

Lino Veljak

**'68. i kritika
instrumentalne
racionalnosti
(*praxis* vs.
frankfurtovci)**

Kriza i kritike racionalnosti. Nasljeđe '68.

Ur. B. Mikulić / M. Žitko, Zagreb: Filozofski fakultet 2019.

SAŽETAK

Glavni filozofski motiv studentskog pokreta 1968. sastojao se u osporavanju instrumentalne racionalnosti. Na temelju inzistiranja na razlikovanju razuma (*Verstand*) od uma (*Vernunft*) oblikuje se u okviru kruga oko *Praxisa* kritika instrumentalne racionalnosti. Kritika instrumentalnog uma razvijena je u Frankfurtskoj školi, izvorno kod Horkheimera, potom u sistematskom obliku kod Habermasa, koji razlikuje kognitivno-instrumentalni um, svojstven znanosti, kojim se promatraju zbivanja, predviđaju i kontroliraju ishodi te intervenira u zbivanja na osnovi postavljenih hipoteza od moralno-praktičkog i estetskog uma. Pozicija *Praxisa* o kojoj je ovdje riječ načelno je usmjerena protiv metafizike, posebno u njezinim pozitivističko-scijentističkim derivatima, ali se autori iz spomenutog kruga diferenciraju i u odnosu na Frankfurtsku školu, s jedne strane s obzirom na neadekvatno korištenje pojma uma umjesto pojma racionalnosti, a s druge strane s obzirom na njihovu interpretaciju Marxa, posebno u pogledu značenja i uloge rada u Marxovoj koncepciji. ★

'68 and the Critique of Instrumental Rationality (The *Praxis* Philosophers vs The Frankfurt School)

ABSTRACT

The main philosophical motive of the 1968 student movement consists in the contestation of instrumental rationality. By insisting on the difference between Understanding (*Verstand*) and Reason (*Vernunft*), the *Praxis* circle formed a critique of instrumental rationality. The critique of instrumental reason was developed by the Frankfurt School, originally by Horkheimer, and later systematically by Habermas who differentiates between cognitive-instrumental reason typical for science and used to observe events, to predict and control outcomes, and to intervene in the world on the basis of its hypotheses, as opposed to moral-practical and aesthetic reason. The critique by the *Praxis* circle we are concerned with here is principally oriented against metaphysics, especially its positivist-scientistic derivatives, but the authors of the mentioned circle differ from the Frankfurt school regarding, on the one hand, the inadequate use of the term reason instead of the term rationality, and, on the other, their interpretation of Marx's meaning of the role of labour in his conception. ★

1968. i “pokret”

Studentski pokret (ili studentska pobuna ili osporavanje što su ga predvodili studenti) koji je kulminirao u svibnju (a kod nas u lipnju) 1968. zasnivao se i na odbacivanju rata u Vijetnamu, i na kritici potrošačkog društva i na osporavanju građansko-kapitalističkog pokreta. U Jugoslaviji i Poljskoj također i na kritici rascjepa između proklamiranih socijalističkih ideala i njihove nedosljedne ili čak i prevertirane primjene u društvenoj praksi.⁰¹ Inače, o samom studentskom pokretu (“lipanjskim gibanjima”) u Jugoslaviji, primarno u Beogradu i Zagrebu, dao sam detaljnu analizu još 1984. u članku “Studentski pokret između mistifikacija i nesporazuma”, koji je objavljen u časopisu *Naše teme*.⁰² Toj analizi ne bih ni danas imao dodati nešto bitno novo niti smatram da se ona mora značajnije korigirati. Za ovu priliku možda bi vrijedilo izdvojiti neke bitne momente analize konteksta pojave pokreta.

Prije svega, društveno i političko stanje u zemlji koncem 60-ih godina bilo je obilježeno kontroverznim pravcima razvitka, čemu valja pridodati kontroverzne momente funkcioniranja političkog sistema. Na njih upućuje već i činjenica da se tih godina priprema teren za političku krizu koja će kulminirati neposredno pred svoje razrješavanje 1971–72. U mnogo čemu protuslovne tada prezentne tendencije razvitka uzrokuju i složenu situaciju u oblasti privrede, situaciju koja ima i neka obilježja krize. Pojave poput porasta nezaposlenosti, koja se djelomično kompenzira masovnim odlaskom radne snage u inozemstvo, što, međutim, ne može spriječiti i prve značajnije simptome dotad praktički nepoznatog fenomena nezaposlenosti visokoškolski obrazovane omladine; nadalje, pojave poput masovnijeg manifestiranja socijalnih razlika, prodora malograđanskog morala i konzumerističke životne orijentacije u javno tolerirane (a ne sasvim marginalno i poticane) forme ideologijske produkcije, kao i njihovo definitivno uzdizanje na razinu vodećega modela praktičkog života. Sve te pojave koje nisu drugo doli konzekvencije prethodno već uspostavljenih interakcija faktičkih, ne programskih nego “metaideologijskih” rješenja i oblika, u kojima su se pod zatečenim okolnostima te solucije provodile, označavale su

01 Studentski pokret identificira kao pokret osporavanja Sergio Zavoli, usp. *La notte della Repubblica*, 1992. O studentskom pokretu u Njemačkoj usp. Wolfgang Kraushaar, *Achtundsechzig. Eine Bilanz*, 2008. O pokretu na globalnom planu s naglaskom na njegovu budućnosnom potencijalu usp. Immanuel Wallerstein, *Utopistics: Or, Historical Choices of the Twenty-first Century*, 2008.

02 Usp. Lino Veljak, *Raspuća epohe*, 1990, str. 89–105.

početak jednoga novog doba. Doba koje je s jedne strane zbunjivalo, a s druge otvaralo plodno tlo za intenziviranje socijalnih vrenja na različitim razinama društvenog života.⁰³

Tomu bih svakako još dodao da, za razliku od sličnih pokretâ na Zapadu koji u intencionalno maksimalno radikalnoj formi osporavaju cjelinu postojećega društva, pokret '68. obilježen je naizgled paradoksalnom reafirmacijom oficijelnog programa transformiranoga u temelj osporavanja svega onoga što priječi praktičko oživotvorivanje njegovih postavki.⁰⁴ No, jedan od bitnih motivacijskih (pa i utemeljujućih) faktora studentskog pokreta, može se pojmovno odrediti kao kritika i negacija instrumentalne racionalnosti. Upravo bi se odnos pokreta spram instrumentalne racionalnosti mogao prepoznati kao objedinjujući moment toga naizgled heterogena šezdesetosmaškog osporavanja.

Instrumentalna racionalnost

Moramo započeti s definicijom ključnog pojma instrumentalne racionalnosti. Prema nekim suvremenim anglosaksonskim autorima, kao što su John Rawls⁰⁵ ili Robert Nozick,⁰⁶ instrumentalna racionalnost razlikuje se od vrijednosne racionalnosti time što je usmjerena na stjecanje tehničkog znanja i njegovu primjenu, dok se vrijednosna racionalnost odnosi na duhovno prosuđivanje i usmjerena je na moralne svrhe. Valja, međutim, naglasiti da u anglosaksonskom svijetu nipošto nema opće suglasnosti u pogledu opravdanosti razlikovanja instrumentalne od vrijednosne racionalnosti. Tako primjerice James Gouinlock na tragu Johna Deweya vidi u tom razlikovanju neopravdani dualizam, te podvrgava kritici Rawlsovu i Nozickovu poziciji.⁰⁷

Naravno, izvornu formulaciju pojma instrumentalne racionalnosti nećemo sresti u anglosaksonskom svijetu već u Njemačkoj s početka 20. stoljeća, i to u pojmu *Zweckrationalität*, što ga je skovao Max Weber razlikujući tu vrstu racionalnosti od vrijednosne racionalnosti (*Wer-*

03 Usp. isto, str. 94–95.

04 Isto, str. 97.

05 John Rawls, *A Theory of Justice*, 1999, posebno str. 41.

06 Usp. Robert Nozick, *The Nature of Rationality*, 1993, str. 139.

07 Usp. James S. Gouinlock, *Rediscovering the Moral Life*, Prometheus Books, Amherst 1993, str. 248. i dalje. Srodnu vrstu kritike tog razdvajanja dao je i Amartya Sen, *The Idea of Rationality*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2009.

trationalität).⁰⁸ Weberov pojam *Zweckrationalität* obično se prevodi kao “svrsishodna racionalnost”. Nezgrapnije, mogla bi se prevesti kao racionalnost usmjerena na postizanje svrhe, a općenitiji i vrijednosno neutralan prijevod bio bi svrhovita ili svršna racionalnost. Sam Weber definira tu racionalnost kao djelovanje usmjereno cilju koje je isključivo orijentirano na sredstva koja se subjektivno predočuju primjerenima za postizanje jednoznačno shvaćenih ciljeva, pri čemu napredovanja u dimenziji svrsishodne racionalnosti mogu dovesti do štete u dimenziji vrijednosne racionalnosti.⁰⁹ Prevedeno na običan jezik, to bi značilo da će djelovanje koje uspješno dopijeva do svrhe kojoj teži biti tim uspješnije što će manje računa voditi o moralnoj prihvatljivosti sredstava kojima se služi.

Takva instrumentalna racionalnost određena je očekivanjima ponašanja objekata u okolišu i ponašanja drugih ljudi, kako bi se sva ta neživa i živa bića (uključujući, dakako, i ljude) preobrazila u uvjete ili sredstva pomoću kojih akteri instrumentalnog djelovanja dopijevaju do željenih i izmjerljivih ciljeva. Dakako, tu je od središnje važnosti vrijednosno neutralna znanost (još jedan Weberov doprinos ideji instrumentalne racionalnosti!), novovjekovna pozitivna, empirijska i eksperimentalna znanost, usmjerena na racionalno ovladavanje prirodom, ali i društvom i drugim ljudima, te uspostavljanje efikasne kontrole nad njima. Max Weber inače uočava kako institucionalizacija i racionalizacija može, posebice u industrijskom društvu, biti moćno sredstvo u borbi za doseganje društvene supremacije.

Kritika instrumentalne racionalnosti

Na temelju uvida u sve užase koji su obilježili 20. stoljeće, od svjetskih ratova, imperijalizma, više tipova totalitarizma, pa do koncentracijskih logora i genocida, da dalje ne nabrajamo — a sve je to bilo tehnički omogućeno upravo modernizacijom, industrijalizacijom i racionalizacijom svijeta, provedenima u ključu instrumentalne racionalnosti — oblikuju se različiti tipovi kritike instrumentalne racionalnosti.¹⁰ Te su kritike krajnje raznovrsne (a u nekim slučajevima čak i motivacijski međusobno kontradiktorne), što postaje očiglednim kad

08 Max Weber, *Methodologische Schriften*, 1968, str. 170.

09 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1964, str. 22.

10 Usp. pregled kritika instrumentalne racionalnosti u: Darrow Schecter, *Die Kritik der instrumentellen Vernunft von Weber bis Habermas*, 2013. Knjiga je izvorno objavljena 2010. na engleskom jeziku.

se pogleda popis nekih njihovih najpoznatijih ili najutjecajnijih nositelja. Tu srećemo imena poput Georga Lúkacsa, Waltera Benjamina, Maxa Horkheimera i Theodora Adorna, Michela Foucaulta, Hanne Arendt, ali i Martina Heideggera ili pak Georga Simmela.

Sistematizacija i klasifikacija tih kritika bila bi više nego zanimljiva, a nema dvojbe da bi to, posebno ukoliko bi bilo popraćeno adekvatnom analizom razlika među nositeljima kritike, dovelo do značajnih uvida u karakter temeljnih prijevora koji obilježavaju suvremenu filozofiju. No, ako bismo krenuli tim putem, odviše bismo se udaljili od teme koja je ovdje u središtu pozornosti. Stoga bismo se morali zadržati na općenitom zaključku u pogledu osnovnog karaktera tih kritika: kritika instrumentalne racionalnosti utemeljena je na opovrgavanju i odbacivanju pozitivističkog vjerovanja, svojstvenoga dominantnim usmjerenjima moderne znanosti, u to da su empirijski i/ili eksperimentalno ustanovljene činjenice bezuvjetni momenti istine, zvala se ta istina makar i opravdanim vjerovanjem. Za neke od kritičara instrumentalne racionalnosti ona je postala sredstvom represije koja se provodi nad ljudima i koja je gotovo posve ugušila samooslobađajuće snage uma, svodeći ga na tu instrumentalnu dimenziju pa je tako skovan i pojam instrumentalni um.¹¹

Taj pojam, koji se smisleno može prevesti kao instrumentalna racionalnost, utoliko što se u spoju instrumentalnosti i umnosti krije nerazrješivo protuslovlje, javlja se u predavanjima što ih je Max Horkheimer držao u proljeće 1944. na Sveučilištu Columbia, a koja su 1947. objavljena pod naslovom *Pomračenje uma*, da bi 1967. bilo prevedeno na njemački pod naslovom *Prilog kritici instrumentalnog uma*. Taj je prijevod nedvojbeno utjecao na profiliranje jednoga relevantnog dijela šezdesetomaškoga studentskog pokreta, iako se po svemu sudeći ne može mjeriti s utjecajem Marcuseova *Čovjeka jedne dimenzije*.¹² Ograničimo li se na samo dva ključna momenta Horkheimerove kritike in-

11 Izvrsnu analizu Horkheimerovih i Adornovih uvida u instrumentalizaciju uma svojstvenu prosvjetiteljstvu dao je Predrag Krstić, uočivši kako prema njima samo um može predstavljati korektiv sebi samome i iz njegove instrumentalnosti proizlazećega bezumlja, odnosno da se potencijali uma ne mogu svesti na instrumentalnu racionalnost koju autori *Dijalektike prosvjetiteljstva* imenuju instrumentalnim umom. Usp. Predrag Krstić, *Subjekt protiv subjektivnosti*, 2007, posebno str. 49–51.

12 Usp. Wolfgang Kraushaar (ur.), *Frankfurter Schule und Studentenbewegung. Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail: 1946–1995*, I–III, 1998.

strumentalne racionalnosti, valja izdvojiti stav prema kojemu instrumentalni odnos zapadne civilizacije rezultira pretvaranjem cjelokupne prirode, uključujući i životinje, u objekt neograničene eksploatacije, što se proširuje i na eksploataciju ljudi¹³, te stav da fašizam kao soton-ska sinteza uma i prirode predstavlja izravnu suprotnost njihovom pomirenju o kojemu je stalno sanjala filozofija.¹⁴

Praxis vs. frankfurtovci

U okružju časopisa *Praxis* i Korčulanske ljetne škole ili — kako to preciznije formulira istaknuti istraživač baštine *Praxisa* Veselin Golubović¹⁵ — u okružju Zagrebačke škole ili Zagrebačke filozofije prakse, ti impulsi kritike instrumentalne racionalnosti rezultirali su u prvom redu kritikom pozitivizma, iako recepcija kritike instrumentalne racionalnosti nije bila od središnje važnosti za praksisovsko osporavanje pozitivizma u filozofiji i u društvenim znanostima. Važniju su ulogu u tom pogledu imali recepcija i kritičko kreativno preuzimanje baštine linije Kant-Hegel-Marx. No, ne bi bilo pravedno kategorički tvrditi da u okružju spomenute naše filozofije nije, i u užem ili strogo smislu riječi, bilo također i kritičkog pristupa problematici koju otvara ideja instrumentalne racionalnosti.¹⁶ Pristup o kojemu je riječ utemeljen je na striktnom razlikovanju razuma od uma, a to je razlikovanje najsu-stavnije ili najradikalnije elaborirao Milan Kangrga.¹⁷ Bitne značajke tog pristupa možda najbolje ilustrira rasprava o toj problematici koju su istaknuti predstavnici *Praxisa* vodili s predstavnicima kritičke teorije, u prvom redu s Herbertom Marcuseom i, u još većoj mjeri, s Jürgenom Habermasom. Ako se ograničimo na samo dvojicu naših mislilaca koji su po mome mišljenju dali najznačajnije doprinose toj raspravi, a to su Gajo Petrović i Milan Kangrga, onda bi se mogli izdvojiti sljedeći momenti koji ilustriraju karakter problematiziranja instrumentalne racionalnosti u navedenom misaonom okružju kakvi su formulirani u diskusiji s predstavnicima Frankfurtske škole.

13 Usp. Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft und Notizen 1949–1969*, 1969, posebno str. 106. i 119.

14 Horkheimer, isto, str. 131.

15 Usp. Veselin Golubović, *Zagrebačka filozofija prakse*, 2018.

16 Veoma pouzdan pregled i analizu odnosa između Zagrebačke škole *praxis* filozofije i Frankfurtske škole daje Muhamedin Kullashi. Usp. *Humanisme et haine*, 1998, str. 17–37.

17 Usp. posebno Milan Kangrga, *Etika ili revolucija*, 1983, str. 238. i dalje.

Gajo Petrović je problematizirao instrumentalnu racionalnost prije svega u žustrim raspravama koje je vidio sa svojim bliskim prijateljem (ali nipošto filozofijskim istomišljenikom) Jürgenom Habermasom. Habermasu on priznaje da je na nov način pokušao specificirati Marxov pojam prakse kako bi ga učinio upotrebljivijim u suvremenim društvenoznanstvenim istraživanjima, a to je učinio razlikovanjem rada ili svrhovitoga racionalnog djelovanja na jednoj strani te komunikativnog djelovanja ili interakcije na drugoj. Rad je ili instrumentalno djelovanje prema tehničkim pravilima koja se zasnivaju na empirijskom znanju ili racionalni izbor ili pak kombinacija prvoga i drugoga.¹⁸ No, u pogledu pitanja instrumentalne racionalnosti, od posebne je važnosti Petrovićevo osporavanje opravdanosti Habermasova poricanja ontologijskih i antropologijskih pretpostavki pitanja koja je Marx postavljao. Gajo Petrović smatra da Habermas nije u pravu kada tvrdi kako Marx nikada nije pitao o biti čovjeka i društva niti je pitao kako se konstituira smisao (društvenog) bitka¹⁹ te je upravo to izvorište njihovih prijepora oko znanosti, tehnike, rada i racionalnosti.

Bit Petrovićeve kritike Habermasa posredovana je njegovom analizom razlika između Marcusea i Habermasa. Za razliku od onih koji zastupaju instrumentalno shvaćanje znanosti i tehnike (one po sebi nisu ni loše ni dobre nego neutralne, mogu se dakle koristiti bilo za dobre, bilo za loše ciljeve), Marcuse vidi u znanosti i tehnici kao takvima neke loše ili opasne aspekte, po kojima znanost i tehnika ne samo što mogu pomagati održanju i učvršćenju postojećeg poretka nego postati čak i glavnim sredstvom njegova opravdanja i održanja. Znanost i tehnika nisu nužno konzervativne ili reakcionarne, ali one su smještene u određenom društveno-povijesnom kontekstu, a sama tehnika predstavlja jedan povijesno-društveni projekt koji se ne može ostvarivati neutralno nego služi učvršćenju buržoaske vladavine i ideologije; suvremena znanost i tehnika i same su postale ideologija i oblik vladavine.²⁰ Nasuprot Maxu Weberu, koji smatra da se kapitalistička privreda i birokratska vladavina temelje na principima klasno neutralne racionalnosti, racionalnoga svrhovita djelovanja (*Zweckrationalität*), Marcuse drži da se u toj Weberovoj racionalnosti ne ostvaruje racionalnost kao takva, nego se u ime racionalnosti provodi jedan oblik

18 Usp. Gajo Petrović, *Praksa/istina*, 1986, str. 36–37.

19 Usp. Gajo Petrović, *Filozofija prakse*, 1986, str. 275–276. i Gajo Petrović, *Marx i marksisti*, 1986, str. 309.

20 Usp. Petrović, *Marx i marksisti*, isto, str. 334.

prikrivene političke vladavine. Prema Habermasovoj formulaciji, tu bi na djelu bio tehnički um jednoga sistema racionalnoga svrhovita djelovanja koji se ne odriče svojega političkog sadržaja, a instrumentalni um bi bila na totalitet usmjerena svrhovita racionalnost kojom se ukida razlikovanje između onoga što je valjano i onoga što koristi samoodržanju.²¹ Naime, postojeći odnosi proizvodnje prikazuju se kao u tehničkom pogledu nužan organizacijski oblik racionaliziranog društva, što je moguće zato što se tu operira s ograničenim pojmom racionalnosti. Tehnička racionalnost brani legitimnost vladavine, a instrumentalistički horizont uma otvara se u smjeru oblikovanja društva koje je na racionalan način totalitarno.²²

Habermas se ne slaže s Marcuseovim postavkama. Ako bi Marcuse bio u pravu u pogledu kapitalističkoga *a priori*, koji je po njemu ugrađen u tehničku (instrumentalnu) racionalnost znanosti, onda bi, prema Habermasu, bilo nužno revolucionirati samu znanost i tehniku ako se hoće dospjeti do emancipacije. Ali nije zamisliv nijedan alternativni projekt nove znanosti i tehnike. Stoga je dovoljna promjena institucionalnog okvira u kojem se razvijaju znanost i njezina tehnička primjena. Prema Habermasu mašinerija tehničkog univerzuma kao takva je indiferentna spram političkih svrha.²³ Gajo Petrović komentira Habermasovu kritiku Marcusea polazeći od uvida u karakter Habermasovog dvostrukog pojma racionalizacije: Habermas zapravo zastupa tradicionalnu marksističku tezu prema kojoj znanstveno-tehnički napredak (u marksističkom žargonu rečeno: *proces razvijanja proizvodnih snaga*) zahtijeva racionalizaciju na razini podsistema racionalnoga svrhovita djelovanja, ali on sam po sebi ne može dovesti do racionalizacije na razini institucionalnog okvira.²⁴ Marksistički gledano, racionalizacija institucionalnog okvira može se postići samo klasnom borbom radništva i socijalističkom revolucijom. A tu se Habermas, prema Petroviću, razilazi s tradicionalnim marksizmom, smatrajući da se jedini medij u kojemu je racionalizacija institucionalnog okvira može izvesti sastoji u raspravi o primje-

21 Usp. Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, 1968, str. 49; također, Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1985, str. 144.

22 Pojam uma ovdje se očigledno ne koristi u striktnom značenju pojma *Vernunft*, što će izazvati žestoke kritike Milana Kangrge.

23 Usp. Petrović, *Marx i marksisti*, str. 337.

24 Usp. isto, str. 338–339.

renosti i poželjnosti principa i normi koje usmjeravaju djelovanje.²⁵

Prema sudu Gaje Petrovića, Habermasu i tradicionalnom marksizmu zajedničko je to što smatraju kako znanost i tehniku (proizvodne snage) treba dalje razvijati, ali treba mijenjati odnose proizvodnje, društveni sistem i institucionalne okvire. Međutim, argumenti za mijenjanje institucionalnog poretka, kao i temeljni pravci, putevi i perspektive traženih promjena ostaju nedovoljno jasni. Uzrok te nejasnoće sastoji se u tomu što je “temeljno pitanje o čovjeku” ostavljeno po strani. Po strani su ostavljena i Marxova nastojanja oko tog pitanja (a ta je nastojanja Petrović pokušao reaktualizirati svojim “mišljenjem prakse” i “mišljenjem revolucije”), što rezultira time da i tradicionalni (ili dogmatski) marksisti jednako kao i Habermas mogu postavljati pitanja o tehničkoj (dakle instrumentalnoj) racionalnosti tek na razini sociologije, uz eventualnu podršku neke ontoantropologijski neutemeljene normativne etike bez pomoći pojmova poput slobode, stvaralaštva, otuđenja ili razotuđenja.²⁶ Habermasu je neprihvatljivo Marcuseovo postavljanje pitanja o odgovornosti znanosti i tehnike za zla u današnjem svijetu (a u tomu je Marcuse otišao korak dalje od Horkheimera i Adorna) zato što bi iz priznanja demonske prirode prosvjetiteljstva morala proizaći jedna pesimistička koncepcija. Stoga se Habermas suzdržava od filozofijskog razmatranja biti i smisla suvremene znanosti i tehnike, ograničavajući se na problematiziranje njihove uloge u današnjem društvu, jednako kao što kritiku tehnokratske vladavine nadomješta kritikom tehnokratske svijesti.²⁷

Milan Kangrga je u svojoj kritici Habermasa još radikalniji. Ne samo što, prema Kangrgi, Habermas ne uvažava Marxov pojam prakse (a iz prakse proizlazi i njezino otuđenje u obliku otuđenog rada) nego i sam pojam rada uzima u njegovu čisto instrumentalnom značenju, ne vodeći računa o tomu da se Marxov pojam rada ne iscrpljuje u instrumentalnom značenju²⁸: rad je i opredmećenje bitnih ljudskih snaga u

²⁵ Usp. isto, str. 339. i dalje.

²⁶ Usp. isto, str. 340.

²⁷ Usp. isto, str. 357.

²⁸ Usp. Milan Kangrga, *Praksa vrijeme svijet*, 1984, str. 65. Moglo bi se ovdje postaviti i pitanje nije li Vanja Sutlić načelno suglasan s Habermasovom (Marxu pripisanom) redukcijom pojma rada ili se kod njega, naprotiv, radi o ekstenziji tog pojma (usp. V. Sutlić, *Praksa rada kao znanstvena povijest*, 1974, posebno str. 7–8. i 45.), ali takav bi zaključak bio odviše ishitren, kako će se to pokazati u nastavku.

obliku osjetilnih tuđih predmeta. Habermas ne dospijeva do razumijevanja Marxove pozicije formulirane u *Grundrisse* prema kojoj predmet nije predmet uopće, nego određeni predmet koji je posredovan proizvodnjom: glad je glad, ali glad koja se utoljuje kuhanim mesom koje se jede pomoću vilice i noža drugačija je od gladi u kojoj se sirovo meso guta pomoću ruke, nokata i zubi. Habermas, dakle, nije razumio kako proizvodnja ne proizvodi samo predmet potrošnje nego i način potrošnje, ne proizvodi samo objektivno nego i subjektivno. On nije vidio da Marx ne shvaća samokonstituiranje rada kao konstituiranje isključivo pomoću rada te da se samoproizvođenje ljudskog roda ne može svesti na rad. Rad ili instrumentalno djelovanje Habermas razumije kao nositelja proizvodnje (odnosa s prirodom), pri čemu je on lišen ne samo veze s antičkim pojmom *praxis* nego i s pojmom *poiesis*, sveden je tek na *tehne*.²⁹ Takav pojam instrumentalnog rada preuzak je, naglašava Kangrga, za razumijevanje, primjerice, proizvodnja umjetničkog djela.³⁰ Govoreći o osvješćivanju opredmećenoga, Habermas ne vidi spekulativno i povijesno značenje i smisao pojma opredmećivanja, čina uzajamnog i istodobnog postajanja i objekta i subjekta te ujedno i samoosvješćivanja tog odnosa subjekta i objekta.³¹ Ako je nešto opredmećeno, onda subjekt opredmećenja zna ili reflektira “sebe kao takvoga”. No, Habermas pod opredmećenjem ne misli i proizvodnju, jer, tvrdi Kangrga, jednostavno “ne želi Marxu priznati da on pod pojmom proizvodnje razumije nešto drugo negoli samo rad kao to instrumentalno djelovanje”.³²

Nešto manju pozornost Kangrga pridaje Marcuseovom problematiziranju instrumentalne racionalnosti. Marcuse kod Kangrga prolazi mnogo bolje od Habermasa. Za razliku od Habermasa, Marcuse, prema Kangrgi, sasvim točno vidi opasnost od ostajanja u spoznajnoteorijski (ili, kako bi to Kangrga formulirao, znanstveno-metafizički) mišljenom i postavljenom odnosu subjekta i objekta, što omogućuje praktičko tematiziranje promjene postojeće “znanstveno vođene” zbilje.³³

No, u ovom će sklopu biti nužan i kratak osvrt na Vanju Sutlića, filozofa koji u širem smislu također pripada krugu oko *Praxisa* (ne to-

²⁹ Usp. Kangrga, *Praksa vrijeme svijet*, str. 56.

³⁰ Kangrga, isto, str. 68.

³¹ Kangrga, isto, str. 71.

³² Kangrga, isto, str. 73.

³³ Kangrga, isto, str. 57.

liko po svojim osebujnim pozicijama, koliko po činjenici da je objavio nekoliko svojih rasprava u časopisu *Praxis* i sudjelovao na Korčulanskoj ljetnoj školi). Taj kulturni profesor Fakulteta političkih znanosti, često ocjenjivan i kao *Staatsphilosoph* [državni filozof], suočava se s Horkheimerovom i Adornovom kritikom poimanja rada kao apsoluta. Prema Sutliću rad je za Marxa apsolut, subjekt rada nije ni čovjek ni priroda nego rad sâm; nasuprot tomu, “argumenti Horkheimera i Adorna protiv rada kao ‘apsoluta’ nisu uvjerljivi jer jedan polemizira protiv apsolutnog kao ‘nužnog zla’, a drugi ističe njegov otuđeni oblik, dok oba povlače historicističke ‘konsekvencije’ iz vezanosti dijalektike rada za epohu, te iz toga zaključuju na njegovu nemogućnost kao ‘apsoluta’”.³⁴ Pritom Sutlić daje veoma indikativno preciziranje pojma rada kao apsoluta. Naime, paradigmatički oblik tog rada koji se očituje u industrijskom razdoblju, ali se ne svodi na njega, naglašava Sutlić, znanstveni je rad, to je “radna znanost totalne metodičke predmetnosti predmeta, operativnosti operacija, raspoloživosti raspoloživog za sve i svako (odnosno: svakog) koje (ili: koji) ikad nastupi kao ‘subjekt’ raspolaganja”.³⁵ Pritom valja obratiti pozornost na formulacije totalna metodička predmetnost predmeta, operativnost operacija, raspoloživost raspoloživoga: tu nije na djelu tek redukcija rada na instrumentalnu djelatnost, nego ujedno i uzdizanje novovjekovnom znanošću oblikovane instrumentalne racionalnosti na rang apsoluta. Instrumentalna racionalnost uspostavlja se tu kao temelj svijeta, nužan okvir povijesne egzistencije, tako da Sutlićevo izvodi o revoluciji, oslobođenju radnika i sl. više djeluju kao retorički ustupak tada dominantnoj ideologiji ili, preciznije, u ideologiju i retoriku transformiranih Marxovih ideja nadmašivanja granica građansko-kapitalističkog svijeta.

Za razliku od svih onih autora koji — primjerice u antitezi spram Frankfurtske škole — pragmatički, funkcionalistički ili racionalistički afirmiraju poželjnost, ili čak i nužnost, instrumentalnog razuma ili pak s takvih ili sličnih polazišta izvode apologiju instrumentalnosti, Vanja Sutlić je elaborirao jednu vjerojatno jedinstvenu poziciju: “on-

34 Vanja Sutlić, *Praksa rada kao znanstvena povijest*, 1987, str. 151.

35 Sutlić isto, str. 152. Za razumijevanje Sutlićeve pozicije iznimno je koristan “Razgovor umjesto predgovora” koji je on 1986. vodio s Borisom Jurinićem, a koji je uvršten u drugo izdanje *Prakse rada*. Među ostalime tu Sutlić jednoznačno identificira praksu s teorijom i “tehnopoiezmom” (usp. str. 16.).

tički neutralan” pojam rada (“rad kao bog”),³⁶ u kojemu se jednoznačno krije upravo instrumentalna racionalnost, on je ontologizirao uobličujući jednu metafiziku rada. U toj metafizici rada jasno je sadržano afirmativno vrednovanje instrumentalne racionalnosti. Slijedi li iz takve metafizike pesimizam, cinizam ili pak resignacija — ostaje otvorenim pitanjem.

Pitanja o bezumlju instrumentalne racionalnosti

Kritika instrumentalne racionalnosti kakva je razvijena u okružju *Praxisa* zastaje — izuzmemo li prikazanu Sutličevu ontologizaciju rada — na pitanju njezine zbiljske naravi. No, implicitno, premda ne i elaborirano, dan je odgovor na postavljeno pitanje: instrumentalna je racionalnost u bitnoj mjeri obilježena njezinim bezumljem. Razum koji se odvojio od uma (praktičkog uma, nesvodljivoga na normativnu etiku) pervertirao se u bezumlje. Ukidanje logike reprodukcije viška vrijednosti nužan je, iako ne i dovoljan uvjet oslobađanja od bezumlja.

Uvid u iracionalnost instrumentalne racionalnosti otvara brojna pitanja. Najvažnije među njima, čini se, glasi: Smije li se u ime suzbijanja bezumlja izjednačavati um kao takav s grabežljivošću, s onim na korist i dobit usmjerenim racionalnim djelovanjem, te se odatle — u maniri stanovitog postmodernizma — odreći uma u ime ovako ili onako shvaćene autentičnosti? Ako se razumije da se u takvom postavljanju stvari krije još jedna lažna alternativa, koja služi prikrivanju logike reprodukcije života zasnovane na kapitalu (a upravo je ta logika temeljni uzrok pervertiranja uma u bezumlje), onda će se moći izbjeći i dilema trebamo li se odreći napretka ili se neupitno povinovati onom tipu vladavine koji je u našoj epohi na djelu i koji se reproducira i učvršćuje posredstvom znanstveno-tehničkog napretka utemeljenoga na — bitno bezumnoj — instrumentalnoj racionalnosti.

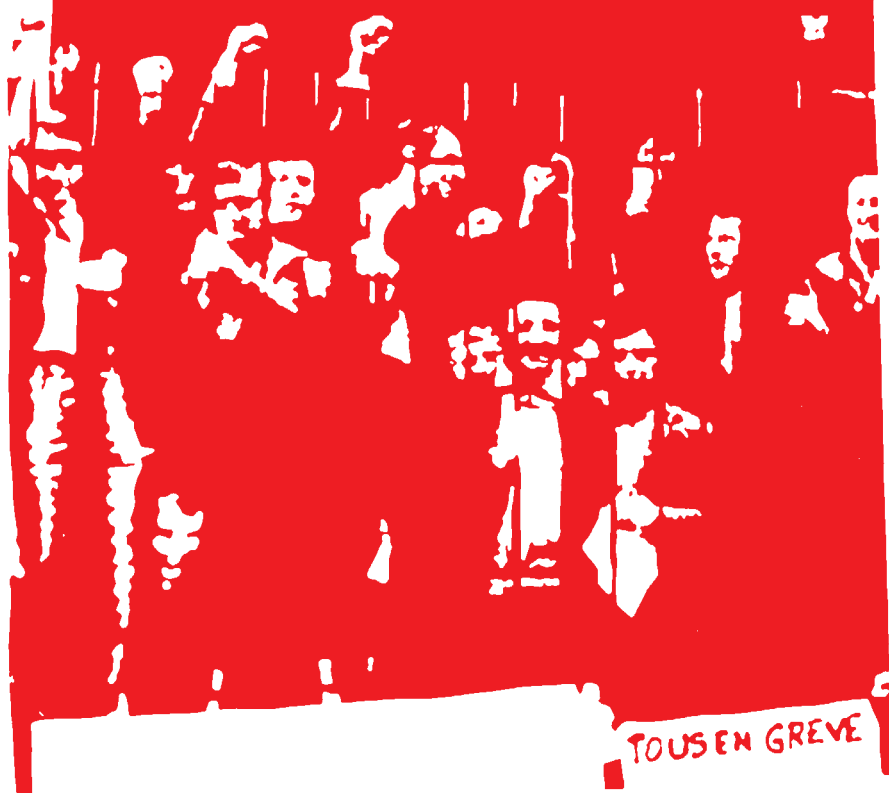
I zaključno pitanje: Mogu li se tradicionalni filozofijski pojmovi kao što su um, istina, priroda i individua, čiju je preobrazbu u kategorije instrumentalne racionalnosti svojedobno kritički analizirao Horkheimer, osloboditi okova bezumlja? Odgovor glasi: mogu i moraju, ali ta se emancipacija neće dogoditi bez ukidanja logike profita. U tom smislu iskazuje se principijelna nadmoć pozicije koju su zastupali Petrović i Kangrga u odnosu na poziciju Horkheimera i Adorna, o Habermasu da se i ne govori. ★

³⁶ Sutlić, isto, str. 125. i dalje.

CITIRANE I KOMENTIRANE REFERENCE

- Gouinlock, James S., *Rediscovering the Moral Life*, Prometheus Books, Amherst 1993.
- Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1985.
- Habermas, Jürgen, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1968.
- Horkheimer, Max, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft und Notizen 1949–1969*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1969.
- Kangrga, Milan, *Etika ili revolucija*, Nolit, Beograd 1983.
- Kangrga, Milan, *Praksa vrijeme svijet*, Nolit, Beograd 1984.
- Kraushaar, Wolfgang (Hg.), *Frankfurter Schule und Studentenbewegung. Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail: 1946–1995*, I-III, Rogner und Bernhard, Hamburg 1998.
- Kraushaar, Wolfgang, *Achtundsechzig. Eine Bilanz*, Propyläen, Berlin 2008.
- Krstić, Predrag, *Subjekt protiv subjektivnosti*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju/Filip Višnjić, Beograd 2007.
- Nozick, Robert, *The Nature of Rationality*, Princeton University Press, Princeton 1993.
- Petrović, Gajo, *Filozofija prakse*, Naprijed/Nolit, Zagreb/Beograd 1986.
- Petrović, Gajo, *Marx i marksisti*, Naprijed/Nolit, Zagreb/Beograd 1986.
- Petrović, Gajo, *Praksa/istina*, Kulturno-prosvjetni sabor Hrvatske, Zagreb 1986.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1999.
- Schechter, Darrow, *Die Kritik der instrumentellen Vernunft von Weber bis Habermas*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2013 (engl. izv. 2010).
- Sen, Amartya, *The Idea of Rationality*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2009.
- Sutlić, Vanja, *Praksa rada kao znanstvena povijest*, Kulturno prosvjetni sabor Hrvatske, Zagreb 1974; 2. izdanje, Globus, Zagreb 1987.
- Veljak, Lino, "Studentski pokret između mistifikacija i nesporazuma", u: *Raspuća epohe*, Biblioteka "Pitanja", Radna zajednica RK SSOH, Zagreb 1990, str. 89–105.
- Wallerstein, Immanuel, *Utopistics: Or, Historical Choices of the Twenty-first Century*, New Press, New York 2008.
- Weber, Max, *Methodologische Schriften*, Fischer, Frankfurt/M. 1968.
- Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr Siebeck, Tübingen 1964.
- Zavoli, Sergio, *La notte della Repubblica*, Nuova Eri, Roma 1992.

LA LUTTE CONTINUE



TOUS EN GREVE