

1. Anić, Vladimir – Goldstein, Ivo: *Rječnik stranih riječi*, Novi liber, Zagreb 1999.
2. Darwin, Charles: *Postanak vrsta*, Nolit, Beograd 1985.
3. Filipović, Vladimir: *Filozofijski rječnik*, treće dopunjeno izdanje, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1989.
4. Foucault, Michel: *Znanje i moć*, Nakladni zavod Globus, Filozofski fakultet u Zagrebu, Humanističke i društvene znanosti – Zavod za filozofiju, Zagreb 1994.
5. Hobsbawm, Eric J.: *Doba revolucije. Evropa 1789. – 1848.*, Školska knjiga, Zagreb 1987.
6. Kangrga, Milan: *Filozofska hrestomatija IV, Racionalistička filozofija i odabrani tekstovi filozofa*, treće izdanje, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1982.
7. Pejović, Danilo: *Filozofska hrestomatija VI, Francuska prosvjetiteljska filozofija i odabrani tekstovi filozofa*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1978.
8. Petrović, Gajo: *Filozofska hrestomatija V, Engleska empiristička filozofija i odabrani tekstovi filozofa*, treće (drugo) prošireno izdanje, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1982.
9. Rifkin, Jeremy: *Posustajanje budućnosti*, Naprijed, Zagreb 1986.
10. Scheler, Max, *Položaj čovjeka u kozmosu, Čovjek i povijest*, »Veselin Masleša« – »Svjetlost«, Sarajevo 1987.
11. Sloterdijk, Peter: »Pravila za ljudski vrt«, *Op. a.*, prosinac 2000., nulti broj, godina I, str. 73–84.
12. Windelband, Wilhelm: *Povijest filozofije, s dodatkom Filozofija u 20. stoljeću* od Heinza Heimsoetha, knjiga I. i II., Naprijed, Zagreb 1988.

### Snježan Hasnaš

### The Nature and the Human

#### Summary

*The relation between the human and the nature looks like a trivial problem. However, it reveals a lot of new considerations which speak of existence of many serious problems related to the science, ethics, philosophy and social theories. Those considerations take us to the historical and philosophical turning points. They also give us some models that made some important believes in understanding human-nature relation such as: mechanistic and materialistic view (F. Bacon, R. Descartes, J. Locke etc.) and a critical review of, for example, at least two more modern examples of that relation (H. Arendt and J. Rifkin). Some of those principals will be criticized from such critical philosophies like those of Max Horkheimer or Theodor Adorno. They criticize any misuse of mind as formal mind. They think that history of mind should be restored and thus mind should be studying anew great traditions of objective mind against the tradition of subjective one. Contemporary development of the science brought us two possible approaches to the problem: biotechnological and philosophical-anthropological one. The conclusion is made of thoughts and questiones about problems of bioethics and biopolitics.*

#### Key words

philosophy, nature, human, biotechnology, Arnold Gehlen, philosophical anthropology, bioethics, biopolitics