

## TELEOLOGIJA PRIRODE KAO NJEZINA HERMENEUTIKA (II)

Ivan Kešina

Kao što smo već prije spomenuli N. Hartmann ubraja ciljeve u područje razumskog. Time se nehotično ustvrđuje da ciljevi ne mogu postojati na fizičkom području (području *physisa*). Ova tvrdnja nalazi svoje opravdanje u tome da se postavljanje ciljeva može dokazati samo u vlastitoj svijesti. Izvan ljudske svijesti ne poznajemo instance koje bi bile u stanju postavljati ciljeve. Zbog toga se onda zaključuje da tamo ne može biti govora ni o kakvim ciljevima. To znači: ciljeve proizvodi ljudska svijest. Iz toga dalje slijedi, da se kod pretpostavke prirodnih ciljeva radi o nedopuštenoj podvali.

Ture von Uexküll smatra da ovakvo shvaćanje ima uporište u dva argumenta. Prvi je psihološki argument, koji kaže, da se ciljevi mogu pronaći i potvrditi samo u ljudskoj svijesti. Drugi je argument nadopuna prvoga i glasi: "Može se ustvrditi da *naša svijest može samovoljno postavljati ciljeve*, dok se svi drugi sadržaji naše svijesti, npr. perceptija predmeta ili procesa, ne mogu samovoljno proizvoditi. (...) Dakle, to bi značilo da samo ona ljudska djelovanja koja su usmjerena prema svjesno postavljenim ciljevima smiju biti finalno tumačena. Pretpostavka prirodnih ciljeva bi, prema tome, bila nedopustiva."<sup>1</sup>

### 1. BRKANJE POJMA CILJ I NAUM

Oba gore spomenuta argumenta previđaju nešto vrlo značajno, što je dovelo do brkanja pojma "cilj" i "naum". Uexküll primjećuje: "Sve dotle, dok imamo pred očima ciljeve koje svjesno postavljamo, zapravo nemamo posla s ciljevima, već s nečim što se u govoru označava kao 'naum'.<sup>2</sup> Međutim, naum i cilj su u analizi finaliteta dvije sasvim različite točke. Slijedeći Uexküllu, R. Löw primjećuje da "iz samoga nauma ne slijedi ništa; naumi se ne ostvaruju sami od sebe. Oni će tek onda biti ostvareni, ukoliko *ja* sam budem uzrok njihova ostvarenja. Ja moram ne samo moći htjeti – barbarice dictu – moram također moći ostvariti."<sup>3</sup> Ono što čovjek naumi, služi cilju, pretpostavlja ga, a ako je tako onda ne može već samo biti identično s ciljem.

Iskustvo "imati-tijelo" i "moći-biti-uzrokom" nije samo rezultat našega mišljenja, već se praktično ostavruje u malom djetetu koje – tako Löw – "bez ikakvog od njega *postavljenog* telosa *doživljava* svoje tijelo, kojem se svijet otkriva i razvija najprije u promatranju, a poslije u govoru. Rekosmo, bez od njega *postavljenog* telosa, ali ne bez telosa: iskustvo vlastitog tijela i iskonska želja za boljim upoznavanjem svijeta ima za *cilj*

<sup>1</sup> T. von Uexküll, *Der Mensch und die Natur*, Bern 1953, str. 96.

<sup>2</sup> Isto, str. 96.

<sup>3</sup> R. Löw, *Philosophie des Lebendigen*, Frankfurt 1980, str. 289.

da se čovjek može u svijetu kretati, tj. da može živjeti. U ovom trenutku vlastitog iskustva nalazi živo biće čovjek *životne ciljeve, koje nije sam postavio*.<sup>4</sup> Iz toga slijedi da ciljevi života postoje prije naše svijesti. I prije nego naš razum o njima reflektira, iskusi ih vlastiti život (najuočljivije je to osobito kod male djece). Naš razum može te ciljeve bolje razjasniti, može za njima tragati, a da ništa ne može promijeniti na njihovom statusu cilja.

Kod brkanja pojma *cilj* i *naum* veliku ulogu igra činjenica što u svakodnevnom životu i govoru ne pravimo strogu razliku između ova dva pojma. Tako se događa da događanje koje služi određenoj svrsi proglašavamo samom svrhom. Uexküll kaže: "Zato se naši naumi, koje mi – netočno – označavamo kao određivanje cilja, najčešće odnose na sredstva čiji se ciljevi nalaze tek u potrebama čovjeka."<sup>5</sup> Tako nam postaje vidljivo da "brkanje pojmova *cilj* i *naum*, i nesporazumi koji iz toga slijede, postaju temelj za još jedno brkanje, naime, između pojmova *cilj* i *sredstvo*".<sup>6</sup> Ukoliko ne dopustimo da nas nepreciznosti svakodnevnog života zavedu, lako bismo mogli pronaći kriterije koji nam omogućuju razlikovanje između cilja i sredstva. Sredstvo ima smisao "u svojem odnosu prema cilju kome ono služi, ili prema kome ono vodi. Ono označuje nešto, što za drugoga može biti upotrebljivo ili korisno. *Sredstvo služi cilju, cilj ne služi, njemu su sredstva podložna*."<sup>7</sup> To dalje znači da pojam sredstva pretpostavlja pojam cilja ili svrhe, a ne obrnuto. Cilj je pretpostavka da su sredstva uopće moguća; ili drugim riječima, cilj je uvjet njihove mogućnosti. T. von Uexküll definira cilj kao nešto "što sadrži uvjet mogućnosti sredstava, a da sam ne ovisi o takvim uvjetima, ili, kraće rečeno, to je ono što u sebi ima uvjet mogućnosti sredstava, ili ono što posjeduje sposobnost samo sebi izabrati sredstva za vlastitu realizaciju".<sup>8</sup>

Odrastao čovjek pronalazi ciljeve, koji s naumima, tj. s njegovom svijesću nemaju ništa zajedničko. Međutim, sile ga da se aktivira u jednom ili drugom smjeru. Ovi ciljevi nisu uvjetovani od čovjeka, već potječu od života u kome i čovjek ima udjela. "Prisile" koje protizlaze iz ovih ciljeva nisu permanentne. Javljaju se neovisno o ljudskoj volji (npr. bol, žeđ, glad, potreba za ljubavlju, itd.) i ponovno nestaju, neovisno o tome da li je žudeni objekt dostignut ili ne. Dakle, ciljevi se prvotno javljaju u potrebama u odnosu prema kojima se nešto treba poduzeti. T. von Uexküll objašnjava to primjerom utaživanja gladi. Najprije sebi moramo "kao cilj postaviti zarađivanje novca. Međutim, novac je samo sredstvo za slijedeći korak, koji ima za cilj kupovanje hrane. U zadnjem koraku hrana postaje sredstvo za utaživanje gladi."<sup>9</sup>

Ciljevi života su "prapojmovi" za ono što se pod svjesnim ciljevima razumijeva, jer težnju prema njima poznajemo neovisno od toga što o tome kaže naša svijest. Dakako, ciljevi života mogu biti zloupotrebjavani

<sup>4</sup> Isto, str. 289-290.

<sup>5</sup> T. von Uexküll, nav. dj., str. 105-106.

<sup>6</sup> Isto, str. 106.

<sup>7</sup> Isto, str. 107.

<sup>8</sup> Isto, str. 108.

<sup>9</sup> Isto, str. 106.

ili čak negirani, ali i tu život postavlja određene granice.<sup>10</sup> Budući da je čovjek na neki način sam "tvorac" prostora i vremena, može istraživati život u njegovoj prostornoj i vremenskoj dimenziji. Ovo se stvaranje dimenzije odvija, prema Uexküllu "tek putem životne sposobnosti 'širenja' tj. rasta samih organizama i njihovom sposobnošću, anorgansku prirodu, tzv. 'predstvarnost' precizirati i u isječcima iskorištavati."<sup>11</sup> Prostor i vrijeme su naknadne abstrakcije iskustveno doživljene, žive stvarnosti."<sup>12</sup>

Nakon navedenih razmišljanja, Reinhard Löw je pokušao nadopuniti Hartmannovu kategorijalnu analizu finaliteta. Najprije bi bilo potrebno Hartmannovom prvom činu – naime postavljanju cilja u svijesti – nadodati daljnja dva čina:

"1. čin: Živo biće otkriva ciljeve koji nisu od njega postavljeni, niti od njega (kao živog bića) mogu biti korišteni kao sredstvo. Prema ovim ciljevima živo biće mora težiti, ako je na njih upućeno.

2. čin: Za ove ciljeve života, živo je biće u stanju izabrati sredstva koja onda može staviti u svoju službu (npr. kroz metabolizam). (...)

3. čin: Na taj način je čovjek u situaciji da može stvarati naume, tj. djelovati anticipirajući cilj djelovanja. Međutim, naumi samo stoje uvijek u relaciji prema ciljevima života ili morala.

4. i 5. čin: Potpuno se slažu sa 2. i 3. Hartmannovim činom."<sup>13</sup>

Iz gore rečenog mogli bismo zaključiti da se životinje i biljke neposredno odnose prema svojim ciljevima. Čovjek se razlikuje od svih drugih živih bića po iskustvenom doživljavanju samog sebe i to na dvostruki način: "S jedne strane, on se ne odnosi neposredno prema ciljevima koji mu se javljaju kroz izvjesno 'trebanje'; kod pojave prisile da se nešto učini ne mora odmah započeti s njenim uklanjanjem, da bi je na taj način realizirao. S druge strane, pored mnogih zahtjeva koje poznaje i treba ostvariti, čovjek poznaje i drugu vrstu zahtjeva, na čije je ispunjenje pozvan, ukoliko je čudoredno biće."<sup>14</sup> Da čovjek "zna" ili "poznaje", znači da postoji u jedinstvu obaju navedenih zahtjeva.

10 Usp. R. Löw, nav. dj., str. 315-316. Sve što je kod ispunjenja ciljeva previše: jelo, piće, spolna požuda, ima s jedne strane naravne granice, dok s druge strane vodi brže k uništenju sebe samoga. Kao primjer za negaciju ciljeva Löw govori o samoubojstvu, ukoliko se cilj uzimanja hrane ne realizira, već se neuzimanje hrane nastavi i preko naravne granice izdržljivosti. Naravne granice ne daju se samovoljno proširivati.

11 "Kod ova tri pojma: 'predstvarnost', 'isječci' koji su skicirani od života ili fizike i 'ono što se u ovim isječcima ostvaruje', radi se u biti o razjašnjavanju tri pojma koji u našem prirodoslovno-znanstvenom i folozofskom razmišljanju od antike na ovamo igraju odlučujuću ulogu. Ti pojmovi su: 'materija', 'forma' i 'substancija'. T. von Uexküll, nav. dj., str. 149.

12 R. Löw, nav. dj. str. 316.

13 Isto, str. 291. Kao što već rekosmo, Hartmannovi se finalni procesi dijele u tri dijela: Postavljanje cilja u svijesti s preskakanjem tijeka vremena kao anticipacijom budućega; selekcija sredstava za ostvarenje postavljenog cilja; realizacija cilja pomoću izabranih sredstava.

14 R. Spaemann, R. Löw, *Die Frage wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München 1981, str. 263.

## 2. LJUDSKO DJELOVANJE I DJELOVANJE PRIRODE

Za novovjekovnu znanost moglo bi se reći da je apsolutistička i despotska. U njenom je interesu na poseban način ovladavanje prirodom, deantropomorfiziranje i deteleologiziranje (što je, kao što smo mogli vidjeti, dovelo do otvorenog antiteleologizma). To je povezano s uništavanjem prirode i otuđivanjem samog čovjeka. Upravo zbog toga naglašava Robert Spaemann: "Svijest o smrtnoj ugroženosti naše okoline prisiljava nas da iznova mislimo na odnos djelovanje – priroda."<sup>15</sup> Protiv sklonosti za deantropomorfiziranjem Spaemann nudi logički antropomorfizam teleološkog razmišljanja, kao interes "da same sebe mogemo istodobno razumjeti kao prirodna i djelatna bića".<sup>16</sup> Na drugom mjestu Spaemann još jasnije ističe da bi se naš interes trebao sastojati u "sposobnosti da doživljavamo svijet kao vlastitu domovinu, a da se pri tome ne moramo odreći shvaćanja nas samih kao slobodno djelujućih bića".<sup>17</sup> Upravo je ovo jedna od temeljnih misli R. Spaemanna u sklopu spomenute tematike. Naime, poimanje nas samih i prirode odvija se paralelno, a kada je riječ o zbivanjima u prirodi ona su neraskidivo isprepletena s ljudskim djelovanjem.

Teleološko samorazumijevanje čovjeka podrazumijeva u iskonskoj navnosti<sup>18</sup> njegov govor, razmišljanje i djelovanje kao smislenu i prema cilju usmjerenu djelatnost. Teleološka interpretacije su uvijek analogijske u odnosu prema strukturama ljudskog djelovanja. "Teleologija je prirode stoga hermeneutika prirode" – zaključuje Spaemann; i nastavlja: "Njezin je cilj razumijevanje i to posve u smislu neke vrste stapanja horizonata, shvaćanja prirodnih procesa kao da su naši vlastiti."<sup>19</sup>

E. Zwierlein, pokušavajući tumačiti Spaemanna, kaže da je spontano teleološko iskustvo ona temeljna navnost, fundamentalni hermeneutički obrazac "iz kojeg se, a odnoseći se na istog, poduzimaju sva ostala kate-

<sup>15</sup> R. Spaemann, *Naturteleologie und Handlung*, u *Zeitschrift für philosophische Forschung* 32 (1978), str. 491. Robert Spaemann rođen je 1927. u Berlinu. Godine 1962. postaje redovnim profesorom filozofije u Stuttgartu, a od 1972. pročelnik je katedre za filozofiju na sveučilištu u Münchenu. Na području problematike finaliteta objavio je mnoge radove od kojih izdvajamo: *Natur*, u *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. 4, Hg. H. Krings u.a. München 1973. str. 956–968; *Philosophie als institutionalisierte Navität*, u *Philosophisches Jahrbuch* 81 (1974), str. 139–142; *Naturteleologie und Handlung*, u *Zeitschrift für philosophische Forschung* 32 (1978), str. 481–493. U suradnji s R. Löw izdaje djelo, *Die Frage wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München 1981; *Die kontroverse Natur der Philosophie*, u *Philosophische Essays*, Stuttgart 1983; *Setn und Gewordensetn. Was erklärt die Evolutionstheorie*, u *Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis*, Hg. R. Spaemann u. a. Weinheim 1984; *Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur Anthropologie*, München 1987; *Teleologie und Teleonomie*, u *Stuttgarter Hegelkongress 1987; Metaphysik nach Kant?* Hg. D. Henrich, R. P. Horstmann, Stuttgart 1988.

<sup>16</sup> Isto, str. 490.

<sup>17</sup> R. Spaemann, *Die kontroverse Natur der Philosophie*, u R. Spaemann, *Philosophische Essays*, Stuttgart 1983, str. 125.

<sup>18</sup> Podrobnije o tome usp. R. Spaemann, *Philosophie als institutionalisierte Navität*, u *Philosophisches Jahrbuch* 81 (1974), str. 139–142.

<sup>19</sup> R. Spaemann, *Naturteleologie und Handlung*, str. 488. Tako Spaemann kaže da "teleološki razumjeti biljno apsorbiranje tekućine u stvari znači razumjeti ga u dalekoj analogiji s našim odlaskom u gostionicu". Isto, str. 488.

goriziranja. Sustavno mjesto poimanja nalazi se pri tome u teleološki satkanim *normalnim situacijama* svakodnevnog samoiskustva. Iz tih svakodnevnih normalnih situacija mogu se u kontekste samoiskustva, pomoću hermeneutičkog principa analognog tumačenja, prevesti i integrirati, prema potrebi, bilo koji fenomen."<sup>20</sup>

Pojmu ljudskog djelovanja neizostavno pripada teleološka interpretacija, koju treba razumjeti kao anticipaciju budućeg događaja. Ova je anticipacija nedostajanje onoga, što bi, primjereno prirodi djelatnika, trebalo biti prisutno, ali to još nije. Potrebno je spomenuti da se kod interpretacije teleoloških procesa moraju izdvojiti najmanje tri, jedan od drugoga različita stanja, pri čemu srednje stanje treba promatrati kao "sredstvo" za postizanje određenog cilja.

Prema Spaemannovom shvaćanju, ljudsko je djelovanje takve naravi "da se u njemu uvijek nešto događa, da bi se nešto drugo dogodilo. Biraju se sredstva za postizanje nekog cilja. Da se tu zbilja radi o biranju sredstava za postizanje određenog cilja, može se tek onda prihvatiti, ako kod biranja sredstava postoji određeni prostor slobodnog djelovanja. Gdje u prirodi ne susrećemo nikakav prostor slobodnog djelovanja za izbor sredstava, tamo nas prirodni proces ne približava ničemu na osnovu čega bismo taj proces trebali razumjeti i dovesti u odnos prema nama samima."<sup>21</sup> Ljudsko djelovanje se temelji na "neposrednom iskustvu teleologije prirode, naime iskustvu nagona. Mi možemo razviti namjere samo ako u sebi već nalazimo svrhe u obliku potreba i nagona, bilo da su ovi posredovani prirodno ili društveno."<sup>22</sup> To znači da čovjek sebe otkriva kao onog koji od iskona teži prema ciljevima, i prije nego svjesno i planski izabere cilj i prema njemu se usmjeri. Značajka je ovih ciljeva da nisu postavljeni niti od mene, a niti od društva, već od moje vlastite prirode. To su, dakle, prirodni ili naravni ciljevi.<sup>23</sup> Njihov se pojam određuje, prema Spaemannu, "u nejasnoj zoni između pojma rezultata neusmjerenih procesa koji se samo izvana ocjenjuje svrsishodnim za održanje sustava, s jedne strane, i pojma svjesne namjere postupaka, s druge strane".<sup>24</sup> Ovdje možemo ono "htjeti" ljudskog djelovanja shvatiti u smislu nauma, odnosno postavljanja cilja. Ono je sukonstituirano kroz već prisutno "imati - cilj/svrhu".<sup>25</sup> U tom smislu bi se ljudsko djelovanje moglo označiti kao sintezu od "imati - svrhe/ciljeve" i "postavljati - ciljeve".

Gornja razmišljanja Zwierlein sažimlje riječima: "Preko iskustava *posjedovanja tijela i iskustva teleološkog djelovanja*, koje slijedi nakon toga,

<sup>20</sup> E. Zwierlein, *Das höchste Paradigma des Seienden. Anliegen und Probleme des Teleologiekonzepts Robert Spaemanns*, u *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41 (1987), str. 122.

<sup>21</sup> R. Spaemann, R. Löw, isto, str. 279-280. A na koji način bi se djelovanje trebalo pravilno razumjeti, objašnjava Spaemann kad kaže: "Djelovanje razumjeti kao djelovanje, znači razumjeti ga kao slobodno djelovanje, kao izbor u otvorenom horizontu mogućnosti." Isto, str. 282.

<sup>22</sup> R. Spaemann, *Naturteleologie und Handlung*, str. 489.

<sup>23</sup> Usp. R. Spaemann, R. Löw, isto, str. 262-266.

<sup>24</sup> R. Spaemann, *Naturteleologie und Handlung*, str. 488.

<sup>25</sup> Usp. R. Spaemann, R. Löw, isto, str. 261-264; T. von Uexküll, *Der Mensch und die Natur*, str. 99-109; R. Löw, *Philosophie des Lebendigen*, str. 289-293.

koja (iskustva) predstavljaju prirodno-filozofski, antropološki i hermeneutički fokus teleološkog mišljenja, razumna (ljudska) svijest doživljava svoju životnost, koja joj prethodi, kao gibanje nje same, i to gibanje koje je suwislo i usmjeren prema cilju."<sup>26</sup>

Tako dolazimo do druge temeljne misli Spaemannovog shvaćanja teleologije, koja kaže da svijest konstitutivno ne pripada teleologiji, osim ako se ne radi o svjesnoj namjeri (naumu); teleologiji konstitutivno pripada životnost (život) s kojim zajedno telos prethodi svijesti. Istog je mišljenja i Hans Jonas kad kaže: "Život je sam svoj vlastiti cilj, to znači cilj koji sam sebe aktivno želi i k sebi aktivno teži; a svrhovitost kao takva, koja kroz energično DA prema samoj sebi beskrajno nadilazi ono indiferentno besciljno, itekako se može sa svoje strane smatrati kao nešto što je svrha, kao krišom željeni cilj čitavog, inače tako besmislenog, događanja u svijetu."<sup>27</sup> Kao što smo gore mogli vidjeti, i samoj ljudskoj samosvijesti pripada, prema Spaemannu, "da čovjek promatra čovjeka kao svoju vlastitu svrhu, i to ne samo u tom smislu da nužno mora svoju vlastitu vrstu učiniti svojim ciljem, već tako da je on 'po sebi' svoja vlastita svrha, tj. da ima pravo zahtijevati od bića koja su u stanju postavljati ciljeve da ga promatraju kao vlastiti cilj".<sup>28</sup>

Spaemann neprestano naglašava, slijedeći pri tom Aristotela, da teleologiji ne pripada svijest.<sup>29</sup> On se osobito poziva na tekst u *Fizici II*, 8 (199b 27-32). Prigovor protiv Aristotela je glasio: "Mi vidimo da biljke ne razmišljaju. A anticipacija onoga što još nije, jest stvar razmišljanja. Aristotel odgovara: 'Ni umijeće ne razmišlja, i to tim manje razmišlja što je savršenije. Telos je organizmu kao umijeće u sviraču frule kad svira još u polusnu."<sup>30</sup> Najsavršenije je nešto ostvareno ako kod toga uopće ne moramo razmišljati. Tada djelujemo kao i sama priroda. Naime, koji bi nas razlozi upućivali na to da mogu postojati samo svjesno anticipirani ciljevi? Mišljenje P. Erbricha podudara se sa Spaemannovim, kad kaže: "Takoder i prirodna dinamika koja prethodi svijesti, sa svojim određenim smjerom, sadrži anticipaciju cilja, kao nešto što još nije, ali bi trebalo biti prisutno, i što će se u realnom vremenu ostvariti vlastitom aktivnošću (djelatnim uzrokom). Takoder i ljudsko 'postavljati - ciljeve' nije ništa iskonsko već nešto izvedeno... Ono predstavlja prirodni finalitet, tj. temeljnu težnju koja prethodi svijesti... Ako pak prirodna težnja postoji kod čovjeka, tada postoji i drugdje u prirodi."<sup>31</sup> Sažeto možemo reći: Temeljno teleološko "biti živ" (dakle, životnost) prethodi svijesti, odnosno, ova posljednja slijedi poslije nje.

<sup>26</sup> E. Zwierlein, isto, str. 123.

<sup>27</sup> H. Jonas, *Materie, Geist und Schöpfung*, Frankfurt a. M. 1988, str. 22 i sl.

<sup>28</sup> R. Spaemann, *Sein u Gewordensein, Was erklärt die Evolutionstheorie?* u grupa autora, *Evolution und menschliches Selbstverständnis*. Weinheim 1984, 86 i sl.

<sup>29</sup> Usp. R. Spaemann, R. Löw, isto, 69 i sl.; R. Spaemann, *Naturteleologie und Handlung*, str. 481-484.

<sup>30</sup> R. Spaemann, *Naturteleologie und Handlung*, str. 482.

<sup>31</sup> P. Erbrich, *Zufall. Etne naturwissenschaftlich-philosophische Untersuchung*, Stuttgart 1988, str. 230; Istog mišljenja je i H. Jonas kad kaže: "Buduci da se finalitet - težnja k cilju - u izvjesnim, naime živim bićima, pojavljuje subjektivno manifestativno, a odatle postaje takoder objektivno-kauzalno djelatno, ne može biti sasvim stran prirodi koja ga je kao takvog stvo-rila..." H. Jonas, isto, str. 23.

Na prigovor da teleologija nije prikladna za sigurna predviđanja, Spaemann odgovara da je to sasvim ispravno. Usmjerenost prema cilju po njemu ne znači "da će određeni cilj zbilja i biti ostvaren. Teleološke interpretacije nikako nisu interpretacije u odnosu na postignuti cilj. (...) Proces se ne naziva teleološkim zbog onoga što je ostvareno, već zbog cilja 'kojemu se teži'. Ovaj je cilj u gibanju već prisutan, i nije gibanju nešto izvanjsko kao što je slučaj s ostvarenim ciljem. Gibanje je sadašnjost budućnosti."<sup>32</sup> Spaemann navodi primjer kad netko trči željezničkoj postaji. I onda kad ne stigne na vrijeme, tj. ne "uhvati" vlak, njegovo trčanje interpretiramo kroz cilj – "uhvatiti" vlak. Drugi primjer: Ako se ribe koprcaju u mreži, pretpostavljamo da se žele osloboditi. Premda u tome gotovo nikada ne uspijevaju, mi njihovo koprcanje tumačimo teleološki.

Međutim, nije svaki kraj nekog prirodnog gibanja istovremeno njegov prirodni svršetak, ili njegov cilj. Zbog toga se ne može svaki završetak odmah teleološki tumačiti. Kao primjer za ovu tvrdnju Spaemann navodi, oslanjajući se na Aristotela, smrt čovjeka.<sup>33</sup> Kad bi svako konačno stanje bilo telos, onda bi smrt bila cilj života, što nije slučaj. Dakle, događaje i procese objašnjavamo kroz cilj za kojim teže, a ne kroz onaj koji je ostvaren.

### 3. DOJMOVNE KVALITETE PRIRODNIH DOGAĐANJA

Kada se želi tumačiti prirodne procese, koji ne spadaju u ljudsku domenu, shvaćamo ih kao gibanja koja su slična ljudskima, te se s njima mogu uspoređivati. Iskustvo vlastitog djelovanja, odnosno iskustvo nagona i težnja otvara nam pristup teleološkoj problematici, tako da ljudsko djelovanje može biti interpretirano kao paradigma za "ne-ljudski" život, tj. za život drugih živih bića (biljaka i životinja) na Zemlji. Doduše, "za ovaj teleološki transfer redovito je potrebna određena dojmovna kvaliteta".<sup>34</sup> Tako zajedno sa Spaemannom, običajemo one prirodne događaje teleološki interpretirati, čije je odvijanje plastično, perceptivno i ukoliko ga možemo dovesti u svezu s nekom normalnom situacijom u kojoj dobiva svoj smisao.

1. Odvijanje prirodnih procesa mora biti *plastično*, tj. mora i u promjenljivim vanjskim uvjetima uporno težiti za ciljem.<sup>35</sup> Međutim, sama ova kvaliteta nije dostatna, inače "bismo morali i padanje vode (u vodopadu), koja uvijek nanovo 'teži' k najnižoj točki, interpretirati teleološki".<sup>36</sup> Ovoj kvaliteti trebalo bi dodati i drugu, a to je percepcija.

2. *Percepcija* ili opažanje je druga kvaliteta prirodnih događaja. Ako se neki cilj nastoji ostvariti, on postaje tek onda prepoznatljiv kada se upotrebe određena sredstva za njegovo ostvarenje. Pri izboru sredstava

<sup>32</sup> R. Spaemann, R. Löw, isto, str. 282.

<sup>33</sup> Isto, str. 59, 63 i 282.

<sup>34</sup> E. Zwierlein, nav. dj., str. 123.

<sup>35</sup> Usp. R. Spaemann, R. Löw, nav. dj., str. 280.

<sup>36</sup> Isto, str. 280.

treba postojati više mogućnosti da bismo između njih mogli birati. Osim toga, moramo biti sigurni da će našu teleološku interpretaciju okolina moći shvatiti. Iz toga se može zaključiti da izvjesni procesi, koje objašnjavamo teleološki, ne moraju eo ipso postići cilj. Ako se vratimo primjeru riba koje se svojim koprcanjem žele osloboditi, vidimo da im to samo u iznimnim slučajevima uspijeva. U ovom slučaju pripisujemo ribama nepotpuno i ograničeno opažanje. Riba "zna" da je u opasnosti; koja vrsta opasnosti joj prijeti, to ne može spoznati. "Ali – tvrdi Spaemann – i samo nepotpuno percipiranje izvanjskog svijeta, koje vodi do suprotnosti prema svrsi, s pravom interpretiramo teleološki."<sup>37</sup> Za teleološko tumačenje prirodnih događanja važno je da se događa obostrano djelovanje, naime, uporno nastojanje oko ostvarenja cilja (plastičnost) i percepcija.

3. Treća kvaliteta prirodnih procesa je *normalna istuacija*, s kojom se prirodni procesi moraju dovesti u vezu.<sup>38</sup> U navedenom primjeru o ribama vidjeli smo da se one žele osloboditi iz mreže, ali im to vrlo rijetko uspijeva. Tek unutar jedne takve, za ribe normalne situacije, dobivaju i njihova gibanja (koprcanje u mreži) svoj smisao. "Mi tu normalnu situaciju rekonstruiramo pod apriornim postulatima teleološke shvatljivosti tih pokreta. Pitamo: kakvog bi karaktera morala biti normalna situacija da bismo pokrete mogli razumjeti s obzirom na nju. Ekvivalent za zakonitost u kauzalnim iskazima jest normalnost u teleološkim iskazima."<sup>39</sup> Govoriti o bolesti, zakržljalosti i tome slično, možemo samo ako pretpostavimo pojam normalnosti, koji nije statistički, nego posjeduje teleološko utemeljeni značaj.<sup>40</sup> Tako pod zdravljem razumijemo normalnost, i to i onda, ako kažemo da je većina ljudi bolesna. Čak i ako bi 90% čovječanstva imalo zubobolju, ne bismo to mogli nazvati normalnim; ili, ako bi pojavom nekog virusa još samo tronogi psi dolazili na svijet, ne bismo to mogli smatrati normalnim. Normalnost je (kao i zdravlje) refleksivni pojam, oblikovan kroz mnoštvo iskustava sa samim sobom i s drugima, npr. liječnika s bolesnicima.

Prirodni događaji moraju biti obilježeni trima gore spomenutima dojmovnim kvalitetama, tako da će, kako kaže Zwierlein, "registriranje promjenljivih uvjeta okoline biti posredovano u službi upornog sljedenja za ciljem, a razumljiv će biti kroz predodžbu prirodnog optimizma koji predstavlja normalno stanje nekog organizma".<sup>41</sup>

<sup>37</sup> Isto, str. 281.

<sup>38</sup> Usp. Isto, str. 69, 284 i sl.; R. Spaemann, *Naturteleologie und Handlung*, str. 488; R. Löw, *Leben aus dem Labor. Gentechnologie und Verantwortung – Biologie und Moral*, München 1985, str. 81-84.

<sup>39</sup> R. Spaemann, *Naturteleologie und Handlung*; str. 488. Drugačije rečeno, ono što u kauzalnim izričajima nazivamo zakonitošću, označava se u teleološkim izričajima kao normalnost.

<sup>40</sup> I. Düring je pokušao aristotelovsku analizu normalne pojave tumačiti kao pokušaj uvođenja statistički normalne pojave, ali kako reče Löw, ništa nije tako daleko od Aristotelova razmišljanja kao ova pomisao. "Budući da pojava abnormalnosti ruku sa šest prstiju prevladava u odnosu prema rukama sa četiri prsta, statistički normalna ruka ima 5,00002 prsta. To je toliko suvislo kao i tvrdnja da statistički normalna obitelj ima 1,65 djece. Aristotelov pojam normalnosti nije formalni kvantitet, već je usmjeren prema dobru svakog živog bića." R. Löw, *Leben aus dem Labor*, str. 82.

<sup>41</sup> E. Zwierlein, nav. dj. str. 123.



#### 4. ZAKLJUČAK

Spaemann završava gornja razmišljanja riječima: "Postoji praktični imperativ koji nam zapovijeda da s obzirom na život u prirodi ne žrtvujemo naš prirodni teleološki način promatranja. Ovaj imperativ proizlazi odatle, što mi sebe i nama slične, s jedne strane, hoćemo i moramo razumjeti kao djelatna bića, dok smo, s druge strane, prisiljeni nas same shvaćati *također* kao dio prirode. (...) Ako čovjeka shvaćamo kao dio prirode, a istovremeno želimo čvrsto ostati uz njegovo shvaćanje njega samoga kao djelatnog bića, onda ne možemo nikako izbjeći da i samu prirodu ne zamišljamo teleološki."<sup>42</sup> Ako čovjeka shvaćamo kao prirodno biće, a istovremeno njegovo samorazumijevanje doživljavamo kao razumijevanje jednog djelatnog bića, tada ga shvaćamo kao prirodno-povijesno biće koje se nalazi u neprektnutoj vezi s cjelokupnom prirodnom teleologijom. Teleološku refleksiju, kao hijerarhijski član u sklopu prirode, mogli bismo označiti kao "simboliziranje cjeline kroz njezin vrh".<sup>43</sup>

Sa strane razuma bi bio neopravdan antropocentrizam, ako bi se iz načelnih filozofskih razmatranja htjelo tvrditi da prirodne ciljeve susrećemo samo kod čovjeka, a ne i kod drugih živih bića. Naime, drugim živim bićima pripisujemo atribut "moći-biti-uzrok", a s tim samim pripisujemo im i sposobnost težnje prema prirodnim ciljevima. Poznavanje svrsnih uzroka ne obećaje nam nikakvu moć ili znanje koje ima prevlast, ali nam nudi prisni odnos s prirodom, čime je čovjeku dopušten neposredni dodir s njom. Zbog toga alternativa koja obilježava moderno istraživanje prirode, osobito na području živoga, nije ona između probitačnog kauzalnog istraživanja i "trulog" finaliziranja, već ona, da li čovjek razumije prirodu; to znači, može li je antropomorfnio tumačiti ili će i sam sebi postati antropomorfizmom. Kod ovog "biti-prisan" sa svijetom radi se o "objasniti nasuprot razumjeti" ili obrnuto. Čini se da bi bilo sasvim krivo, ako bismo "objasniti" i "razumjeti" u ovom kontekstu smatrali oprečnostima, pri čemu bismo vjerovali da možemo dospjeti do istinskog razumijevanja bez doprinosa objašnjavanja; isto bi tako bilo krivo, ako bi se mislilo da se "razumjeti", do koga dolazimo na osnovu teleoloških razmišljanja, mora odbaciti kao sablasna metafizika. Na taj način bi se riskiralo da se prirodni zakoni uzdignu na razinu fantoma i demonu kojima se stvari moraju pokoravati.

Potrebno je istaći da i danas postoji opravdani strah od jednog nekritičkog i površnog pristupa pitanju teleologije, što se može primjetiti kod nekih prirodoslovaca kao i kod izvjesnih filozofa prirode. Upozorenja koja skreću pažnju na ovu vrstu opasnosti, ne samo da su opravdana, već su i nužno potrebna. S druge strane, potrebno je naglasiti da je prekoračenje opravdane kritike uvijek prisutno, kad se svaku pretpostavku o postojanju ciljeva izvan ljudske svijesti označava kao neopravdano "finaliziranje".

<sup>42</sup> R. Spaemann, R. Lö, nav. dj. str. 288.

<sup>43</sup> R. Spaemann, *Die Utopie der Herrschaftsfreiheit*, u *Zur Kritik der politischen Utopie*, Stuttgart 1977, str. 125.

Refleksije o ateleološkom i teleološkom mišljenju upućuju, tako nam se čini, na ireducibilni pluralizam znanja koji bi se trebao potruditi oko modela simetričke koegzistencije i kooperacije, a vjerojatno i jedne moguće, još daleke, konvergencije različitih oblika znanja. Na putu ovog suživota i suradnje različitih shvaćanja svoje mjesto nalazi i teleologija, shvaćena kao neuniverzalna ekstrapolacija.

## NATURTELEOLOGIE ALS HERMENEUTIK DER NATUR

### Zusammenfassung

Wie wir gesehen haben, beruht das stärkste antiteleologische Argument auf der Verwechslung von Vorsatz und Zweck. Vorsatz und Zweck sind keineswegs dasselbe. Der Vorsatz – d. h. ein vom Menschen gesetzter "Zweck" – ist immer selbst Mittel zum Zweck. Die Mittel dienen den Zwecken, und die Zwecke dienen nicht, ihnen sind die Mittel dienstbar. Daraus ergibt sich auch die Definition des Zwecks, wonach der Zweck die Bedingung der Möglichkeiten von Mitteln ist.

R. Spaemann insistiert auf zwei seiner grundlegenden Einsichten. Erstens: Mit Rücksicht auf das Leben als "Zweck-Haben" ist das Leben selbst die Grundlage aller Verständlichkeit und kann nicht selbst noch einmal von irgendwoher als regionale Besonderheit verstanden werden. Zweitens: Zur Teleologie gehört konstitutiv kein Bewußtsein, sondern Lebendigkeit. Was lebendig ist, das "will", und das ist die primäre Naivität des lebendigen.

Wenn wir den Menschen als Natur begreifen und gleichzeitig sein Selbstverständnis als das eines handelnden Wesens festhalten, dann verstehen wir den Menschen als ein natürlich-geschichtliches Wesen in einem kontinuierlichen Zusammenhang mit aller Naturteleologie. Als hierarchisches Glied im Verband der Natur könnte man die teleologische Reflektion als Symbolisierung des Ganzen durch die Spitze kennzeichnen.

Die Alternative, die unsere moderne Naturforschung im Bereich des Lebendigen kennzeichnet, ist nicht die zwischen effizienter Kausalforschung oder "fauler" Finalisierung, sondern die, ob der Mensch die Natur versteht und sie anthropomorph interpretieren kann oder ob er sich selbst zum Anthropomorphismus wird. Die Reflexion des ateleologischen und des teleologischen Denkens verweist, so scheint es uns, auf einen irreduziblen Wissenspluralismus, der sich um ein Modell symmetrischer Koexistenz und Kooperation, vielleicht auch einer möglichen noch fernen Konvergenz der Wissensarten, mühen muß. Auf dem Wege dieser Koexistenz und Kooperation verschiedener Stimmen hat jedenfalls die als nicht-universale Extrapolation verstandene Teleologie einen angemessenen Platz inne.