

Materijalistička kritika instrumentalne racionalnosti

Vlahović, Matko

Master's thesis / Diplomski rad

2019

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

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:131:875329>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom](#).

Download date / Datum preuzimanja: **2025-02-15**



Sveučilište u Zagrebu
Filozofski fakultet
University of Zagreb
Faculty of Humanities
and Social Sciences

Repository / Repozitorij:

[ODRAZ - open repository of the University of Zagreb
Faculty of Humanities and Social Sciences](#)



SVEUČILIŠTE U ZAGREBU

FILOZOFSKI FAKULTET

ODSJEK ZA FILOZOFIJU

Matko Vlahović

Materijalistička kritika instrumentalne racionalnosti

Diplomski rad

Mentor: dr. sc. Mislav Žitko

Zagreb, rujan 2019.

Uvod	3
Prethodno određenje racionalnosti i djelovanja	8
Ocrtavanje klasičnih teorija racionalnosti	14
Hume i korijeni instrumentalne racionalnosti	15
Ekonomski model racionalnosti	20
Aristotel i fronesis	24
Rezultati dosadašnjeg prikaza	28
Racionalnost i djelovanje	31
Searleova kritika ekonomskog modela	31
Jaz	35
Searlova koncepcija pozadinskog znanja ili racionalnost i djelovanje u historijskom kontekstu	38
Ekološka racionalnost	46
Habermas i mitske slike svijeta	51
Racionalnost i reifikacija	58
Problematika apstraktne intersubjektivnosti	58
Reifikacija kao tajna racionalizacije	62
Instrumentalno djelovanje vs. instrumentalna racionalnost	69
Zaključak	76
Literatura	77

Materijalistička kritika instrumentalne racionalnosti

Sažetak

Namjera rada je razmotriti koncept instrumentalne racionalnosti kao produkt historijskih društvenih odnosa, a ne kao urođenu sposobnost individualnog subjekta. Osvrtom na klasične modele racionalnosti, posebno Humeovu teoriju i ekonomski model, analizirane su njihove implicitne ontološke i epistemološke pretpostavke kako bi se razotkrili problematični momenti za daljnju raspravu. Uvođenjem Searlovih koncepata "jaza" i "pozadinskog znanja" otvoren je prostor razmatranju odnosa racionalnog subjekta i konteksta u kojem djeluje. Taj odnos je produbljen Gigerenzerovom ekološkom koncepcijom racionalnosti, kao i Habermasovim razmatranjem odnosa subjekta, društva i prirode u okviru mitskih slika svijeta. Na kraju je ponuđena interpretacija procesa racionalizacije, teorijskog te historijskog razdvajanja subjekta i objekta, kao nužnog uvjeta instrumentalne racionalnosti, temeljena na Lukácsevom i Sohn-Rethelovom shvaćanju reifikacije.

Ključne riječi: racionalnost, materijalizam, reifikacija, interpelacija, instrumentalno djelovanje, subjekt, objekt, racionalizacija, intersubjektivnost

Materialist Critique of Instrumental Rationality

Abstract

The purpose of the paper is to consider the concept of instrumental rationality as a product of historical social relations, rather than as an innate capacity of the individual subject. In referring to classical models of rationality, in particular Hume's theory and economic model, their implicit ontological and epistemological assumptions are analyzed in order to uncover problematic moments for further discussion. The introduction of Searle's concepts of "the gap" and "the background" opens up the space for consideration of the relationship between the rational subject and the context in which it operates. This relationship is deepened by Gigerenzer's ecological conception of rationality, as well as by Habermas's consideration of the relationship between subject, society and nature within the mythical images of the world. Finally, an interpretation of the process of rationalization, of theoretical and historical separation of subject and object, is offered, as a necessary condition of instrumental rationality, based on Lukács's and Sohn-Rethel's understanding of reification.

Key words: rationality, materialism, reification, interpellation, instrumental action, subject, object, rationalization, intersubjectivity

Uvod

Racionalnost je izrazito opsežan pojam, gotovo kao prazan kontejner u koji je moguće smjestiti čitavu lepezu raznih vrsta mnijenja i radnji. Bez opasnosti od hiperbole može se tvrditi da je to pojam koji se implicitno ili eksplicitno koristi u svim područjima ljudskog spoznajnog i praktičnog djelovanja. Racionalno se može postupati u nekom znanstvenom eksperimentu kao i kupovini cipela, ekonomskom planiranju kao i u religioznom vjerovanju. Tako se na pitanje "što je točno racionalnost" odmah pojavljuje zdravorazumski odgovor: racionalnost je ispravan odabir sredstava sukladnih bilo kojem cilju, neovisno o konkretnom sadržaju. Cijela stvar se na prvu ruku čini jednostavnom, ali kako navodi Jon Elster, područje racionalnosti je¹:

"Ovo je sramotno bogato. Postoji zbunjujuće mnoštvo entiteta za koje se kaže da su racionalni ili iracionalni: vjerovanja, sklonosti, izbori ili odluke, akcije, obrasci ponašanja, osobe, čak i kolektivi i institucije. Također, konotacije pojma racionalno kreću se od formalnih pojmova učinkovitosti i dosljednosti do supstancijalnih pojmova autonomije ili samoodređenja. A u pozadini ovog pojma skriva se imponzantan par „Verstand“ i „Verunft“, bilo u kantovskom ili u hegelovskom smislu."

2

Zdravorazumska pozicija je tako nedostatna zbog samog opsega problematike. Širok predmet rasprave bit će ograničen na kritiku, ili bolje reći dekonstrukciju, instrumentalnih i normativnih koncepcija racionalnosti, posebno tzv. ekonomskog neoklasičnog modela, čije će "izvore" pokušati locirati u konkretnim materijalnim okvirima. Racionalnost prema tome neće biti razmatrana kao svojstvo individualnog razuma ili svijesti, nego kao posljedica praktične interakcije individualnog subjekta s njegovom okolinom, društvom i prirodom. Takvo stajalište će biti opravdano na temelju kritika klasičnih teorija racionalnosti, posebno Searlovom, Habermasovom i Gigerenzerovom.

¹ Prijevod citata iz bibliografskih jedinica na engleskom i njemačkom je moj.

² Elster, Jon. *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*. Cambridge University Press. 1996. str. 1.

No, za napomenu, rad nema namjeru kritizirati vađenje, operativnost ili konzistentnost "aksioma" instrumentalne racionalnosti po sebi, već istražiti historijsko-materijalne uvjete pod kojima nastaju njezine pretenzije na vađenje, tj. pokušati razotkriti određene filozofsko-antropološke te epistemološke postavke na kojima počiva. Uzimanjem u obzir klasičnih modela racionalnosti posebna pozornost će primjerice biti posvećena njihovim implicitnim pretpostavkama o subjektivnosti i objektivnosti te racionalizaciji kao procesu njihove izgradnje.

Također ću pokušati opravdati distinkciju između racionalnosti i instrumentalnog karaktera čovjekovog odnosa prema svijetu. Taj karakter ću shvatiti kao horizont mogućeg djelovanja uopće koji svoje korijene vuče iz same tjelesne konstitucije čovjeka, nastale evolucijskom kontingentnošću, ali također, i za ovu raspravu mnogo važnije, iz refleksije evolucijske kontingentnosti u historijskim intersubjektivnim odnosima, tj. kulturi, jeziku, običajnosti, tako reći svemu što se obično zahvaća opsežnim pojmom ideologije.³ Instrumentalno djelovanje po sebi nije ništa drugo doli proces rada; ne samo rada shvaćenog u vidu razmjene materije s prirodom, već rada kao epistemološke kategorije kojim subjekt konstituira vlastitu subjektivnu kao i objektivnu prirodu, dakle sintetičkog društvenog rada.⁴ Ovaj moment je zapravo glavno pitanje i podležeći lajtmotiv ovog teksta. Naime, koji su uvjeti da neko instrumentalno djelovanje, rad, poprimi karakter racionalnosti?

Odgovor ću pokušati formulirati kroz spomenutu dekonstrukciju pretpostavki klasičnih modela te materijalističkom kritikom pretpostavki racionalizacije. Pod time podrazumijevam oslanjanje na teorijske okvire historijskog materijalizma, posebno kako je on interpretiran u radovima Alfreda Sohn-Rethela, *Warenform und Denkform* i *Intelektualni i manualni rad*. Sohn-Rethelova materijalistička kritika epistemologije pokazala je kako se, u na prvi pogled apriornim, bezvremenskim konceptima poput transcendentnog subjekta, vremena, prostora ili prirode krije itekako vremensko uporište. U Sohn-Rethelovom prikazu takvi koncepti nisu neposredne i esencijalne forme zrenja. Transcendentalni subjekt i njegov shematski odnos prema svijetu nije stvar atemporalne određenosti, već je produkt

³ Habermas, J: Saznanje i interes. Nolit. Beograd. 1975. str. 65.

⁴ Ibid. 50.

historijskog razvitka, posljedica takozvane realne apstrakcije prethodno operativne u praksi, takoreći transcendentni subjekt je epifenomen zbiljskog društvenog ophođenja:

“Bezuvjetnost i bezvremenost koji su dio njegovog sadržaja mogu biti posljedica brisanja društva u svijesti sudionika. Drugim riječima, eliminacija društva iz mišljenja, koja je karakteristična za teorijsko znanje o objektima, a koju je sva prethodna filozofija hipostatizirala, bilo izričito, ili implicitno kao genetsku prvobitnost čistog uma, može se objasniti kao efekt koji je uzrokovalo samo društvo.”⁵

Zadatak ovog rada je isto napraviti za odnos cilj-sredstvo. S obzirom na Sohn-Rethelovu tezu, trebalo bi ukazati na moguće elemente koji upućuju na apstrahiranje od društvenih pretpostavki racionalnosti; ukazati na vezu između historijske tendencije razdvajanja objekta i subjekta te procesa racionalizacije. Pod povezivanjem racionalnosti i historije nije mišljeno povijesno istraživanje konkretnih okolnosti koji su oblikovali moderne modele racionalnosti, poput utjecaja kapitalizma ili razvoja znanosti, već u većoj mjeri shematska analiza uvjeta mogućnosti instrumentalnog racionalnog djelovanja; analiza načina na koji se odnos teorije i prakse, forme i sadržaja, subjekta i objekta reflektira i ophodi u konceptu racionalnosti te načina na koji su uopće konstruirani kroz proces racionalizacije. No, zbiljske historijske okolnosti i njihov utjecaj svakako sačinjavaju implicitnu pozadinu koja je u radu pretpostavljena.

Pitanje o uvjetima racionalnosti prema tome u ovom radu nije čisto formalno pitanje ispravne apstraktne teorije i znanja u kojem problem biva sveden na vječitu implementaciju formalne apriorne istine, na slijeđenje logički nužnih normativnih zahtjeva; tako shvaćena racionalnost predstavlja tek dio slagalice. Primjerice, mađarski marksistički filozof György Lukacs u *Povijesti klasne svijesti* ističe “ravnodušnost oblika naspram sadržaja u čemu se metodološki zrcali pitanje o stvari po sebi. Ono praktičko, dakle, kao princip filozofije zbilja je nađeno tek onda kad istodobno otkriven pojam oblika koji - kao temelj i metodička

⁵ Sohn-Rethel, A. *Warenform und Denkform*. Europa Verlag. Frankfurt am Main. 1971. str. 102.

pretpostavka njegova važenja - više ne nosi na sebi tu čistoću od svake sadržajne određenosti, tu čistu racionalnost.”⁶

Kako bi se problem ispravno formulirao u obzir mora biti uzet i sam sadržaj i historijski horizont racionalnog djelovanja. Pod time se svakako misli na socio-ekonomski sustav, institucije, kulturu, ali i na oblike shvaćanja subjektivnog odnosa prema svijetu, kao i na način opredmećenosti objektivnog svijeta. Fenomenološki uzeto nije moguće utvrditi da dva subjekta imaju identičnu sliku svijeta, da se mogu složiti oko konačnog broja istinitih propozicija koje bi opisivale objektivnu stvarnost. Proces racionalizacije je postupak uspostave takve objektivnosti, ali je isto nezavisan od bilo kojeg pojedinačnog subjekta, on je intersubjektivan. “Mehanizam” tog procesa ću pokušati opisati pomoću koncepta reifikacije; postvarenja slike svijeta kao nužnog uvjeta mogućnosti objektivnosti i subjektivnosti te izvora normativne pretenzije za važenje apstraktnog odnosa cilj-sredstvo ili “čiste racionalnosti”.

Krenut ću od preliminarnog mapiranja polja racionalnosti kako je ono izvedeno u *Teoriji komunikativnog djelovanja* Jurgena Habermasa. Pomoću tako zadobivenog konceptualnog okvira ću pokušati istražiti odnose između materijalnog-historijskog konteksta i implicitnih pretpostavki racionalnosti kroz prikaz triju različitih modela iz klasične filozofske i ekonomske tradicije. Analizirat ću problematične momente u shvaćanjima instrumentalne racionalnosti, njegove prednosti i mane. Posebno ću se baviti idejama poput Aristotelovog fronesisa, Humeovog instrumentalnog razuma i neoklasičnom teorijom preferencija. Svaka od tih teorija u određenoj mjeri shvaća racionalnost kao instrumentalnu, kao odabir primjerenih sredstava u ispunjavanju određenih ciljeva, ali se pritom također razlikuju, primjerice, u pogledu i vrednovanju samih ciljeva kao bitnih za racionalno djelovanje. Tako je prema Aristotelovu shvaćanju cilj razboritog i racionalnog djelovanja krepost, dakle u određenoj mjeri normativno-moralni ideal djelovanja, dok primjerice, Hume nema normativnu mjeru prema kojoj bi vrednovao ciljeve djelovanja, te mu se oni javljaju kao neposredne strasti. Razlike koje nastaju između različitih modela bit će sagledane kroz njihove implicitne pretpostavke o subjektivnosti, djelovanju pa i “ljudskoj prirodi”.

⁶ Lukacs, G. *Povijest i klasna svijest*. Naprijed. Zagreb. 1970. str. 202.

Pomoću Searleove kritike će biti zadobiven prostor za jasan prikaz spomenutih implicitnih pretpostavki instrumentalne racionalnosti, momenata u kojima se prešutno isprepliću historijsko-društvena stvarnost i praktičko autonomno djelovanje te njihove uloge u konstituiranju pojma racionalnosti. Searle ne promatra racionalnost samo u vidu formalnih pravila, već ju pokušava zahvatiti kao fenomen koji proizlazi iz složene konstitucije individue i njegovog historijskog konteksta, shvaćenog shematski, te se kao takva ne može reducirati na jednu "duševnu" sposobnost. Racionalnost se javlja kao karakteristika djelovanja konkretnog svjesnog subjekta koji ima jezik, strasti, itd. Searle, doduše, ne povlači sve moguće konzekvence koje proizlaze iz takve analize, već jednostavno reafirmira zdravorazumsku instrumentalnu teoriju.⁷ Ali pritom uvodi dva pojma važna za analizu racionalnog djelovanja, pojam jaza i društvene pozadine. Na tim pojmovima ću temeljiti daljnje argumente u pokušaju povezivanja racionalnog djelovanja i historijsko-materijalnog konteksta.

Konačno ću pokušati pokazati kako instrumentalna racionalnost ovisi o strogom razlikovanju subjekta i objekta te gdje vidim potrebu za razlikovanjem instrumentalnog djelovanja i racionalnosti. Takvo shvaćanje ću utemeljiti preko kritičke teorije frankfurtske škole, posebno preko Habermasovih koncepata slike svijeta i svijeta života, preko Lukacseve analize reifikacije i Sohn-Rethelovog shvaćanja realne apstrakcije. Namjera referiranja na frankfurtsku školu nije jednostavno ponavljanje rezultata njezinih analiza racionalnosti, ono što ovdje podrazumijevam pod materijalističkom kritikom nije, primjerice, da posudim Horkheimerove termine, kritika subjektivnog uma prema mjeri objektivnog. Intencija rada je tek dekonstruirati formalni, ekonomski ili zdravorazumski pojam racionalnog djelovanja i pokazati pretpostavke njegove pretenzije na važenje.

⁷ Searle, John R. *Rationality in Action*. MIT. 2003. str. 132.

Prethodno određenje racionalnosti i djelovanja

Standardne definicije racionalnosti podrazumijevaju razmatranje odnosa cilj-sredstvo, individualan odabir određenom cilju primjerenih sredstava. No takva definicija mnogo toga ostavlja otvorenim. Iako se zbog svoje univerzalnosti na prvu ruku čini kao zdravorazumska, ona ipak počiva na mnogobrojnim implicitnim pretpostavkama. Te pretpostavke nisu samo apstraktne logičko-analičke naravi, već su također bitno materijalne. Primjerice, ako se samo pobliže razmotri pojam cilja odmah se razotkriva niz pretpostavljenih uvjeta i pitanja: što je točno cilj, radi li se o nečemu inherentnom individui ili su pak ciljevi vrijednosti neke intersubjektivne zajednice, može li se i o samim ciljevima racionalno razmatrati i sl. Nameću se i pitanja o samoj mjeri prema kojoj je određen fenomen racionalan ili iracionalan, je li znanje garancija racionalnog djelovanja, što je zatim sa slučajevima gdje pogrešno vjerovanja prihvaćamo kao znanje; kao i pitanja o strukturi i odnosu subjekta i objekta racionalnog djelovanja. Kako bi se osigurale osnovne koordinate rasprave, razmotrit ću i posuditi Habermasovo mapiranje rasprave o racionalnosti iz *Teorije komunikativnog djelovanja*. Habermas ima izrazito holistički pristup predmetu što će biti korisna nit vodilja u daljnjem razmatranju različitih klasičnih modela.

Dobar početni korak je dovesti u vezu pojam racionalnog djelovanja i znanja. Poznata teza o jedinstvu znanja i vrlina, u ovom slučaju znanja i ispravnog djelovanja, često se pripisuje još samom Sokratu.⁸ Stvar je jednostavna, ako subjekt zna što treba učiniti njegov čin je neposredno ispravan. Pitanje o racionalnosti je tako pitanje o znanju i reagiranju primjereno znanju. Habermas, s druge strane, ističe da:

“Kad god upotrebljavamo izraz “racionalno”, pretpostavljamo usku povezanost racionalnosti i znanja. Naše znanje ima propozicionalnu strukturu: mnijenja se daju eksplicitno predstaviti u formi iskaza. Ovaj pojam znanja pretpostavljam bez daljnjeg objašnjenja, jer racionalnost ima manje posla s posjedovanjem znanja negoli s tim kako subjekti sposobni za djelovanje i govor stječu i upotrebljavaju znanje”.⁹

⁸ Ambury, James. “Socrates”. *Internet Encyclopaedia of Philosophy*

⁹ Habermas, J. *Teorija komunikativnog djelovanja*. Akademska knjiga. Novi Sad. 2017. str.25.

Habermas ukazuje na relaciju racionalnosti i dva druga momenta; na vezu s posjedovanjem znanja i vezu s primjenom i privređivanjem znanja, tj. spoznajnim radom. Također je naznačeno da samo znanje, ovdje shvaćeno kao skup iskaza o zbilji, nije dovoljan uvjet kako bi se nešto moglo nazvati racionalnim. Pojmu znanja je potrebno dodati dimenziju djelovanja, bilo ono teorijsko ili znanstveno u smislu privređivanja znanja ili pak praktičko u smislu djelovanja na temelju nekog znanja. U tom smislu Habermas piše da racionalnim ili iracionalnim možemo nazvati osobe ili djelovanja, a ne primjerice kauzalne prirodne fenomene. Međutim, ovdje se odmah otvara novi prostor ispitivanja, naime kako je samo znanje na temelju kojeg se djeluje opravdano i strukturirano. Habermas pritom razlikuje dva pristupa: realistički i fenomenološki.

Realistički pristup racionalnosti, u filozofskoj literaturi često deziniran i kao naivni realizam, pretpostavlja svijet kao cjelinu onoga što je neovisno o bilo kojem subjektu, sam subjekt je i sam neposredni dio objektiviteta; svijet jest zadana objektivna stvarnost. Eventualno racionalno djelovanje bi u takvom gledištu bilo svedeno na instinktivnu reakciju na taj svijet jer je "subjekt" dio istog kauzalnog reda kao i objektivni svijet: "Reakcije u ponašanju organizma pobuđenog unutrašnjim ili spoljašnjim stimulansima, promjene stanja samoregulirajućeg sistema inducirane okolinom mogu se, doduše, razumjeti kao kvaziradnje, naime tako da se putem njih izražava djelatna sposobnost nekog subjekta. Ali ovdje se o racionalnosti govori samo u prenesenom značenju (...)"¹⁰

Naspram realističkog, fenomenološki pristup "ne polazi naprosto od ontološke pretpostavke objektivnog svijeta, već je problematizira tako što pita pod kojima se za pripadnike komunikativne zajednice konstituira jedinstvo objektivnog svijeta. Svijet zadobije objektivnost tek time što za zajednicu subjekata sposobnih za govor i djelovanje važi kao jedan i isti svijet."¹¹ U fenomenološkom pristupu svijet nije neposredno realan, skup činjenica neovisnih od subjekta. Samo pitanje o zbilji svijeta postaje u određenoj mjeri dvosmisleno, a s njime i svako racionalno djelovanje u tom svijetu. Racionalnost u fenomenološki shvaćenoj objektivnosti pretpostavlja određeni odmak od nje same. Ako je

¹⁰ Habermas, J. Teorija komunikativnog delovanja. Akademska knjiga. Novi Sad. 2017. str 30.

¹¹ Ibid. 30.

svijet konstituiran intersubjektivno, konsenzualno unutar komunikativne zajednice, racionalnost mora pretpostavljati i kontinuiranu reevaluaciju tog svijeta, sam proces konsenzualne izgradnje svijeta mora podleći racionalnom ispitivanju, to je za Habermasa uostalom i zadaća komunikativnog djelovanja. Budući da svako imanentno poistovjećivanje s objektivnim svijetom, ma bio on i intersubjektivan zapada u zamku realističkog gledišta, u "zamku" neposrednosti, pitanje se racionalnosti nekog djelovanja pojavljuje kao transcendentno pitanje, kao pitanje o uvjetima pod kojima je neko određeno djelovanje moguće promatrati kao racionalno. Subjekt svoje djelovanje može shvaćati kao strogo i kalkulirano racionalno, dok je vanjskom promatraču njegovo ponašanje u potpunosti nerazumljivo, obrazac je to mnogih klišeja situacijske komedije. Stoga, prema Habermasu "racionalne izjave imaju karakter smislenih, u svom kontekstu razumljivih radnji, pomoću kojih se akter odnosi prema nečemu u objektivnom svijetu. Uvjeti regularnosti simboličkih ispoljavanja upućuju na pozadinsko znanje koje komunikativna zajednica intersubjektivno dijeli."¹²

Fenomenološki pristup ukazuje na potrebu za određenim znanjem i konsenzusom o onome što se smatra zbiljskim. Budući da zbilja u ovom slučaju nije shvaćena naivno realistički Habermas otvara prostor širem poimanju racionalnosti. Prema tome razumljivost radnji postaje nužni uvjet racionalnosti. Razumljivost naravno ovisi o kontekstu unutar kojeg neka radnja važi kao razumljiva.

Koncept racionalnosti tako ne obuhvaća samo individualno svrhovito djelovanje, nego i njegovu prilagodbu određenoj situaciji. Veza između cilja i sredstava za njegovim postizanjem posredovana je određenim kontekstom, historijskom okruženjem, nekom normativnošću; ona nije neposredna, gotovo i kauzalna, individualna reakcija. Odabir sredstava za naše ciljeve mora u obzir uzeti i poziciju drugog subjekta:

"[Ako] vrijednosne standarde upotrebljavaju tako samovoljno da više ne mogu računati na kulturno uhodano razumijevanje, onda se ponašaju idiosinkratički. Među takvim privativnim procjenjivanjima mogu biti neka koja imaju inovativni karakter. Ona se, razumije se, odlikuju autentičnim izrazom, npr. izražavanjem, to jest

¹² Ibid. 31.

estetskom formom jednog umjetničkog djela (...) Racionalno se ne ponaša onaj tko u svojim stavovima i procjenama ponaša tako privativno da se oni ne mogu objasniti i učiniti prihvatljivim pozivanjem na vrijednosne standarde.”¹³

Međutim, ako je neka uspješna radnja razumljiva, mada izvršena iz izrazito privatnih interesa, naziva se racionalnom. Zbog toga Habermas razlikuje dvije opsežne linije racionalnosti: kognitivno-instrumentalnu i komunikativnu. Kognitivno-instrumentalni pojam racionalnosti, shvaćen kao nekomunikativan, polazi od “uspješnog samopotvrđivanja koje je omogućeno informiranim raspolaganjem uslovima kontingentnog okruženja i inteligentnim prilagođavanjem njima.”¹⁴ S ovim modelom će se ovaj rad najviše i baviti, posebno s formalnim izrazom koji dobiva u ekonomskom mišljenju, kao i njegovom izgradnjom u procesu racionalizacije.

U komunikativnoj upotrebi pojam racionalnosti “nosi sa sobom konotacije koje u krajnjoj instanciji upućuju na centralno iskustvo besprinsudno ujedinjujuće za konsenzus zasnivajuće moći argumentativnog govora, u kome različiti učesnici prevladavaju svoja, najprije samo subjektivna shvaćanja i istovremeno se, zahvaljujući zajedništvu umno motiviranih uvjerenja, uvjeravaju u jedinstvo objektivnog svijeta i intersubjektivnost svoga životnog sklopa.”¹⁵ Ovaj kontrast pojavit će se na mnogim mjestima ovog istraživanja. S jedne strane se nalazi individua u neposrednom odnosu njoj izvanjskom, objektivno danom svijetu, a s druge intersubjektivna zajednica koja se spram fenomenološki shvaćenog svijeta nalazi u uzajamnom odnosu utjecaja i izgradnje. Posebno će ta dihotomija biti vidljiva kad će riječ biti o racionalizaciji i reifikaciji kao uvjetima izgradnje naivno objektivnog svijeta. Kako se može primijetiti, jedinstvo objektivnog svijeta za Habermasa nije dana i gotova činjenica, već proces intersubjektivnog djelovanja i pregovaranja; svakako ne nužno svjesnog i intencionalnog pregovaranja.

Nadalje, kako racionalnost nema za predmet samo ispravni, čisto teorijski odabir primjerenih sredstava, već uključuje i zbiljsku promjenu stanja u svijetu, ona uključuje neko

¹³ Ibid. 35.

¹⁴ Ibid. 27.

¹⁵ Ibid. 28.

djelovanje, praksu. Djelovanja pritom ne smiju biti shvaćeno mehanicistički, ona “se u izvjesnom smislu realiziraju preko tjelesnih pokreta, ali ipak samo tako da akter ove pokrete suizvršava kad slijedi tehničko ili društveno pravilo izvođenja radnje. Suizvršavanje znači da akter intendira izvođenje nekog plana djelovanja, ali ne i tjelesni pokret pomoću kojeg realizira svoje radnje. Tjelesni pokret je element neke radnje, ali nije radnja.”¹⁶ Primjerice, tjelesni pokreti po sebi izazivaju određenu fizičku promjenu u svijetu ali time ne konstituiraju djelovanje, nego u najboljem slučaju neposredni tjelesni refleksi. Djelovanje pretpostavlja određenu intenciju, cilj, želju za izražavanjem. Zbog toga djelovanja pretpostavljaju sferu značenja, bilo ekstrinzičnih ili intrinzičnih, i treba napomenuti da se svaka radnja vanjskom promatraču pojavljuje kao čin, neki element u semantičkom prostoru neovisnom od intencije subjekta.

Iz toga slijedi da je moguće unutar intersubjektivnog semantičkog prostora razlikovati vrste djelovanja, prema Habermasovoj klasifikaciji: teleološko (i strateško), normativno i dramaturško djelovanje. Iako je teleološka struktura djelovanja fundamentalna za sve vrste djelovanja, što je reći svako djelovanje ima određen razlog i cilj, mogućnost razlikovanja različitih tipova Habermas nalazi u načinu kako “uspostavljaju koordinacije ciljno usmjerenih djelovanja različitih sučesnika u interakciju.”¹⁷ Jezik kao medij komunikacije igra ključnu ulogu u uspostavljanju preoblikovanju privatnih teleoloških intencija koje pritom gube karakter isključivo strateškog djelovanja. Jezik ima posredničku reflektivnu ulogu koja preobražava inherentno individualno djelovanje.

Teleološki model “postavlja jezik kao jedan od više medija putem koga govornici orijentirani k vlastitom uspjehu međusobno djeluju kako bi partnera naveli na formiranje ili prihvaćanje mnijenja ili namjere koji su za njihov interes poželjni”, normativni model pak jezik razmatra kao “medij što predaje vrijednosti kulture i nosi konsenzus koji se sa svakim daljnjim aktom sporazumijevanja samo reproducira”, dok je za dramaturški model jezik “medij samoinsceniranja.”¹⁸

¹⁶ Ibid. 126.

¹⁷ Ibid. 130.

¹⁸ Ibid. 123.

Djelovanje je dakle dijelom simbolično odnošenje prema svijetu i za Habermasa usko povezano s jezikom, sa simboličnim poretkom. Pokreti tijela po sebi nisu djelovanja, već to postaju samo u kad su uključeni u jezičnu praksu, u sferu značenja.¹⁹ Habermas sa svoje strane zaključuje da “jedino komunikativni model djelovanja ima za pretpostavku jezik kao medij nereduciranog sporazumijevanja, pri čemu se govornik i slušalac, iz horizonta svog predinterpretiranog svijeta života, istovremeno odnose na nešto u objektivnom, društvenom i subjektivnom svijetu, da bi sporazumno došli do zajedničke definicije situacije.”²⁰ Komunikativni intersubjektivni odnos Habermasu predstavlja sintezu teorije i prakse. Komunikacija stvara okvire unutar kojih je moguće dovesti u vezu prirodu, društvo i subjekt. Predmet komunikacije nije samo opravdanost nekog pojedinog djelovanja, bilo s etičke strane ili čisto utilitarne, već i preispitivanje samih horizonata značenja unutar koje one imaju važiti kao takve. Pragmatičnost komunikativnog odnosa očituje se također u tome što ne razlikuje ili ih barem ne bi trebao razlikovati razine diskursa. Naime, nije moguće uspostaviti hijerarhiju odnosa prirode, društva i subjekta. Pokušaj bi redukcije društva i subjekta na prirodu u komunikativnom odnosu završio neuspjehom, “kolonizacijom” diskursa koja taj odnos razara. Svaki od spomenutih elemenata ima određenu autonomiju, ali se uzajamno povezuju u intersubjektivnoj konstituciji zbilje.

Kako je bilo rečeno, ovo kratko ocrtavanje Habermasove koncepcije racionalnosti poslužit će kao rukohvat u analizi klasičnih teorija. Pokazalo se da je s konceptom racionalnosti povezano nekoliko bliskih momenata koji daju sadržaj čisto formalnom odnosu cilj-sredstvo. Prvi moment ukazuje da je racionalnosti potrebno pridodati pojam znanja i privređivanja tog znanja, drugi da racionalnosti nije vječni formalni odnos cilj-sredstvo, već ovisi i o prilagodbi određenom kontekstu, dok se treći moment dotiče semantičkog konteksta u kojem se djelovanje ispoljava, nekog historijskog svijeta. Kroz takav teorijski okvir će se u narednih nekoliko stranica razmatrati klasične filozofsko-ekonomske teorije racionalnosti kako bi se otkrila širina tog pojma i njegove različite funkcije. Također ću pokušavati istaknuti kako se u svakom modelu mijenja spomenuti odnos priroda-društvo-subjekt.

¹⁹ Ibid. 125.

²⁰ Ibid. 123.

Ocrtavanje klasičnih teorija racionalnosti

Hume i korijeni instrumentalne racionalnosti

Autori koji su odabrani za prikaz klasičnih modela racionalnosti ne raspravljaju istančano o formalnim i logičkim uvjetima važenja racionalnosti, primjerice o ispravnim strategijama djelovanja u okvirima teorije igara ili pak teoriji izbora; uostalom takve rasprave prelaze okvire ovog rada. No njihovi radovi sadrže bitne generalne pretpostavke, bilo filozofske, antropološke, epistemološke, koje su implicitno prisutne u apstraktnom odnosu cilj-sredstvo. Radi se dakle, ili barem kako ću ih shvatiti, o teorijskim okvirima koji na kojima su posebni modeli građeni. Prvo ću se obratiti Davidu Humeu i njegovom *Traktatu o ljudskoj prirodi*. Hume je često polazno mjesto u raspravama o instrumentalnoj racionalnosti te mu se pripisuju zasluge za formulaciju instrumentalnog modela.²¹

Hume shvaća cjelokupno područje ljudske spoznajne i praktičke djelatnosti kroz prizmu koncepta ljudske prirode jer je "očevidno da sve nauke stoje u nekom odnosu, većem ili manjem, prema ljudskoj prirodi i da se, ma koliko izgledalo da se neke o dnjih udaljuju od nje, one, ipak vraćaju ovim ili onim putem, čak i matematika, prirodna filozofija i prirodna religija zavise u izvjesnoj mjeri od nauke o Čovjeku."²²

Istaknuta su u ovom citatu dva momenta, postojanje ljudske prirode i postojanje znanosti o toj prirodi. Ljudsku prirodu Hume shvaća kao skup pojavno regularnih i univerzalnih karakteristika ljudskog ponašanja, dok je znanost o ljudskoj prirodi svojevrsna preteča psihologije, istraživanje i notiranje općih ljudskih navika. Ljudska spoznaja i posebne znanosti u određenoj mjeri ovise o rezultatima takvih psiholoških istraživanja. O Humeu se stoga možda može raspravljati čak kao o prethodniku psihologizma, ali je za potrebe ovog rada važniji jedan drugi aspekt blizak takvom psihološkom shvaćanju ljudske spoznaje.²³ Humeov prikaz racionalnog djelovanja počiva na shvaćanju razuma kao "roba strasti". Strasti su pak pojmljene, apstraktno izraženo, kao neposredne modifikacije ljudske

²¹ Kolodny, Niko. "Instrumental Rationality". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2018.

²² Hume, D. *A Treatise of Human Nature*. OUP. Oxford. 2000. str. 4.

²³ Aschenbrenner, Karl. "Psychologism in Hume." *The Philosophical Quarterly*. vol. 11, no. 42. 1961, pp. 28–38. JSTOR

egzistencije u konjunktiji s određenim predmetima ili vjerovanjima o tim predmetima, One na temelju osjećaja užitka ili boli služe kao motivacijski impulsi, kao uzroci djelovanja. Pritom negira bilo kakvu lokomocijsku moć razuma, razum ne može potaknuti neko djevanje ili utjecati na htijenje ili volju pa slijedno tome niti ne može spriječiti htijenje ili utjecati na strasti ili osjećaje.²⁴

Kako bi pokrenuo neko djelovanje razum bi trebao moći producirati ekvivalentu strast ili impuls za tim djelovanjem. Tako nešto je izvan moći razuma jer Hume shvaća strasti kao originalne neposredne modifikacije ljudske egzistencije. Stoga, budući da su razum i strasti dva različita, odvojena atributa ljudske prirode od kojih samo potonji ima moć motivacije, Hume ističe da nije moguće govoriti o suprostavljanju razuma i strasti. U protivnom bi slučaju razum trebao moći proizvesti strasti suprotstavljene postojećima, što ne može jer su strasti sadržane u sebi. Razum je “moć” otkrivanja istine ili neistine, korespondencije ideja i stvarnosti, štoviše, nije niti u cijelosti određeno što Hume točno smatra razumom, otvoreno je pitanje ima li razum kakvu djelatnu ulogu ili ga treba shvatiti kao set propozicija. Ako se razum pojmi kao totalitet vjerovanja o svijetu, istinitih ili neistinitih sudova, onda se čini da nije moguće o njemu govoriti kao sposobnosti uma ili pak o “mentalnim procesima”. To bi pretpostavljalo minimalnu motivacijsku snagu samog razuma.²⁵

Motivacijska snaga leži u moći strasti da neposredno proizvedu, na temelju očekivanog užitka ili boli, averziji ili afekciji, neko djelovanje. Hume, dakle, pokazuje da individua neposredno preferira određeno djelovanje, dok razum predstavlja skup više ili manje opravdanih vjerovanja. Takva vjerovanja konstituiraju kontekst unutar kojeg strasti uzrokuju djelovanja. Ona po sebi nisu racionalna ni iracionalna osim:

“osim ako se zasniva na lažnoj pretpostavci ili kad odabere sredstva nedovoljna za osmišljeni cilj, nemoguće je da se razum i strast ikada mogu suprotstaviti jedni drugima ili osporavati vladavinu volje i djelovanja. Onog trenutka kada opazimo neistinu bilo kakve pretpostavke ili nedovoljnost bilo kojeg sredstva, naše strasti podilaze razumu bez ikakvog protivljenja. Mogu poželjeti bilo koje voće za užitak; ali

²⁴ Hume, D. *A Treatise of Human Nature*. OUP. Oxford. 2000. str. 266.

²⁵ Stroud, B. *Hume*. Routledge. London. 2003. str. 160.

kad god me uvjerite u moju pogrešku, moja čežnja prestaje. Možda želim obaviti određene radnje kao sredstvo za postizanje željenog dobra; ali kako je moja volja za tim postupcima samo sekundarna i zasnovana na pretpostavci, da su oni uzroci željenog učinka; čim otkrijem neistinu te pretpostavke, ti postupci mi postaju nevažni.”²⁶

Ovisno jesu li proizvedene lažnim ili istinitim vjerovanjima, strasti gube ili zadržavaju svoju motivacijsku moć. Opravdanost i važenje nekog vjerovanja, njegova operativnost u strastima, je utemeljena na percepciji i navici. Razdioba vanjsko-unutarnje, prema kojoj individua ima privilegirano znanje ili barem pristup svojem intrinzičnom psihološkom stanju i karakteru za razliku od znanja o vanjskom objektivnom svijetu do kojeg dolazi pomoću osjetila, za Humea nema opravdano važenje; suđenje o “postupcima ljudi mora se ponašati prema istim maksimama, kao kad se radi o vanjskim objektima. Kad se bilo koja pojava neprestano i neprekidno povezuju, oni stječu takav spoj u mašti da se s jedne na drugu prelazi bez ikakve sumnje ili oklijevanja.”²⁷

Konjunkcija subjektivnih psihičkih fenomena ekvivalentna je konjunkciji vanjskih. Bliska povezanost određenih fenomena reproducirana u navici i uobrazilji jest najviši stupanj izvjesnosti moguć u promatranju uzročnih veza u vanjskim stvarima i u zaključivanju u unutarnjim. Konstantna asocijacija fenomena omogućuje njihovo neposredno povezivanje, umjesto, primjerice, posrednog procesa zaključivanja. Posredovanje je potrebno kad fenomeni odskaču od izgrađene navike, tada treba pokazati ili nedostatnost navike, ili neki drugi uzrok. Određeni fenomeni se uvijek nalaze u jasnoj povezanosti, dok nejasnoće proizlaze iz pomućene percepcije razloga.²⁸

Jednako kao što činjenica da teške stvari padaju predstavlja predmet “vanjskog” znanja, tako i osjećaj straha uzrokuje bijeg ili borbu. Razum je ovdje tek određen skup sudova o doživljenom, primjerice o nekom šumu koji budi osjećaj straha, razum je također znanje najboljeg puta za bijeg od tog šuma. Poriv za samoodržavanjem, maksimizacijom užitka i

²⁶ Hume, D. *A Treatise of Human Nature*. OUP. Oxford. 2000. str. 267.

²⁷ Ibid. 259.

²⁸ Ibid. 259.

minimiziranjem boli neposredne karakterne osobine čovjeka koje utemeljuju nastanak strasti u određenim interakcijama i konjunkciji s objektima. Budući da je razum shvaćen kao skup psihološko-fenomenoloških vjerovanja i viđenja svijeta, kao subjektivna ili partikularna interpretacija objektivnog svijeta, on time također predstavlja horizont mogućih ispoljavanja strasti. David Owen u monografiji *Humeov razum* zaključuje da “[Humeovo] ispitivanje pitanja o funkcioniranju razuma u formiranju vjerovanja, u stvari negira da je razum sposobnost koja samostalno funkcionira. Umjesto toga, on objašnjava rasuđivanje i formiranje vjerovanja u smislu uzročnih principa mašte.”²⁹ Humeov razum je takoreći reproduktivna uobrazilja, subjektivno zrcalo vanjskog objektivnog svijeta i njegovih “navika” koja sačinjava totalitet prostora djelovanja motiviranih strastima.

Ovakvo Humeovo shvaćanje ljudske prirode i racionalnosti će poslužiti kao temelj iz kojeg će teoretičari neoklasičnog i ekonomskog modela racionalnosti moći apstrahirati formalna pravila racionalnog djelovanja. Međutim, kako i sam Hume napominje, doduše ističe kao prednost, takvi modeli počivaju na određenom i unaprijed zadanom shvaćanju ljudske prirode i spoznaje. Humeov skeptični subjekt jest promatrački subjekt, koji nema djelotvoran odnos prema objektu.³⁰ Posebno tome svjedoči Humeov odabir neposredne percepcije kako polazišne točke izvođenja u *Traktatu*. Takvom subjektu je svijet jednostavno zadan kao skup doživljaja i sudova o zbilji što će za posljedicu imati inherentno individualistički model racionalnog djelovanja. Nadalje, čini se da je racionalnost svedena na instinktivnu reakciju. Zapravo se teško oteti dojmu da je svako djelovanje Humeovog subjekta inherentno “racionalno” jer pojedinac nema izbora osim ispoljavanja strasti u horizontu razuma. Percepcije volje i osobnog identiteta prema Humeovim epistemološkim načelima nije moguće shvatiti izvan kauzalnog modela. Niti, kako gore spomenuto, subjekt može pretendirati na privilegirano znanje o unutarnjim, psihičkim fenomenima poput doživljaja volje, ona je tek predmet percipirane navike u kauzalnom univerzumu.

Zbog toga Humeov model racionalnog djelovanja shvaćam čisto naturalistički, društveno-normativni razlozi za djelovanjem javljaju se unutar istog horizonta kao i prirodni nagoni, ništa više ili manje vrijedni te ih je od potonjih nemoguće razlikovati. Subjekt je sa

²⁹ Owen, D. *Hume's Reason*. OUP. Oxford. 2002. str. 63.

³⁰ Morris, W. E. i Brown, C. R. “David Hume”. *Stanford Encyclopaedia of Philosophy*. 2019.

svoje strane samo pasivni promatrač, hipotetska formalna točka definirana navikom kauzalnih veza, jedna posebna ideja koja počiva na manjkavoj percepciji Jastva kroz vrijeme. Čisto konceptualno, ako znamo što subjekt osjeća možemo pretpostaviti što vjeruje, dakle pogoditi sadržaj humeovskog razuma, ali isto ne vrijedi za suprotno.³¹ Humeov model je stoga bihevioristički deskriptivan, reduciran na fizikalistički fenomen, a racionalnost je svedena na sadržaj kauzalnog prirodnog događanja i pritom izgrađenu naviku ponašanja. Međutim, kako primjećuje francuska filozofkinja Catherine Malabou, “navika je smrt čovjeka kao i uvjet njegova života.”³² Navika, u individualnom i intersubjektivnom smislu, će se pokazati kao bitna materijalna pretpostavka racionalnosti.

Humeovo istraživanje pokazuje, barem u ovoj interpretaciji, kako je racionalnost, ili barem djelovanje, moguće konceptualizirati bez subjekta djelovanja. Štoviše mislim da je opravdano reći, ne ulazeći previše u egzegezu Humeovog koncepta subjektivnosti, da dihotomija subjekta i objekta, kako su oni razlikovani u filozofskoj tradiciji, za Humea ne predstavlja zbiljski problem. Uostalom, to je omogućilo da filozof poput Kanta pojavi kao odgovor na Humeov skepticizam. Humeova znanost o ljudskoj prirodi nema mjesta za takvo razlikovanje, i subjekt i objekt su dio kauzalnog lanca istog reda, lanca, koji nije podložan sintetičkom jedinstvu. Zbog toga o racionalnim radnjama, kako je to kazao Habermas, možemo govoriti samo u prenesenom smislu, one su samo “kvaziradnje”. Subjekt ne zadire intencionalno u objektivni svijet, već je i sam njegov dio. On se jednostavno ponaša “kao da” to čini, što će se kasnije pokazati važnim u razlikovanju instrumentalnog djelovanja i racionalnosti.

Upravo neposredna aficiranost strastima, kao i ugodnom i neugodom, prema određenim teoretičarima predstavlja prepreku racionalnom djelovanju. Max Weber ističe u *Protestantskoj radnoj etici i dugu kapitalizma* kako je “nagonsko životno uživanje koje odvodi kako od rada u pozivu tako i od pobožnosti, bilo, kao takvo, neprijatelj racionalne askeze, bilo da se prikazivalo kao zabava za gospodu ili kao zalaženje običnog čovjeka u plesnu dvoranu ili krčmu.”³³ Weber u prvom redu misli na poznatu tezu o historijskom

³¹ Davidson, D. *Problems of Rationality*. 2003. str. 26.

³² Malabou, C. *The Future of Hegel*. Routledge. London. 2005. str 76.

³³ Weber, Max. *Protestantska etika i duh kapitalizma*. Mediterran Publishing. Novi Sad. 2011. str. 111.

procesu racionalizacije potpomognutom utjecajem protestantske radne etike, no oblik askeze od neposrednog utjecaja strasti predstavlja važan moment prelaska na ekonomski model racionalnosti. Jednom kad strasti postanu predmet svjesne refleksije, njihovi uvjeti zadovoljenja nisu neposredni. Strasti se "askezom" preobražavaju u preference individualnog karaktera.

Ekonomski model racionalnosti

Daniel M. Hausman i Michael S. McPherson, čiji ću rad *Economic Analysis, Moral Philosophy, and Public Policy* iskoristiti kao glavnu referentnu točku za ekonomski model, ističu da ekonomski modeli racionalnosti proizlaze iz koncepcija folk psihologije, skupa objašnjenja ljudskih ponašanja preuzetih iz svakodnevnog shvaćanja subjektivnih psiholoških motivacija kao određujućih faktora racionalnog izbora. No, ekonomski model nije u prvom redu deskriptivan, iako postoje teoretičari koji zauzimaju i tu poziciju. Racionalna jedinka treba slijediti normativni zahtjev za maksimizacijom svoje partikularne pozicije, shvaćene kao skupa vjerovanja o vlastitom subjektivnom stanju i vanjskom svijetu:

“Oni bi se trebali, uobičajeno, ponašati racionalno. Ali zašto? I zašto im savjetujemo da se trebaju ponašati racionalno? Vjerojatno zato što bi nam se čini da za njih postoji neki dobitak ako to čine: u nekom smislu im je bolje da se ponašaju racionalno, nego da se ne ponašaju racionalno. Ovakva argumentacija odmah nas uvodi u priču o optimizaciji koju vole ekonomisti.”³⁴

Ekonomski model velikim dijelom koristi uvide iz gore prikazane humeovske tradicije. U određenom pogledu i Humeova struktura ljudske prirode počiva na bliskim zdravorazumskim uvidima folk psihologije³⁵, no ekonomski model sadrži preskriptivni zahtjev, jedinke se trebaju ponašati na određen način kako bi ih se nazvalo racionalnima, dok je kod Hume racionalno djelovanje neposredno, intuitivno i instinktivno. Nadalje, kako bi se strože definiralo područje racionalnosti, koncepti strasti, motivacijskih sila i u određenoj mjeri subjektivnog karaktera zamijenjeni su konceptom preferencija.

Središnji moment razlike ekonomskog i Humeovog modela racionalnog djelovanja jest u zahtjevu za maksimizacijom vlastite pozicije, djelovanja s najvećim mogućim zadovoljenjem individualnih preferenci, optimizacijom. Osnovno pravilo racionalnosti moguće je formulirati ovako:

³⁴ Hey, John. “Rationality is as rationality does” *The Economics of Rationality*. Routledge. 1993. str. 6.

³⁵ Grigoriev, S. “Hume and Historicity of Human Nature.” *Journal of the Philosophy of History*. Web. 2015.

“Subjekti su racionalni ako i samo ako njihove preferencije mogu biti predstavljene hijerarhijskim funkcijama korisnosti i ako njihov izbor maksimizira korisnost. Namjerno smo izbjegavali reći da djeluju "kako bi maksimizirali korisnost", jer u suvremenoj ekonomskoj teoriji korisnost je samo pokazatelj. Maksimiziranje korisnosti je samo činjenje onoga što netko najviše voli raditi.”³⁶

Neoklasični modeli objašnjavaju racionalnost pretpostavljanjem svjesnog aktera, individue, *homo oeconomicusa* s zadanom i ordinalno uređenom listom preferenci koja se pojavljuje u normativnoj ulozi. Očekuje se da takva individua, zavisno od materijalnog konteksta, uvijek treba postupati racionalno s obzirom na svoju listu preferenci, tj. da s obzirom na takvu listu i širi kontekst maksimizira vlastitu poziciju. Slijedi da je neki Q racionalan ako su njegove preference racionalne i ako uvijek izabire ono što najviše preferira.³⁷ Dakle, racionalnost je formalno svojstvo svjesne individue iscrpljeno u usklađivanju vlastitih preferenci. Kao i što je bio slučaj kod Humea, ne postoji mjera prema kojoj bi se prosuđivale zadane same preference. Herbert Simon u *Reason and Human Affairs* isključivo podcrtava: "Razum je u potpunosti instrumentalan. Ne može nam reći kuda treba ići; u najboljem slučaju može nam reći kako do tamo. On je plaćenik koji se može uposliti u službi bilo kojih ciljeva, bilo dobrih ili loših.”³⁸

Međutim, u kontrastu spram Humea, preference nisu uređene neposredno, one nisu strasti. Istaknuto je da je subjekt ekonomskog modela “asketski” subjekt. To u prvoj liniji znači da njegove preference ne mogu biti pomućene strasti. Humeove strasti su subjektivne aficiranosti koje se neposredno mijenjaju ovisno o prostoru i vremenu, dok su preference ipak predmet refleksije, osviještene strasti. Time si privređuju određen stupanj konstantnosti. Potrebno je uvesti dva dodatna formalna ograničenja na liste preferencija, one trebaju biti potpune i tranzitivne, gdje: “Potpunost podrazumijeva da svaka alternativa ide u neki red, a tranzitivnost osigurava da alternative pređu u samo jedan red. S obzirom na

³⁶Hausman, Daniel. *Economic Analysis, Moral Philosophy, and Public Policy*. Cambridge University Press. 2017. str. 49.

³⁷ Hausman, Daniel. *Economic Analysis, Moral Philosophy, and Public Policy*. Cambridge University Press. 2017. str. 46.

³⁸ Simon, H. *Reason and Human Affairs*. Stanford University Press. Stanford. 1983. str. 6.

takav popis, možete dodijeliti brojeve opcijama tako da željene opcije dobiju veće brojeve, a indiferentne mogućnosti dobivaju isti broj.”³⁹

Potpunost podrazumijeva da individua ima reprezentirane preference i njihove alternative u ordinalnom redu, tj. nepomućenu svijest o tome što točno preferira u određenoj situaciji. Uvijek preferira neki x spram nekog y, ili neki y spram x, ili je indiferentan, tj. preferira x i y u istoj mjeri. Tranzitivnost osigurava da individua bira točno jednu stvar, s obzirom na listu, na način da nije moguće preferiti x spram y, y spram z i z spram x. Jednostavno rečeno, *homo oeconomicus* ima konzistentnu i potpunu listu preferenci u skladu s kojom oblikuje djelovanje.

Ovime je pokušao kratak pregled klasičnog ekonomskog modela racionalnosti. Neovisno o tome treba li navedene pretpostavke shvatiti preskriptivno-normativno ili kao pozitivni opis racionalnog ljudskog ponašanja, model se pokazuje kao nedostatan u više aspekata, iako zbog široke primjenjivosti nije korišten samo u ekonomskim razmatranjima već:

“Teoriju korisnosti koriste psiholozi, statističari, filozofi i sociolozi, kao i ekonomisti. Smatratu da su izbori racionalni ako su određeni preferencijama i da su preferencije racionalne ako su potpune i tranzitivne, ne zahtijeva mnogo. Čini se da je lako birati racionalno i imati racionalne sklonosti.”⁴⁰

Ekonomski model je u jednu ruku striktno preskriptivan i ne uzima u obzir, a niti nužno ne treba uzeti, zbiljsko djelovanje i ponašanje, dok u drugu pretendira na objašnjavanje zbiljskih djelovanja iz vlastitih pretpostavki kako bi proširio korpus ekonomskog znanja. Prema tome u normativnom ekonomskom modelu racionalnost je “jednostavno dobro definirana objektivna funkcija. Kako se ne može dokazati da je jedna dobro definirana objektivna funkcija bolja ili lošija od bilo koje druge, onda slijedi da se jedan niz (dosljednih) aksioma za racionalno ponašanje ne može smatrati bilo više ili manje racionalnim od bilo kojeg drugog skupa (konzistentnog) aksioma za racionalno ponašanje.” Objektivna funkcija

³⁹ Hausman, Daniel. *Economic Analysis, Moral Philosophy, and Public Policy*. Cambridge University Press. 2017. str. 48.

⁴⁰ Ibid. 50.

jest zapravo set konzistentnih pravila djelovanja koja definiraju određen model racionalnosti, različitim funkcijama bi odgovarale različite koncepcije racionalnosti. Indiferentno je pritom koji model odaberemo, jedino je važna njegova normativna pretenzija na važenje. Međutim, racionalnost u ekonomiji igra i daljnju ulogu teorijskog i konceptualnog okvira, "jer ako ekonomist ima nekakvu ideju o ciljevima pojedinca čije ponašanje pokušava opisati (i stoga predvidjeti), to bi moglo biti korisno u potrazi za „najboljim“ skupom aksioma („najbolje“ hipoteze)."⁴¹ Tako se ekonomski model nalazi u začaranom krugu gdje propisuje pravila racionalnog odabira čime usidrava i omogućuje sam objekt ekonomskog istraživanja. Teorija oblikuje zbilju koja povratno unapređuje i modificira teoriju. U tom postupku je svejedno kako je model racionalnosti određen, nužno je samo da ima objektivnu funkciju i preskriptivno važenje. Kako ću pokušati pokazati u poglavlju "Racionalnost i reifikacija", preskriptivna pretenzija na važenje ekonomskog modela ne prati "logiku autoritarnog imperativa", već je upisana u samu praksu intersubjektivnosti, kako se ova pojavljuje u tržišnoj ekonomiji.

⁴¹ Hey, John. "Rationality is as rationality does" *The Economics of Rationality*. Routledge. 1993. str. 13.

Aristotel i fronesis

Ekonomski model racionalnosti uz Humeov opis razloga djelovanja u okvirima ovog rada predstavljaju sažetu sliku jezgru onoga što se u literaturi misli pod instrumentalnom racionalnošću. Iako ima elemenata koji bi Aristotela smjestili u tu skupinu, njegova moralna epistemologija u području praktičke racionalnosti ne razmatra samo sredstva, već vrednuje i ciljeve.⁴² Stoga ću preko Aristotelovog modela u raspravu pokušati uvesti koncept prakse. Dosadašnji primjeri su bili čisto kauzalistički, u slučaju Humea, ili pak kauzalistički uz normativnu nadgradnju, u slučaju ekonomskog modela. Uvid u Aristotelovo shvaćanje će otvoriti prostor istraživanju uloge “zbiljskog” djelovanja u konstituciji racionalnosti.

Aristotel u šestoj knjizi *Nikomahove etike* razlučuje dijelove i funkcije razuma, jedan dio naziva “znanstveni, a drugi rasudbeni. Naime, promišljati i rasuđivati je isto, ali nitko ne promišlja o onim stvarima koje ne mogu biti drugačije. Stoga je rasudben jedan dio onog dijela koji je razuman.”⁴³ Vidljiva je Aristotelova pretpostavka kvalitativnog razlikovanja područja ljudske djelatnosti na teorijsku i praktičku. Teorija podrazumijeva kontemplaciju i promatranje stvari koje su “po nužnosti”, na prirodu i prvu filozofiju, dok se rasudbeni odnosi na sferu potencijalnih, mogućih djelovanja. Rasuđivanje je pak shvaćeno kao promišljanje nekog htijenja, kao razumsko odobravanje ili odbacivanje neke strasti prema određenom normativnom standardu, u Aristotelovu slučaju prema kreposti. Analogno svojstvima sudova poput afirmacije i negacije u teorijskom mišljenju, u žudnji se razaznaju:

“nastojanje i izbjegavanje. I budući da je ćudoredna krepost izborna stanje, a izbor je promišljena žudnja, zbog toga razum treba biti istinit, a žudnja ispravna, kako bi izbor valjao, i drugo mora nastojati oko onoga što prvi izriče. To mišljenje i ta istina su djelatni; u onome mišljenju koje je naprosto promatralačko, a ne činidbeno ni tvorbeno, dobro i loše su ono što je istinito i ono što je lažno (to, naime, i jest posao svakog mišljenja), dok u dijelu što je djelatna i misaon, dobro je u istini što se slaže s

⁴² Miller, F. “Aristotle on Rationality in Action”. u: *The Review of Metaphysics* (Vol. 37). str. 499.

⁴³ Aristotel. *Nikomahova etika*. SNL. Zagreb. 1982. str. 118.

ispravnom žudnjom. Dakle, počelo djelatnosti je izbor - odakle njegov tvorni, ali ne i svršni uzrok - a izbora je žudnja i razum, ali radi nečega”⁴⁴

Dakle, znanost je prema Aristotelu promatračka djelatnost, moć dokazivanja, razmatranje o postojećim stvarima koje su po nužnosti, ona se dotiče općih principa, razboritost je, s druge strane “istinski činidbena sposobnost prema razumu, a što se tiče stvari koje su čovjeku dobre ili loše.”⁴⁵ Aristotel ističe da izbor nije svršni uzrok djelovanja, izbor nije radi izbora, ne radi se o formalnom počelu koje je indiferentno spram sadržaja kao u prethodnim modelima. Vrijednost izbora očituje se zajedno s njegovim sadržajem. Refleksivna moć razuma utječe na žudnju, koja je za okvire ovog rada svojevrsan ekvivalent Humeovom konceptu strasti. Svjesna evaluacija žudnje, strasti ili preferencije postaje nužan uvjet mogućnosti izbora, ili barem izbora kao pojave. Za razliku od *homo oeconomicus* koji je svojih žudnji samo svjestan, kod Aristotela se one mjera prema određenom standardu, prema njemu kreposti. Prostor razmatranja i vrednovanja praktičkog promišljanja su pojedinačnosti, koje u opreci s općenitostima nisu nužne već u određenoj mjeri kontingentne:

“Dočim razboritost se bavi onim stvarima koje su ljudske i o kojima se može promišljati; i kažemo kako je posao razborita čovjeka prije svega da dobro promišlja, a nitko ne promišlja o stvarima koje ne mogu biti drugačije, ili o onima što nemaju neku svrhu, a ona je činidbeno dobro. Onaj tko uopće dobro promišlja taj je čovjek što je prema razboru vješt pogoditi ono što je po čovjeka najbolje od stvari koje se mogu učiniti. Uz to, razboritost ne istražuje samo sveopće stvari nego se treba baviti i onima pojedinim, jer činidba se i tiče pojedinosti.”⁴⁶

Razboritost ili *fronesis* stoga ne bi trebalo jednostavno shvatiti kao instrumentalni um, kao moć postizanja zadanih svrha ili “roba strasti”, već “krepost tvori ispravan izbor, ali onim stvarima koje po naravi radi izbora valja učiniti ne bavi se krepost, nego jedna druga sposobnost. (...) Postoji sposobnost koja se zove domišljatost; to je ona koja omogućuje da

⁴⁴ Ibid. 118.

⁴⁵ Ibid. 121.

⁴⁶ Ibid. 124.

se učine stvari što vode postavljenom cilju te da se on pogodi. Ako je cilj čudoredno lijep, ona je pohvalna; ako je cilj nevaljao, ona je tek lukavost.”⁴⁷

Razboritost nije iscrpljena u pukoj spretnosti postizanja nekog cilja, štoviše ona igra važnu ulogu u konstituciji kreposnih ciljeva. Krepost ili kreposni karakter nije samo neposredno dan kao prirodna sklonost. On se izrađuje u razboritom promišljanju pojedinačnih djelovanja. Istovremeno se čini da, za Aristotela, važi i povratno utjecanje u razboritosti razvijenog kreposnog karaktera na samo razborito promišljanje. Vidljivo je stoga da razboritost i praktička djelatnost za Aristotela nisu odvojivi od razmatranja ciljeva djelovanja, tj. kreposti. Aristotel razlikuje “fronesis od puke inteligencije (deinoti) - učinkovitost u instrumentalnom mišljenju, on daje fronsisu ogromni etički značaj: bez njega ne bi mogao imati nijednu karakternu vrlinu, a s njim ih ima sve (NE vi 13). Obje ove tvrdnje impliciraju da je izvrsno praktično zaključivanje nešto više od samo pronalaženja načina na koji se može dogoditi ono što netko želi.”⁴⁸

Nadalje, Aristotel razlikuje tri vrste razboritosti s obzirom na njezin predmet: gospodarstvo, zakonodavstvo i državništvo. Time je naznačeno da cjelokupno područje mogućeg djelovanja, izvan teorijske kontemplacije, shvaća kao izgrađeno u samom praktičkom djelovanju, gdje su ciljevi postavljeni prema razboritosti te sami povratno utječu na razboritost. Kako namjera ovog rada nije istraživanje Aristotelove etike, već se zadovoljavam uvidom u njegovu analizu djelatnosti, potrebno je istaknuti da shvaćanje kreposti ne promatram iz etičke perspektive. Smatram da je u tom konceptu moguće iščitati utjecaj društveno-historijskog konteksta unutar kojeg se razborito djelovanje odvija te kojeg ono povratno izgrađuje. Posebno na to upućuje Aristotelovo vjerovanje da je kreposni karakter moguće izgraditi ili vježbati, primjerice promatranjem drugih kreposnih karaktera iz vlastite okoline. Krepost u takvom slučaju gubi uži Aristotelov smisao i postaje mnogo bliže pojmu vrijednosti. Takvo čitanje u Aristotelu otvara prijedor između formalno-instrumentalnog shvaćanja racionalnosti, obične dosjetljivosti ili lukavosti, i utjecaja historijskog konteksta na formiranje racionalnosti. Ta shvaćanja ću dalje produbiti kroz Searlovo pozadinsko znanje i shvaćanje jaza. Važnost Aristotela vidim u njegovom

⁴⁷ Ibid. 132.

⁴⁸ Miller, F. “Aristotle on Rationality in Action”. u: The Review of Metaphysics (Vol. 37). str. ???

izrazito neformalnom shvaćanju racionalnosti koja otvara pitanje o procesu njezine formalizacije.

Rezultati dosadašnjeg prikaza

U prethodnom razmatranju koncepcija racionalnosti Aristotela, Humea i ekonomskih modela vidljiva je širina područja ovog istraživanja, ali i njegova ograničenost. Aristotelov *fronesis* ukazao je na povezanost racionalnosti i djelovanja. Umna vrlina razboritosti pretpostavlja ispravno djelovanje. Važno je istaknuti da Aristotel racionalno djelovanje sagledava u puno širem značenju od potonjih. *Fronesis* ne počiva samo na pojedinačnim preferencijama i strastima, nego u obzir uzima i širi kontekst materijalne i društvene zbilje. Maksimizacija individualne pozicije nije glavni motiv razboritog djelovanja, već je to krepost. Ne ulazeći u etičke aspekte Aristotelove teorije kreposti, potrebno je samo istaknuti da je takvim temeljenjem racionalnosti na kreposnom djelovanju otvoreno cjelokupno područje ljudskog djelovanja, gospodarstvo, društvo, politika itd. Svako od tih područja ima različite koncepcije optimalnih djelovanja, dobro djelovanje u politici ne mora biti dobro djelovanje u ekonomiji, i svaka situacija zahtijeva konkretno promišljanje djelovanja, ali i ciljeva, a ne neposrednu reakciju na temelju danih pretpostavki. Aristotel takvo djelovanje naziva lukavstvom, dakle, instrumentalnom racionalnošću. Ovdje nije riječ o Aristotelovoj osobitosti, razlučivanje lukavstva i "supstancijalnog" racionalnog djelovanja predstavlja središnji element kritičke teorije frankfurtske škole; posebno kako je izražena u Horkheimerovom *Pomračenju uma*. "[Subjektivni um] je u biti zaokupljen sredstvima i ciljevima, prikladnošću procedura u svrhe koje su više ili manje uzete za gotovo i vjerojatno razumljive po sebi. Pridaje malo važnosti pitanju da li su svrhe kao takve umne."⁴⁹ Umnost svrha ili objektivan um u ovom okviru implicira odnos prema istini ili barem nekom minimalnom sadržaju, određenoj objektivnosti koja izbjegava relativizam subjektivnog uma. Upravo tako su shvaćene Aristotelove vrline.

Nasuprot Aristotelu, kod Humea je djelovanje svedeno na neposrednu reakciju strasti naspram skupa subjektivnih vjerovanja. Prema čitanju koje je gore pokušano, nije niti moguće okarakterizirati Humeov model konceptom subjektivnog uma. Isto tako, ekonomski model, implicitno, pretpostavlja određenu razinu automatskog djelovanja, tj. bolje reći reagiranja, na temelju preferencija. Razlika između tih shvaćanja sastoji se u tome što su

⁴⁹ Horkheimer, M. *Pomračenje uma*. Logos. Sarajevo. 1989. str. 13.

Humeove strasti operativni elementi djelovanja koji se neposredno ispoljavaju na temelju skupa propozicija, tj. razuma, dok ekonomski model neko djelovanje smatra racionalnim ako je sukladno s jasno definiranom listom preferenci. Ekonomski model neposrednim reakcijama pretpostavlja dodatni normativni element liste preferencija.

Nadalje, budući da su djelovanja neposredna i nepromišljena onemogućena je bilo kakva mogućnost vrednovanja preferenci, tj. onemogućena je usporedba njihovih sadržaja neovisno od ordinalne pozicije na listi. Sadržaj i "izvor" određene preference nije važan, shvaćene su kao neposredno dane, originarno prisutne u akteru. Štoviše, kako je već Kant pokazao u *Kritici praktičkog uma*, u instrumentalnoj koncepciji racionalnosti nije uopće moguće locirati temelj na kojem bi se bazirala bilo kakva deliberacija o sadržaju preferenci ili, kantovskom terminologijom rečeno, objektima patološki aficiranog praktičkog uma:

“Čovjek se mora čuditi kako inače oštromni ljudi mogu nalaziti neku razliku između niže i više moći željenja u tome da li predodžbe koje su skopčane s osjećajem ugone imaju svoje podrijetlo u osjetilima ili razumu. Kad se naime pita za odredbene razloge želje i kad se stavljaju u prijatnost koja se od nečega očekuje, onda nikako ne stoji do toga odakle dolazi predodžba toga predmeta koji ugađa, nego samo do toga koliko ona predodžba ugađa. Ako neka predodžba, makar ona sijelo i podrijetlo imala u razumu, može odrediti volju samo na taj način što pretpostavlja osjećaj neke ugone u subjektu, onda to što je ona odredbeni razlog volje posve zavisi od kakvoće unutrašnjeg osjetila, kako bi se ono naime na taj način moglo aficirati prijatnošću.”⁵⁰

Djelovanja aficirana ili motivirana osjećajima ugone i neugode Kant naziva patološkim te kao takva ne konstituiraju djelovanje u pozitivnom smislu tog pojma, već su svedena na pasivnu instrumentalnost, na spretnost hipotetičkog imperativa, i kao takva odgovaraju konceptu preferencije u klasičnom modelu racionalnosti. Kant tvrdi da takvo djelovanje ne možemo nazvati autonomnim, a time ni djelovanjem u punom smislu pojma, shvaćenog kao vlastitog slobodnog djelovanja.

⁵⁰ Kant, Immanuel. *Kritika Praktičkog Uma*. Zagreb. Naprijed. 1990. str. 54.

Pokušao sam stoga iskristalizirati momente koji se pojavljuju kao bitno problematični, a nastavku rada ću pokušati dekonstruirati instrumentalni model racionalnosti slijedeći istaknute problematične momente. Kao najvažniji su se pokazali nedostatak deskriptivne moći modela racionalnosti u konkretnom djelovanju, automatizam koji Humeov i ekonomski model pretpostavljaju te inzistiranje na racionalnosti kao sposobnosti robinzonske individue u kojoj se moć racionalnog djelovanja javlja kao inherentno svojstvo ili pak kao automatski proces.

Letimice je spomenuta i ideološka uloga ekonomskog modela. Racionalnost je s jedne strane tretirana kao ahistorijska istina, rezultat logičke analize i vjeran odraz zbiljskog djelovanja, dok je s druge strane istaknuta akcidentalnost pri odabiru njenih aksioma. Autor kojeg sam pritom citirao, John Hey, u svom tekstu tu dihotomiju ističe kao snagu ekonomske racionalnosti. No, spomenuti "cinizam" nije samo snaga ekonomskog modela, nego i uvjet mogućnost bitno ideološke dimenzije racionalnosti; uvjet mogućnosti da se racionalizacija pojavi kao historijski proces stvaranja jasno definiranog objektivnog svijeta. Racionalitet nije neposredan transhistorijski princip ljudskog mišljenja. Racionalnost se ovdje suočava i sudara s granicom vlastite nemogućnosti, s iracionalnošću. Pojavljuje se kao pojedinačan historijski sustav koji se razračunava s iracionalnom okolinom, koja nije kvantificiran objektivni svijet, koja mu se javlja kao podređena ili nadređena. "On je naime sredstvo za postizanje neke ne-racionalne svrhe."⁵¹

Potrebno je stoga s jedne strane pokazati da racionalnost nije automatski proces, da nije riječ o sposobnosti individualnog uma, niti da nije riječ o skupu vječnih apriornih aksioma, dok s druge strane treba prikazati kako racionalizacija omogućuje pojavu objektivnog svijeta koji predstavlja pozadinu racionalnog djelovanja. Pritom valja izbjeći i padanje u zamku pukog relativizma u kojem bi teleološka struktura djelovanja bila tek povijesna koincidencija. Za nastavak su prema tome potrebni novi konceptualni alati, a njih ću izvući iz Searlove kritike instrumentalne racionalnosti.

⁵¹ Lukacs, G. *Povijest i klasna svijest*. Naprijed. Zagreb. 1970. str. 187.

Racionalnost i djelovanje

Searleova kritika ekonomskog modela

Za dekonstrukciju instrumentalne racionalnosti iskoristit ću “konceptualne alate” koje koristi John Searle u njegovoj kritičkoj analizi instrumentalne racionalnosti, *Rationality in Action*. Oslanjanjem na Searlea otvorit ću prostor za kritiku dvaju momenata ispuštenih iz prikazanih humeovsko-ekonomskih koncepcija racionalnosti. Ti momenti su implicitno pozadinsko znanje prisutno u svakom racionalnom aktu i percepcija autonomnog djelovanja koju Searle označava terminom *jaz* (engl. gap). Dakle, ono što racionalnom djelovanju daje sadržaj i što ga uopće određuje kao djelovanje. Iako je primjerice sasvim opravdano tvrditi da je Hume unutar svojih istraživanja istražuje koncept slobodne volje i to konkretno percepciju slobodne volje, ona ne igra središnju ulogu u njegovom modelu racionalnosti, kako sam to prethodno pokušao pokazati. Puko formalna koncepcija racionalnosti svedena je na funkcionalizam, na jednu strukturu koja nije sposobna za djelovanje. *Homo oeconomicus* jest jednostrano reaktivna individua, on nema prostora za neki pozitivan akt, iscrpljuje se u reagiranju na svoj okoliš u skladu s listom preferenci, “racionalnost je u potpunosti stvar pronalaženja sredstava za naše ciljeve.”⁵²

Djelovanje u ekonomskom modelu racionalnosti svedeno je na postupanje u skladu s zadanim varijablama prema točno određenom obrascu. Pokazano je da je takva koncepcija određenim dijelom normativni ideal racionalnog djelovanja manjkav u deskriptivnoj zadaći. Manjkavost ekonomskog modela predmet je mnogih istraživanja, najpoznatiji od kojih su oni Kahnemana i Tverskog objavljenih pod naslovom *Misliti, brzo i sporo*. Istražili su na mnogobrojnim primjerima u kolikoj mjeri se pojedinci pridržavaju pravila ekonomske racionalnosti. Eksperimentalno su pokazali kako individue često ne zadovoljavaju osnovne uvjete racionalnosti. Budući da se one pritom često oslanjaju na prividno zdravorazumske heuristike te o određenom problemu ne reflektiraju slijedeći logička pravila mišljenja, autori su konstruirali korisnu metodološku distinkciju između dva sistema psihičkog aparata: “Sistem 1 radi automatski i brzo, s malo napora ili bez napora i njime se ne može upravljati

⁵² Searle, John R. *Rationality in Action*. MIT. 2003. str. 1.

voljom. Sistem 2 usmjerava pozornost na naporne mentalne aktivnosti, a jedna takva aktivnost je složeno računanje. Operacije Sustava 2 često su povezane sa subjektivnim iskustvom akcije, izborom i koncentracijom.”⁵³ Do sad je racionalno djelovanje, posebno u slučaju Hume i ekonomskog modela, razmatrano kao dio Sustava 1, što je za posljedicu imalo naturalizaciju racionalnosti kao inherentne subjektivne sposobnosti. Sad ću istražiti što se na stvari mijenja, ako se racionalnost shvati u bliskoj vezi s djelovanjem, kao dio Sistema 2.

Čak se je i iz najobičnijeg svakidašnjeg iskustva moguće uvjeriti se da određena individua djeluje na način koji naziva vlastitim djelovanjem, bilo u smislu svjesnog napora ili pak pokretanja novog kauzalnog lanca, ali svakako ne samo jednostrano u smislu instinktivne reakcije ili “slijepe kauzalnosti”: “S obzirom na moju metaforičku karakterizaciju iracionalnosti u smislu "slijepe uzročnosti", može se činiti primamljivom predložiti sljedeću definiciju: autonomne želje su želje koje su namjerno izabrane, stečene ili modificirane - bilo voljom volje ili postupkom planiranja karaktera.”⁵⁴

Određeno djelovanje je moje djelovanje i moja percepcija takvog djelovanja uključuje ideju da je ono moje jer sam ga ja “slobodno” izvršio, neovisno o “stvarnoj” ontološkoj mogućnosti slobodnog djelovanja uopće. Moje djelovanje nije samo posljedica mojeg karaktera ili neposredno dane liste preferenci. Drugim riječima, ono ne proizlazi jedino neposredno iz fizičkih struktura mozga ili psihičkog karaktera ili liste preferencija, već uključuje minimalnu percepciju autonomije. Searle stoga pokazuje da djelovanje pretpostavlja određenu distancu od neposredne sfere osjetilne izvjesnosti i fiziološkog automatizma, od *Sistema 1*. Individua koja autonomno djeluje nije svedena na fiziološko reagiranje na podražaje, bili oni vanjski ili unutarnji. Racionalno djelovanje, prema Searlu, akt je u punom smislu tog pojma:

“Želim naglasiti točku koju sam iznio ranije. Racionalnost možete imati samo tamo gdje imate mogućnost iracionalnosti. A samo čistim, sirovim percepcijama ne dobivate racionalnost ili iracionalnost. Oni se pojavljuju samo tamo gdje imate jaz,

⁵³ Kahneman, D. *Misliti, brzo i sporo*. Mozaik knjiga. Zagreb. 2013. str. 28.

⁵⁴ Elster, Jon. *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*. Cambridge University Press. 1996. str. 21.

gdje samo postojanje intencionalnih pojava nije dovoljno za uzrokovanje ishoda, a to su slučajevi u kojima morate odlučiti što ćete raditi ili što mislite.”⁵⁵

Kada subjekt stavi ruku na vrući štednjak i zatim ju refleksno makne, nije riječ o racionalnom ili iracionalnom djelovanju, nego o mehaničkom lancu uzroka i posljedice tzv. refleksnog luka. Searlovo izlaganje pretpostavlja “ispoljavanje” neke svjesne intencije u djelovanju. U opreci spram klasičnog modela, individua nužno treba imati sposobnost aktivne deliberacije, nije svedena na puku algoritamsku kalkulaciju *Sistema 1*.

Nadalje, racionalnost, prema Searlu, nije zasebna sposobnost uma, jedan funkcionalan sklop u mozgu, već je neposredno isprepletena s fenomenom svijesti jer “ne može postojati zasebna sposobnost racionalnosti koja se razlikuje od sposobnosti kao što su jezik, misao, percepcija i raznih oblika intencionalnosti, jer su racionalna ograničenja već ugrađena, svojstvena su, strukturi intencionalnosti općenito i jezika posebno.”⁵⁶ Searle ne promatra racionalnost kao formalno svojstvo djelovanja, već ju pokušava zahvatiti kao fenomen koji proizlazi iz složene konstitucije individue te se kao takva ne može reducirati na jednu “duševnu” sposobnost. Racionalnost se javlja u konkretnom svjesnom subjektu koji ima jezik, strasti, itd. Stoga se racionalnost ne može opisati samim referiranjem na motivacijsku snagu strasti, s jedne, i na normativne zahtjeve za maksimizacijom vlastitih preferencija, s druge strane.

Searlov subjekt djeluje na temelju određenih razloga kojih je svjestan, u protivnom bi bila riječ o slijepoj kauzalnosti te pritom nadodaje: “S najvećom nevoljkošću došao sam do zaključka da razjasniti jaz, razumjevanje, ljudsko djelovanje i racionalnost općenito, bez nereducibilnog, to jest ne-humeovskog, pojma sebstva.”⁵⁷ Searle dakle rješenje nalazi u minimalnom uvođenju transcendentnog subjekta, koliko god on to nevoljko priznao. Samo ću napomenuti da ne smatram da je nužno posezati za apriornim kartezijanskim ili kantovskim subjektivitetom kako bi se objasnili fenomeni deliberacije, jaza u djelovanju, tj.

⁵⁵ Searle, John R. *Rationality in Action*. MIT. 2003. str. 23.

⁵⁶ Ibid. 22.

⁵⁷ Ibid. 75.

svjesnog napora *Sistema 2*. Kako će biti riječ u završnom poglavlju, transcendentelni subjekt će pokušati shvatiti kao rezultat historijskog procesa racionalizacije.

Iako je svjestan razlog nužan uvjet djelovanja, ona ne slijede neposredno iz razloga. Subjektova autonomna intencija, ili barem percepcija iste, je prema Searlu također potrebna. Intencija za djelovanje i motivacijska snaga istog se ne trebaju podudarati. Djelovanje, dakle prema Searlu, pretpostavlja odmak, jaz.

Jaz

U više sam navrata u svezi sa Searlom spominjao koncept intencionalnosti. Taj koncept preuzima iz filozofske tradicije kako bi razradio i analizirao strukturu djelovanja. Njegov prikaz i shvaćanje intencionalnosti se u mnogočemu oslanja na rezultate fenomenološke tradicije, iako se Searle na nju eksplicitno ne referira. Intencionalna stanja označavaju svojstvo usmjerenosti svijesti, karakteristiku svijesti da bude o nečemu. Prema Searlu, ona imaju svoje uvjete zadovoljenja i kauzalnu moć u zadovoljenju tih uvjeta.⁵⁸ Primjerice, kako bih podigao ruku moram imati prethodnu intenciju podizanja ruke čiji je uvjet zadovoljenja fizičko podizanje ruke. Ovaj moment će omogućiti Searleu uvođenje slobodne volje kao elementa nužnog za mogućnost djelovanje uopće. Razlog nije dovoljan uvjet za akt pa se zbog toga pojavljuje jaz između intencije i izvršenja:

“Mogu se ponuditi dva ekvivalentna opisa jaza, jedan usmjeren prema naprijed, jedan prema nazad. Naprijed: jaz je ta značajka našeg svjesnog odlučivanja i djelovanja prema kojoj osjećamo alternativne buduće odluke i radnje kao za nas uzročno otvorene. Nazad: jaz je ta značajka svjesnog odlučivanja i djelovanja prema kojoj razloge koji su prethodili odlukama i radnjama agent ne doživljava kao uzročno dovoljne uvjete za odluke i radnje. Što se tiče naših svjesnih iskustava, jaz se javlja kad vjerovanja koja "Ja" želi i drugi razlozi ne doživljavaju kao uzročno dovoljni uvjeti za odluku (formiranje prethodne namjere); jaz se pojavljuje i kad prethodna namjera ne postavi uzročno dovoljan uvjet za intencionalno djelovanje; a događa se i onda kada pokretanje intencionalnog projekta ne postavlja dovoljno uvjeta za njegov nastavak ili dovršavanje.”⁵⁹

Određena intencija nije nužno dovoljna, ili konkretnije subjektu se ne pojavljuje kao dovoljna, za pokretanje kauzalnog lanca pa stoga racionalno djelovanje pretpostavlja voljni akt, ili barem njegovu subjektivnu percepciju. Između intencionalnog stanja neke želje i zadovoljenja te želje treba postojati svjesni napor koji uzrokuje promjenu nekog stanja u skladu s željom. U Searlovom izlaganju, jaz je konstitutivni uvjet za mogućnost racionalnog

⁵⁸ Ibid. 33.

⁵⁹ Ibid. 62.

djelovanja. Zbog "jaza" subjekt ima mogućnost deliberacije o svojim intencionalnim stanjima, tj. ne djeluje neposredno u skladu sa svojim željama. Drugim riječima, jaz omogućuje deliberaciju kao proces izgradnje motivacijske snage za djelovanjem.

Jaz u okvirima ovog rada ne pretpostavlja nužno ontološku koncepciju slobode volje, predodžba o slobodi je tek nužan uvjet da neki akt bude doživljen kao vlastiti akt od strane subjekta, da se strast konstituira kao svjestan razlog za djelovanje. U tom je pojmu fenomenološki opisano djelovanje kao takvo. Ono počiva na određenim razlozima, intencionalnim stanjima, određene motivacijske moći, neka stanja neposredno izazovu reakciju, dok druga zahtijevaju dodatno razmatranje kako bi postala djelotvorna. Searle stoga odlazi u potpuno suprotnom smjeru od Humea u pogledu motivacijske snage razuma. Deliberacija o razlozima mijenja sama intencionalna stanja pa time i motivacije djelovanja.

No, uvjeti mogućnosti motivacijske nedostatnosti određenog razloga ne trebaju biti pripisani strukturama i svojstvima individualne svijesti, već, kako ću u nastavku pokazati, intersubjektivno izgrađenoj pozadini.⁶⁰ Fenomen jaza otklanja mogućnost neposredne kauzalne reakcije o kojoj je bila riječ kod Humea. Štoviše jaz ne razdvaja samo intenciju za djelovanje i stvaran akt, nego pomoću tog razdvajanja konstituira subjektivitet i objektivitet. Jednom kad se subjekt izdiže iz reda kauzalnih veza, on stoji nasuprot objektivnom svijetu sačinjenom od tih veza. U nastavku rada ću pobliže razmatrati taj odnos i preduvjete za takvu "subjektivizaciju".

Searle ekonomskom modelu suprotstavlja sliku pojedinca kojem se može pripisati svjesnog djelovanja. Subjekt zna da nešto želi te izvršava ili ne izvršava odgovarajuću radnju na temelju te želje. U konačnici, racionalnost nekog čina Searle opisuje tek kao ponovo uvođenje zdravorazumskog odnosa cilj-sredstvo: "Da se izrazim običnim jezikom, da biste racionalno razmišljali o tome što biste trebali učiniti, morate shvatiti što biste stvarno trebali raditi, a zatim morate shvatiti kako to najbolje možete učiniti bez da frustrirate puno drugih stvari koje želite ili trebate učiniti."⁶¹ Ovime nije ništa rečeno o tome što jest zapravo to "treba da" prema kojem se je potrebno orijentirati, nije dan ili opravdan "kamen kušnje",

⁶⁰ Davidson, D. *Problems of Rationality*. 2003. str. 18.

⁶¹ Searle, John R. *Rationality in Action*. MIT. 2003. str. 132.

već je implicitno pretpostavljen. Racionalnost nekog djelovanja stoga ne slijedi iz samog jaza, Searlova koncepcija nije ekvivalentna bliskoj Kantovoj koncepciji autonomnog djelovanja, iako oboje pretpostavljaju tek fenomenološki opis djelovanja. Searleov jaz na razini individualnog djelovanja ne pretpostavlja ništa više od pojedinačnih slučajeva motivacijski nedovoljno snažnih intencionalnih stanja, dok slobodno djelovanje kod Kanta ipak podrazumijeva egzistenciju slobode kao takve, bez obzira što je se subjekt doticao samo fenomenološki. Bilo koji standardi za evaluaciju racionalnosti djelovanja dolaze iz, kako ću pokušati pokazati, historijskih i intersubjektivno konstituiranim formi mišljenja i ophođenja, cjelokupnosti materijalno dostupnih alata i sposobnosti. Ovo će zahtijevati postepeno odvajanje Searleovih teorijskih stajališta o racionalnom djelovanju od korisnih pojmova koje uvodi u raspravu, kako bi se oni mogli konzekventnije primijeniti.

Searlova koncepcija pozadinskog znanja ili racionalnost i djelovanje u historijskom kontekstu

Searle pozadinskim znanjem imenuje skup implicitnih pretpostavki određenog društveno-historijskog konteksta u čijim se okvirima događa neko konkretno djelovanje. No u ovom opisu pozadinskog znanja oslanjat ću se u velikoj mjeri i na Habermasovu interpretaciju Searlovog koncepta, posebno kako je ona preoblikovana u konceptu slike svijeta. Središnji moment pozadine čini njezina nesvjesnosti, ona ne predstavlja konačan broj propozicionalnih stavova koje subjekt svjesno koristi prilikom djelovanja, kako Habermas u *Teoriji komunikativnog djelovanja* ističe:

“[Pozadinsko znanje] ne može biti predstavljeno konačno velikim brojem propozicija; ono je holistički strukturirano znanje, čiji elementi međusobno upućuju; i to je ono znanje koje nam ne stoji na raspolaganju u smislu da bismo ga mogli po nahođenju dovoditi do svijesti i stavljati u sumnju. Kada filozofi to ipak pokušaju, to znanje se onda pokazuje u liku zdravorazumske izvjesnosti za koju se, na primjer, interesirao G.E. Moore.”⁶²

Djelovanje se ne odvija u zrakopraznom formalnom prostoru, već u historijskom svijetu. Subjekt praktički djeluje u dostupnom svijetu, prije nego što ima jasno izgrađen set sudova o tom svijetu. Univerzalna pretenzija za važenjem određenih sudova subjektu nije evidentna prije iskustva. Subjekt mora naučiti čak i najbanalniji sud, poput dva plus dva jednako je četiri. Iako je taj sud univerzalan i možemo zamisliti da važi u svim mogućim svjetovima, ipak je bilo potrebno naučiti proces kojim je izveden, da je istinit i sl. Jednom naučen, on postaje predmet zdravorazumske izvjesnosti. Znamo da je dva plus dva četiri bez bilo kakvog svjesnog napora. Pozadinsko znanje je stoga shvaćeno kao horizont subjektu implicitno dostupnih i naučenih razloga i pretpostavki za djelovanje, ono je praktična navika.

Blizak koncept već se pojavio u ovom radu u vidu Kahnemanovog *Sistema 1*, ali ovdje se više ne radi o biološkom sklopovlju individualnog subjekta. Metodološka vrijednost doduše ostaje slična jer se radi o pretpostavljenom, automatskom i nesvjesnom sistemu. Pozadinsko znanje otprilike interpretiram kao intersubjektivno i historijsko proširenje *Sistema 1*. Prema

⁶² Habermas, J. *Teorija komunikativnog djelovanja*. Akademska knjiga. Novi Sad. 2017. str. 382.

tome, *Sistem 1* ne treba pojmiti samo kao biološko "sklopovlje", instinkt, nego kao naučeno ponašanje, običajnosnu praksu o kojoj subjekt u djelovanju jednako malo misli kao o primjerice disanju. No, geneza te prakse je izvorno vezana za intersubjektivne odnose, ne za pojedinačnog subjekta. Kao takva, običajnost predstavlja transcendentelni okvir unutar kojeg subjekt uopće razvija individualni *Sistem 1*.

Preoblikovat ću Searleovo razmatranje problem Carrolovog paradoksa kako bih prvo ilustrirao svoje shvaćanje odnosa pozadinskog znanja i jaza, i načina na koji subjekt uči pravila. Ukratko rečeno, prema alegoričnoj priči Lewisa Carrolla *Što je kornjača rekla Ahileju*, Ahilej želi izvesti određen zaključak u formi *modus ponensa*, npr. Ako kiša pada trava raste. Kiša pada. Dakle, trava raste. Kornjača pritom Ahileju ne dopušta pozivanje na apriorna pravila dedukcije kako bi objasnio iz čega zaključak slijedi. Searle piše:

"O paradoksu Lewisa Carrolla valja istaknuti dvije važne filozofske točke. Prvo, kao što sam isticao, da pravilo nema nikakvu ulogu u valjanosti zaključka. Drugi je o jazu. Moramo razlikovati između izvjesnosti i valjanosti kao logičkih odnosa s jedne strane, i zaključivanja kao dobrovoljne ljudske aktivnosti s druge strane. U slučaju koji smo razmotrili, pretpostavke povlače zaključak, pa je zaključak valjan. Ali ništa ne prisiljava bilo koje stvarno ljudsko biće na taj zaključak."⁶³

U ovom je primjeru dobro vidljivo da se Searlova deskripcija fenomena jaza odnosi na konstituciju djelovanja kao takvog, a ne na sam racionalni akt. Zbog "jaza" prisutnog između izvršavanja ili neizvršavanja nekog zaključka postupak zaključivanja postaje pitanje djelovanja, tj. zaključivanje kao djelovanje nije pasivno algoritamsko serviranje ispravnog rezultata. Unutarnja izvjesnost odnosa među premisama nije dovoljan razlog za izvođenje zaključivanja, već je jednostavno pretpostavka valjanosti eventualnog zaključka. I Searle ističe da valjanost zaključka ne ovisi o nekom pravilu, već je inherentna samoj sintaktičkoj strukturi zaključka, tj. radi se o intrinzičnom svojstvu samog zaključka neovisnom o umu ili intencionalnosti. Premise po sebi prethodno od djelovanja subjektiviteta stoje u određenom odnosu.

⁶³ Searle, John R. *Rationality in Action*. MIT. 2003. str. 21.

Zbog toga što je zaključak jednostavan, Ahilej na temelju pozadinskog znanja kao *Sistema 1* nudi automatski odgovor, ali problem nastaje u vanjskoj prepreci, u tvrdoglavoj kornjači. Ahilej se zatim obraća pravilu *modus ponens*. Budući da kornjača zahtijeva suzdržavanje od oslanjanja na pravilo *modus ponens*, dok Ahilej nije u nikakvoj drugoj mjeri investiran u zaključak, slučaj postaje gotovo jednak onom Buridanovog magarca gdje Ahilej nema alternativni razlog izvršiti ili ne izvršiti određeni zaključak. Smatram da upravo takvo postavljanje problema omogućuje prividan paradoks.

Pravilo nije intrinzično svojstvo u procesu zaključivanja, nije "upisano" u intencionalnosti pojedinačne svijesti, niti se treba javljati kao premisa zaključka, već kao vanjska intersubjektivna norma, subjektu izvanjski razlog za djelovanjem. Ahilej se može pozvati na pravilo *modus ponens*, shvaćenog kao historijski priručne norme. Ovdje se pravilo ne pojavljuje kao premisa u zaključku, na način na koji to očekuje kornjača u alegoriji, ne radi se o teorijskom dodatku, već o razlogu za djelovanjem, o prethodnoj intenciji koja može biti izvršena. Prema Searlu, kad imam intenciju podizanja ruke potreban je voljni napor, aktivna intencija za djelovanjem, kako bi se ruka u realnosti podigla. Sukladno tome, kad imam intenciju zaključivanja na temelju *modus ponens*, potreban je voljni napor kako bi se zaključak izvršio.

Dakle, slijedeći Searlea, neki je konkretan zaključak izvršen ili neizvršen na temelju nekog razloga ili prethodne intencije. Ovdje se ne misli nužno na sintaktičko-logički razlog na kojem zaključak temelji svoju valjanost, već i na puku naviku promatranja nekog fenomena u humeovskom smislu. Sama navika je tek jedan doživljaj koji može biti preformuliran u razlog nekoj intenciji za djelovanje ili, u konkretnom slučaju, izvršenje akta zaključivanja. *Modus ponens* može biti tek predmet navike razvijene na mnogo pojedinačnih slučajeva, neposrednog povezivanja, tj. ne treba biti shvaćen i formuliran kao pravilo, već nereflektirano izvršavanje nekog pojedinog zaključka.

Habermas u *Saznanju i interesu* izlaže sličnu tezu referirajući se pritom na C.S. Peircea. Kako bi izbjegao potpunu matematizaciju i automatizaciju procesa racionalnog zaključivanja Peirce logičke forme i iskaze promatra kao moduse životnih procesa. Kako Habermas ističe, takav stav nije nužno zapadanje u psihologizam, već deskripcija zbiljskog procesa

zaključivanja. Primjerice “dedukcija u ovom smislu ima mjesnu vrijednost “odluke”. Konkluzija kojoj ona vodi jest određena reakcija ponašanja, koja proizlazi iz primjene jednog generalnog pravila ponašanja na jedan pojedinačan slučaj. (...) Da bi naglasio da je kružni proces uspješno-kontroliranog djelovanja životni proces Peirce postavlja analogiju između životinjskih reakcija ponašanja, koje teku po modelu refleksnog luka, i svrhovito-racionalnog ponašanja čovjeka, koje je posredovano procesima zaključivanja.”⁶⁴

Postojanje “jaza” između izvršenja ili neizvršenja čina zaključivanja ne ukida mogućnost zaključivanja prema nekom pravilu, u smislu da svaki čin postaje samovoljan. Štoviše, jaz je konstitutivan uvjet da se pravilo uopće pojavi kao razlog, da djeluje s obzirom na pravilo. Samo pravilo je pak prisutno na temelju nekog vanjskog zahtjeva, nekog “treba da”. *Modus ponens* se kao pravilo javlja samo kao historijska činjenica i rezultat teorijskog rada logičara, neovisno o njegovom univerzalnom važenju ili implicitnosti, tj. neovisno u kojoj su mjeri sintaktičko-logička pravila inherentna samom ljudskom umu. Ontološki status pretenzije na važenje nekog pravila je tom pogledu nevažan jer je svako pravilo usvojeno kroz empirijski proces učenja.

Prema tome subjekt alate i smisao svojeg djelovanja crpi iz svoje okoline. Searlovom terminologijom rečeno, pravila postoje samo posredstvom “pozadine” u kojoj su pomoću kolektivne intencionalnosti konstituirana pravila javljaju kao institucionalne činjenice. Potrebno je stoga nešto pobliže odrediti koncepte “pozadine” i kolektivne intencionalnosti jer su nužni za shvaćanje racionalnosti kao materijalno-historijskog fenomena. Searle, iako uvijek implicitno pretpostavlja ove elemente, ne razmatra detaljnije njihovu ulogu u formuliranju odnosa cilj-sredstvo i ostaje na, kako smo vidjeli, prilično zdravorazumskom shvaćanju racionalnosti.

Ako se prihvati teza da je Searlovo izlaganje zapravo o uvjetima mogućnosti djelovanja kao takvog, onda je potrebno pokazati u čemu se sastoji racionalnost, ako ne na strukturi individualne intencionalnosti. Alternativni temelj racionalnog djelovanja treba tražiti u intersubjektivnosti, u društvenom kontekstu, tj. općenito rečeno u materijalno-historijskim uvjetima. Oslonit ću se na tvrdnju K. Lehrera za polazište, on ističe kako “moja racionalnost

⁶⁴ Habermas, J. *Saznanje i interes*. Nolit. Beograd. 1975. str. 161.

zavisi od racionalnosti drugih, jer oni oblikuju i korigiraju ono što preferiram, prihvaćam i kako zaključujem, pa čak i kako mijenjam način na koji to činim. Istovremeno, ja moram procijeniti racionalnost drugih i biti racionalan u načinu na koji to činim ili ću biti pogrešno upućen i doveden u zabludu.”⁶⁵

Ako druge individue imaju utjecaj na ono što preferiram, opet u očitom kontrastu s Humeovim i neoklasičnim modelom, i, kako samo pokušao pokazati, na pretenziju za važnjem pravila, onda također imaju utjecaj na formulaciju instrumentalne racionalnosti. Taj utjecaj je moguće zahvatiti kroz ulogu pozadinskog znanja:

“Intencionalnost samo određuje uvjete u pred-intencionalnoj ili ne-intencionalnoj Pozadine sposobnosti. (...) Pozadina je važna za razumijevanje strukture racionalnosti na više načina koji nadilaze opseg ove knjige. Navodni slučajevi kulturne relativnosti racionalnosti obično su posljedica različitih kulturoloških pozadina. Racionalnost kao takva je univerzalna. U ovom momentu argumentacije, samo želim skrenuti pozornost na činjenicu da sustav intencionalnosti nije potpuno intencionalan do temelja. Uz sustav intencionalnosti moramo pretpostaviti da agenti imaju skup sposobnosti koje se ne sastoje u daljnjim intencionalnim stanjima. A ove skupove sposobnosti označavam, velikim slovom, "Pozadina".”⁶⁶

“Pozadina” koju Searle prikazuje odnosi se na skup sposobnosti neke individue i određen odnos spram kulturnih normi. Sposobnosti shvaća kao prirodno zadane, ali valja držati na umu da one nisu razvijene u vakuumu niti u potpunosti prirodno dane, već ovise o materijalno-historijskom kontekstu. Iz takvog postavljanja problema vidljiva je i određena opasnost od jednostranog relativiziranja koncepta racionalnosti. Searle doduše ne ulazi u detaljnije u problematiziranje “pozadine” ili u njezinu možebitnu ulogu u racionalnom djelovanju, ali priznaje nužnost i konstitutivnost tog koncepta za djelovanje. Dakle, djelovanje se uvijek odvija u određenom kontekstu, na temelju “pozadine,” ali, prema Searlu, sama racionalnost, apstraktna jezgra odnosa cilj-sredstvo, ostaje univerzalna.

⁶⁵ Lehrer, K., “Racionalnost” u: *Epistemologija* (ur. Greco i Sosa). Jesenski i Turk. Zagreb 2004. str. 265.

⁶⁶ Searle, John R. *Rationality in Action*. MIT. 2003. str. 58.

“Pozadina” se uz sposobnosti individua sastoji i od društvenog konteksta, od proizvoda kolektivne intencionalnosti poput institucionalnih činjenica:

“Kolektivna intencionalnost omogućuje stvaranje institucionalnih činjenica. Institucionalne činjenice stvaraju se u skladu s konstitutivnim pravilima oblika "X se računa kao Y u C." Intencionalnost može biti ne samo individualna, kao što je to slučaj u 'Ja namjeravam ići u kino', nego i kolektivna, kao u 'Namjeravamo ići u kino'. Kolektivna intencionalnost omogućuje skupinama ljudi stvaranje zajedničkih institucionalnih činjenica, poput onih koje uključuju novac, imovinski brak, vladu i, iznad svega, jezik.”⁶⁷

Djelovanje pretpostavlja “pozadinu”, a kolektivna racionalnost daje konkretniju sliku geneze tog pozadinskog znanja kao skupa društvenih, kulturnih normi i značenja u kojem se odvija neka djelatnost. Kolektivna intencionalnost Searleu služi za isticanje djelovanja koja nisu motivirana neposredno individualnim razlozima, poput htijenja, strasti ili preferenci, ali propušta napraviti daljnji korak; ne pokušava istražiti imaju li kolektivna intencionalnosti i pozadinsko znanje utjecaj na konstrukciju instrumentalne racionalnosti.

Radnja unutar nekog historijskog konteksta nije puko djelovanje, već dobiva posebno značenje, ovdje se valja prisjetiti Habermasovog kriterija razumljivosti. Djelatnost nije efemerno subjektivno stanje, ona ima svoju fizičku i empirijsku egzistenciju, javlja se kao objekt, kao čin koji je potencijalni predmet suda unutar intersubjektivne pozadine. Moguće mu je pridati svojstvo dobrog čina, lošeg čina pa i racionalnog čina, sve u skladu s nekim konkretno postojećim historijskim kriterijima, u skladu sa semantičkim horizontom. Ako se djelovanje uvijek odvija u određenom intersubjektivnom kontekstu, onda slijedi da, analogno Searlu, neki akt X oznaku pravila racionalnosti Y može dobiti samo u određenoj intersubjektivnoj konstelaciji C, tj. u društveno historijskom kontekstu, slijedeći tezu da Searleov pokušaj dopijeva do objašnjenja djelovanja uopće, a ne konkretnog racionalnog djelovanja. Racionalnost, ovako shvaćena, nije inherentno svojstvo subjekta, niti intencionalnosti njegove svijesti, već se kao individualna racionalnost javlja samo posredovana određenim historijskim kontekstom, samo posredovana kolektivnom

⁶⁷ Ibid. 56.

intencionalnošću koja prethodno osigurava semantički prostor unutar kojeg je neka radnja razumljiva.

Vratit ću se na trenutak primjeru *modus ponens*. On se kao pravilo javlja samo u kontekstu kolektivne intencionalnosti. Nereflektirani akt zaključivanja temeljen na primjerice bliskoj povezanosti dvaju fenomena A i B pa stoga ako A, onda B, u kolektivnoj intencionalnosti dobiva status pravila, nekog "treba da." Sohn Rethel primjerice taj princip slijedi do krajnosti pa i samu pretenziju logike na univerzalnu valjanost izvodi iz zbiljskog apstrahiranja od praktičkih društvenih odnosa:

"Prirodna znanost, poput matematike, matematičke fizike itd., funkcionalni je dio posebnog oblika društvenog životnog procesa. Njegova se logika temelji na apstrakciji od našeg vremenitog egzistencijalnog stanja, ili, kao što smo rekli, na apstrakciji društva od samog sebe. Iz ove apstrakcije, a ne iz bilo kakvog apsolutnog korijena i spontanog "intelektualnog" zora, logika znanosti zadobiva svoj karakter bezvremenosti. Drugim riječima, postoji vremenit razlog za bezvremensku logiku."⁶⁸

Konkretno, *modus ponens* pretpostavlja historijski razvoj logike kao discipline da bi se pojavio kao pravilo racionalnog djelovanja neovisno o njegovom univerzalnom važenju. Ono može funkcionirati kao implicitna heuristika u zaključivanju, ali svoju preskriptivnu ulogu kao pravila racionalnosti dobiva eksplicitnom razradom u historijskom logičkom istraživanju. Rezultat tog razvoja jest formulacija pravila koje u određenom kontekstu može važiti kao temelj racionalnog zaključivanja. Sohn-Rethel čak i njihov karakter bezvremenosti izvodi iz strukture društvenih odnosa.

Time se racionalnost rastvara kao historijski intersubjektivni fenomen. U drugom svjetlu se pojavljuju i dosad razmotreni modeli, npr. ekonomska koncepcija racionalnosti. Sada ju je moguće promatrati kao jedan model ili normativni zahtjev za djelovanjem koji odgovara određenom historijskom kontekstu, konkretno kontekstu slobodno tržišne ekonomije unutar koje se zahtjev za racionalnim djelovanjem javlja kao zahtjev za maksimiziranjem vlastite pozicije.

⁶⁸ Sohn-Rethel, A. *Intellectual and Manual Labor*. The Macmillan Press. London. 1978. str. 201.

Međutim, određeni normativni zahtjev podrazumijeva i njemu odgovarajući okoliš. Kako bi netko optimizirao vlastito djelovanje mora to činiti unutar konteksta u kojem je to smisleno, unutar kojeg je optimizacija ispravna strategija. To vjerojatno ne bi bilo moguće u okruženju unutar kojeg ne može očekivati razumijevanje vlastitih postupaka od strane drugih subjekata. Gerd Gigerenzer u *Racionalnosti za smrtnike* ističe da “nevezana racionalnost i optimizacija pod ograničenjima ljude shvaćaju kao esencijalno racionalne. To se ponekad prada regulatorneim snagama tržišta, prirodnom selekcijom ili pravnim institucijama koje uklanjaju neracionalno ponašanje.”⁶⁹ Ekonomski model instrumentalne racionalnosti se pritom javlja kao normativni zahtjev konkretne materijalne zbilje kojoj se treba prilagoditi. Odnos pojedinca i njegove okoline, pozadinskog znanja se mora razmatrati kroz uzajamnost utjecaja jer “Međutim, struktura prirodnih sredina je ekološka, a ne logična. (...) Kao što netko ne može razumjeti kako škare režu promatrajući samo jednu oštricu, tako neće razumjeti i ljudsko ponašanje proučavanjem isključivo spoznaje ili okoliša.”⁷⁰

Prije konkretnijeg razmatranja geneze i utjecaja samog okoliša i pozadinskog znanja na shvaćanja racionalnog djelovanja, posebno kroz ulogu okoliša na formiranje subjektiviteta, problematizirat ću uzajamni odnos pojedinca i pozadinskog znanja po sebi pomoću Gigerenzerove *ekološke racionalnosti*.

⁶⁹ Gigerenzer, Gerd. *Rationality for Mortals*. Oxford University Press. 2008. str. 6.

⁷⁰ Ibid. 7.

Ekološka racionalnost

Gerd Gigerenzer u *Racionalnosti za smrtnike* ukazuje na važnost okruženja i na bitno uzajamno određivanje subjekta i okoliša, na adaptibilnost subjekta prema kontekstu u kojem se nalazi. Gigerenzer je u ovom momentu koristan baš zbog njegovog shvaćanja prilagodbe. Prethodno je pokazano kako je Searle na temelju pojmova jaza i pozadine kritizirao instrumentalnu racionalnost te iako je ta kritika po mnogočemu uspješna također sadrži i mnogobrojna pojednostavljenja. Posebno se ističe jednostran odnos subjekta i pozadine. Naime u Searlovom prikazu taj je odnos suviše pasivan, pozadina predstavlja set vještina i okolnosti, u kojem nije uspostavljen odnos međusobne interakcije i prilagodbe subjekta i okoline niti je opisan proces učenja ili habituacije pravila kao mogućeg oblika prilagodbe. Pozadina je reducirana na ulogu raščišćavanja kontingencije konteksta djelovanja kako bi se održao univerzalno shvaćanje racionalnosti. Stoga se obraćam Gigerenzeru kako bih rasvijetlio određene momente tog odnosa.

Gigerenzer se u svojem radu bavi analizom heuristika, deliberativno neposrednih obrazaca i strategija ponašanja u situacijama gdje subjekt nije u poziciji omniscijencije i omnipotentnosti, u situacijama tzv. vezane racionalnosti. Na primjer, nogometaš ne treba imati bilo kakvo posebno znanje o silama, vektorima ili mehanici kako bi optimalno uputio loptu prema protivničkom голу, dovoljno je da otprilike zna gdje se gol nalazi i loptu u skladu s tim znanjem uputi k cilju. Usporedbe radi, pojam heuristika u velikoj mjeri odgovara Kahnemanovom pojmu *Sistema 1*; radi se dakle o djelovanju u kojem svjesna refleksija na mehaničkoj razini, ili razini istančanog znanja, nije potrebna. Heuristika tako predstavlja najmanju jedinicu djelovanja i nije razloživa na jednostavnije komponente pa, na primjer, kod udaranja lopte nije potrebno razmišljati o mehanici koljena, kutu pod kojim stopalo susreće loptu i sl. U svijesti su ti postupci sadržani u intenciji udarca.

Budući da u konkretnim situacijama nije moguće zadovoljiti uvjete apsolutnog znanja, konkretno apsolutnog znanja vlastitih preferenci i modusa djelovanja koje iz njih trebaju slijediti, ova koncepcija racionalnosti je deskriptivno iznimno široka, i to posebno jer ukazuje na povezanost i uzajamnu određenost individua i njihovog okoliša kao konkretnog mjesta djelovanja:

“Koncept ekološke racionalnosti moj je odgovor na pitanje o prirodi Homo sapiensa. Ona definira racionalnost heuristike neovisno o optimizaciji i sadržajno slijepim normama, nego stupnjem prilagođenosti okolišu. Proučavanje ekološke racionalnosti olakšava razumijevanje različitih kontraintuitivnih pojava, uključujući kada je jedan razlog bolji od mnogih, kada je manje više i kada se djelomično neznanje isplati. Homo sapiens okarakteriziran je kao korisnik alata. U toj je frazi nešto dublja mudrost. Alati koji nas čine pametnima nisu kosti i kamenje, već heuristike u prilagodljivom spremištu.”⁷¹

Heuristike su, kao *alati* dostupni za raspolaganje, određene i ograničene okolišom unutar kojeg trebaju imati djelotvornost. Preskriptivna korisnost modela ekološke racionalnosti sastoji se u ispravnom odabiru heuristike sukladno s konkretnim okolišem. Djelovanje je djelotvorno, ako je sukladno kontekstu ispoljavanja, pogotovo ako omogućuje uspješnu reakciju u kontekstu ograničenih informacija i vremena: “granice logičkih normi za razumijevanje dobrog razmišljanja. To ne znači da logika nikad nije odgovarajuća norma, već da je, kao i drugi analitički i heuristički alati, njena domena ograničena. Kršenja logičkog rasuđivanja ranije su tumačena kao kognitivne zablude, ali ono što se čini pogrešnom često se može promatrati i kao prilagodljivo ponašanje, ako smo voljni preispitati norme.”⁷² Slijeđenje logičkih pravila tako nije uvijek racionalna strategija u zbiljskim situacijama jer logički obrasci ponašanja zahtijevaju velik napor i sustavnost u ponekad izrazito ograničenom vremenu.

Normativne programe racionalnosti Gigerenzer smješta u naslijeđe prosvjetiteljske tradicije, unutar koje je čovjek definiran po vlastitoj prirodi racionalno biće. Vidjeli smo kod analize ekonomskog modela da se definicije racionalnosti obično oslanjaju na objektivnu funkciju, proizvoljno odabran set pretpostavki koji uopće priprema teren istraživanja. U ovom me radu zanima točno ta proizvoljnost, tj. koji su materijalni i epistemološki uvjeti trebali biti zadovoljeni da bi se čovjek reflektivno shvatio kao racionalno biće. To pitanje prelazi preko

⁷¹ Ibid. 19.

⁷² Ibid. 13.

okvire Gigerenzerovog istraživanja, ali njegovo shvaćanje prilagodbe mi se čini kao dobra smjernica.

Klasičnom shvaćanju racionalnosti povezanost se individue i okoliša pojavljuje kao kontingentna, postaje predmet slučajnosti i individualne sreće.⁷³ Forma prilagodbe sredstava cilju ostaje ista bez obzira gdje se subjekt nalazio. Pretpostavlja se da su unutarnji elementi pod kontrolom individue, dok se vanjski pojavljuju kao slučajni, pretpostavljena je nadređenost jednih nad drugima kojoj se Gigerenzer protivi:

“Ukratko, zabrinutost zbog "kognitivne sreće" povezana je s internacionalističkim gledištem, gdje se osobe izvan uma smatraju sumnjivim. S ekološkog stajališta, okolišne strukture, a ne sreća, prirodno i neizbježno utječu na um i mogu biti oblikovane tako da omoguće uvide. Kognitivna vrlina je, prema mom mišljenju, odnos uma i njegove okoline, vrlo sličan pojmu ekološke racionalnosti.”⁷⁴

Dok je kod Searlea, pozadina ili okoliš jednostavno kontingenti kontekst djelovanja i prirodne sposobnost, kod Gigerenzera ima aktivnu ulogu u oblikovanju djelovanja, kao i, o čemu će dalje biti riječ, utjecaj na oblikovanje subjektiviteta. Racionalnost je pak svojstvo uzajamno determinirajućeg odnosa subjekta i okoliša gdje se heurističke “strategije” djelovanja akumuliraju ili uče na različitim razinama: Evolucijsko učenje je sporije od individualnog učenja, dok je socijalno učenje najbrži način za naučiti koju heuristički koristiti i kada. Početnički bejzbolski napadač, pilot ili mornar mogu se naučiti heuristici pogleda za nekoliko minuta.⁷⁵ Ova tri momenta učenja elementi su geneze pozadinskog znanja.

Evolucijski naučena ponašanja su reprezentirana u biološkoj organizaciji jedinke nastaloj u neposrednoj prilagodbi na okoliš, ona izgrađuju formu temeljnog instrumentalnog odnosa prema okolišu. Iako proces evolucijskog učenja određuje iskonski instrumentalan odnos

⁷³ Ibid. 16.

⁷⁴ Ibid. 18.

⁷⁵ Ibid. 39.

subjekta i objekta, društveno učenje mijenja sadržaj tog odnosa, kako već Habermas u *Saznanju i interesu* ističe:

“Jedino zato što su uslovi objektivnosti mogućeg prirodno-naučnog saznanja antropološki dobro pričvršćeni za jednu invarijantnu strukturu djelovanja zakoniti iskazi uopće mogu polagati pravo na univerzalno vađenje. Naprotiv, historijski promjenjiv oblik zavisi od stanja proizvodnih snaga. Ovo, naime, označava ujedno stanje kumulativnog procesa učenja i time određuje uslove pod kojima nastaje novo tehničko znanje: samo to znanje potencijano je proizvodna snaga, koja preko obrađene prirode povratno deluje na subjekt.”⁷⁶

Instrumentalan odnos prema prirodi, vanjskom objektivnom svijetu, usidrava mogućnost kumulativnog učenja, habitualizaciju pravila i heuristika. Evolucijsko učenje je čisto neposredan kontingentan kauzalni proces; u iskonskom instrumentalnom odnosu subjekt je od objekta odijeljen tek praktički, on je sam još uvijek dio istog reda prirodne kontingencije pa “povezanost simboličkih postupaka zaključivanja i faktičkih postupaka djelovanja postaje jasna tak kad instrumentalno djelovanje shvatimo kao kontrolu vanjskih uvjeta postojanja, kontrolu koja se može steći i upražnjavati samo u uslovima kumulativnog procesa učenja(...)”⁷⁷ Individualna pak ponašanja moguća su samo s obzirom na postojanje fenomena jaza. Da bi subjekt naučio određenu heuristiku mora imati određeni odmak od neposrednog ponašanja. U daljnjoj ću raspravi pokazati kako moment društvenog učenja igra ključnu ulogu u genezi instrumentalne racionalnosti, subjektivnosti i konačno jaza.

Središnji aspekt društvenog kumulativnog učenja jest da omogućuje subjektivitet, tek u kontroli i vanjskih uvjeta ili okoliša subjekt sebe stavlja nasuprot objekta. Ali on time mijenja sam objekt koji više nije predmet prirodne kontingencije, kako Habermas ističe, kumulativno znanje okoštalo je kao proizvodna snaga koja sama postaje dio objektivnog svijeta. Slijedi da je ono što se u nekom prethodnom stupnju razvoja trebalo mukotrpo naučiti i izgraditi, na novom postaje tek neposredna forma ponašanja.⁷⁸ Upravo taj

⁷⁶ Habermas, J: *Saznanje i interes*. Nolit. Beograd. 1975. str. 67.

⁷⁷ Habermas, J: *Saznanje i interes*. Nolit. Beograd. 1975. str. 163.

⁷⁸ Malabou, C. *Before Tomorrow: Epigenesis and Rationality*. Polity Press. Cambridge. 2016.

historijski razvoj proizvodne snage i subjektu dostupnih heuristika te njegov povratni utjecaj na formiranje odgovarajuće subjektivnosti predstavlja srž racionalizacije kao procesa formiranja određenog tipa pozadinskog znanja. U nastavku ću pobliže razmotriti taj proces oslanjajući se u prvom redu na Habermasov pregled mitskog mišljenja. Gigerenzer, sa svoje strane, kritikom optimizacijskih strategija racionalnosti uspostavlja međusobnu ovisnost subjekta i objekta, no postavlja pitanje o razvoju i ovisnosti instrumentalne racionalnosti o tom odnosu.

Habermas i mitske slike svijeta

Pokušaji da se racionalnost dovede u vezu s društvenim strukturama i pozadinskim znanjem mogli bi biti shvaćeni kao padanje u relativizam iz kojeg nije moguće pronaći temelje važenja racionalnosti. No čini se da je slučaj upravo suprotan; posebna forma društvenih struktura, procesa racionalizacije i odnosa subjekt-objekt tek omogućuje pojavu objektivnog svijeta oko kojeg se svi sudionici intersubjektivne zajednice slažu. Zbog toga se je potrebno osvrnuti kako je moguća usporedba onoga što se smatra racionalnim u različitim društvima te kakvim je procesom omogućeno formuliranje instrumentalne racionalnosti. U isto vrijeme pokušat će opravdati i ukazati na konceptualnu distinkciju instrumentalnog djelovanja i racionalnosti.

Nadovezivanje na pitanje o razumljivosti nekog čina je dobro početno mjesto. Razumljivost kako smo vidjeli počiva na dijeljenom pozadinskom znanju i intersubjektivnoj intencionalnosti; doduše Searle "ne ide tako daleko da rečenicama i izjavama uopće ospori doslovno značenje. Ali on zastupa tezu da je doslovno značenje nekog izraza relativno u odnosu na pozadinu promjenjivog implicitnog znanja koje učesnici u normalnim slučajevima smatraju trivijalnim i samorazumljivim."⁷⁹ Habermas si prema tome zadaje zadaću "razmotriti uvjete koje strukture slika svijeta što služe kao orijentir za djelovanje moraju ispuniti ukoliko treba da bude moguć racionalni način života za one koji takvu sliku dijele."⁸⁰ Slijedeći Habermasa, produbit ću dosadašnju razradu Searlove teze o pozadinskom znanju kao semantičkog okruženja jer "sloj znanja slike svijeta koje fungira u svakodnevici Searle otkriva kao pozadinu koja slušaocu mora biti prisna ukoliko treba doslovno razumjeti značenje govornih akata i komunikativno djelovati. Time on skreće pogled na jedan kontinent koji ostaje skriven sve dok teoretičar govornu radnju analizira iz perspektive govornika, koji se svojom izjavom odnosi prema nečemu u svijetu."⁸¹ Dok je Searle pojam pozadine definirao prilično usko kao skup znanja i vještina dostupnih subjektu koji djeluje, Habermas ga u velikoj mjeri proširuje. Uz to, valja imati na umu i međusoban utjecaj okoline i subjekta koji je zahvaćen pomoću Gigerenzera.

⁷⁹ Habermas, J. *Teorija komunikativnog delovanja*. Akademska knjiga. Novi Sad. 2017. str. 382.

⁸⁰ Ibid. 67.

⁸¹ Ibid. 383.

Habermas istražuje uvjete pod kojima je moguće legitimno razlikovati različita shvaćanja racionalnosti, a da pritom ne pretpostavi jednostranu ispravnost modernog zapadnog mišljenja, Horkheimerovog subjektivnog uma, kao najvažnije mjere, kao univerzalnog modela racionalnosti. Takva pomalo paternalistička prosuđivanja moguća su samo s pozicije koja pretpostavlja univerzalno važenje vlastitih koncepcija o svijetu te ne uzima u obzir konkretnu situaciju, historijski, društveni, materijalni kontekst, unutar koje se obrasci djelovanja ispoljavaju:

“Racionalnost slika svijeta ne mjeri se po logičkim i semantičkim svojstvima, već s obzirom na temeljne pojmove koje one individuama stavljaju na raspolaganje za tumačenje njihovog svijeta. (...) U filozofiji nije izgrađen odgovarajući pojam koji isto kao odnos prema objektivnom svijetu uključuje odnos prema društvenom i subjektivnom svijetu. Ovaj nedostatak treba ispraviti teorija komunikativnog djelovanja.”⁸²

Što bi zapravo podrazumijevao pojam odnosa prema čisto objektivnom svijetu? Takav bi svijet svakako mogao poslužiti kao mjera opravdanosti određenih djelovanja. Ako je moguće pronaći univerzalne zakone prirode koji uvijek vrijede i koji su uvijek djelotvorni, neovisno o društvenoj pozadini, onda je pitanje racionalnosti iscrpljeno u eksplicitnom formuliranju takvih zakona i sukladnog prilagođavanja djelovanja. Uostalom to je i bazična pretpostavka instrumentalne racionalnosti. Apsolutno objektivni svijet se subjektu pojavljuje kao apsolutno drugo, neovisan izvanjski kompleks mehanicističkih kauzalnih veza u kojemu subjekt nema udjela. O takvom svijetu može jedino kontemplirati kako instrumentalno intervenirati u postojeće kauzalne lance. Kako se pokazalo u prethodnom poglavlju, prirodni objektivni svijet je rezultat kontingentnog procesa evolucije kojeg je sam subjekt dio. Objektivitet po sebi, kako stvari stoje, nije neposredno zadan pa eksplicitno razabiranje objektivnog svijeta nije jednostavan i izravan postupak:

“Čim, međutim, treba da eksplicitno navedemo po čemu se razlikuju stvari od osobe, uzroci od motiva, događaji od akcije itd., moramo ići iza razlikovanja predmetnih

⁸² Ibid. 68.

područja, i to na razlikovanje između osnovnog stava u odnosu na objektivni svijet onoga što jest i osnovnog stava u odnosu na društveni svijet onog što se smije legitimno očekivati, što je preporučeno ili što treba činiti. Ispravne pojmovne rezove između kauzalnih sklopova prirode i normativnih poredaka društva pravimo u onoj mjeri u kojoj smo svjesni promjene perspektive i stavova koje ostvarujemo kada s promatranja ili manipulacija pristupimo slijeđenju ili povredi legitimnih normi djelovanja.”⁸³

Habermas iz metodoloških razloga razlučuje tri “svijeta”: objektivni, subjektivni i društveni, u velikoj mjeri paralelnih s već viđenim Gigerenzerovim razlikovanjem vrsta učenja. Objektivni svijet je svijet prirode i prirodnih zakona, ukupnost činjenica, “ono što je slučaj”, predmetna zbilja nezavisna od subjekta, čiji su pak doživljaji i misli predmet subjektivnog svijeta. Društveni svijet je shvaćen kao prostor intersubjektivnih interakcija, institucionalnih oblika i normi, kao gorespomenuta intersubjektivna intencionalnost. Različiti svjetovi sadrže različite pretenzije na važenje, primjerice, koncept istine pretpostavlja točnu reprezentaciju objektivnog svijeta u nekom sudu, ekspresivnost pretpostavlja iskreno izlaganje unutarnjih subjektivnih stanja, dok prihvaćanje i ponašanje u skladu s legitimnim normama predstavlja društvenu ispravnost nekog djelovanja. Na ovaj način razgovijetno odvojeni svjetovi predstavljaju idealtipske koncepcije, u zbilji se oni nalaze pomiješani, na primjer:

“[U mitskom mišljenju] pojmovi s pretenzijom na važenja, kao što su moralnost i istina, pomiješani su s empirijskim pojmovima poretka, kao što su kauzalnost i zdravlje. Zato jezički konstituirana slika svijeta može tako dalekosežno biti identificirana sa samim svjetskim poretkom da se ne može prozreti kao tumačenje svijeta, kao interpretacija koja podliježe zabludi i koja je podložna kritici. U ovom pogledu konfuzija između prirode i kulture zadobija značenje reifikacije slike svijeta.”

84

“Predmeti” i fenomeni društvenog i subjektivnog svijeta mogu biti postvareni. To znači da se pojavljuju kao predmeti objektivnog svijeta, u formi predmetnosti kao gotove činjenice.

⁸³ Ibid. 72.

⁸⁴ Ibid. 73.

Jednako tako činjenice objektivnog svijeta mogu postati predmetom društvenog svijeta, priroda kao nositelj formi moralnosti, religije ili pak društvenog uređenja. Najbolje je to vidljivo u onome što Habermas naziva mitskim formama mišljenja.

Dezignaciju "mitskog" mišljenja ono dobiva u opreci s jednog posebnog historijskog stanovišta kojeg je moguće grubo okarakterizirati kao instrumentalno racionalno mišljenje suvremenog kapitalističkog svijeta. U suvremenom "zapadnom svijetu" odnos prema objektivnoj stvarnosti reguliran je zajedničkim normama i implicitnim pretpostavkama u kojima se svijet pojavljuje kao objektivan, a "istinitost izraza znači da stanje stvari koje se tvrdi postoji kao nešto u objektivnom svijetu; a ispravnost na koju se za neku radnju pretendira, s obzirom na postojeći normativni kontekst, znači da uspostavljeni interpersonalni odnos zaslužuje priznanje kao legitimni sastavni dio društvenog svijeta."⁸⁵ Prema tome, "samo u kontekstu objektivnog svijeta i mjereno po pretenzijama na istinitost i uspjeh koje podliježe kritici, mnijenja se mogu pojaviti kao sistemski lažna, namjere djelovanja kao sistemski bezizgledne, a misli kao fantazije."⁸⁶ U sljedećem poglavlju ću se pobliže obratiti ovakvom shvaćanju objektivnosti i racionalizaciji kao materijalno-historijskom procesu postvarenja objektivnog svijeta koji ima važiti kao normativni okvir intersubjektivne intencionalnosti.

Nasuprot stajalištu moderniteta u kojem je velika važnost pridana činjenicama objektivnog svijeta, "mitske slike svijeta sprječavaju kategorijalno razdvajanje prirode i društvenog svijeta, i to ne samo u smislu konceptualnog miješanja objektivnog i društvenog svijeta, već i u smislu reifikacije jezičke slike svijeta, što za posljedicu ima to da se koncept svijeta dogmatski popunjava određenim sadržajima što su nepristupačni zauzimanju racionalnih stavova, a time i za kritiku."⁸⁷

Antropomorfna svojstva i mitske karakterizacije prirode nastaju miješanjem društvenog i objektivnog svijeta, mitske priče objašnjavaju prirodne fenomene, npr. mit o Perzefoni služi kao kauzalno objašnjenje prirodnog fenomena godišnjih doba. Mitsko mišljenje nije tek

⁸⁵ Ibid. 73.

⁸⁶ Ibid. 74.

⁸⁷ Ibid. 74.

zabluda, već predstavlja okvire mogućeg znanja i okvira djelovanja. Unutar takvih okvira djelovanja se odvijaju na način koji se može pojmiti kroz uži pojam racionalnosti. Magija i razne inkantacije mogu biti shvaćene kao posebna forma instrumentalnog zadiranja u objektivni svijet, kako je on shvaćen unutar okvira mitske slike, preko performativnosti jezika. Iz takve perspektive su očite sličnosti s klasičnim instrumentalnim koncepcijama racionalnosti, radi se o čisto formalnoj jednakosti dvaju oblika mišljenja gdje su razlike svedene na sadržaj dostupnog znanja. Ali mitske slike svijeta nisu jednostavno ekvivalentne suvremenoj slici svijeta, ne može se tvrditi da je riječ o jednakovrijednim točkama gledišta. S pragmatičkog stajališta, nagib zemljine osi je svakako mnogo uspješnija teorija objašnjenja godišnjih doba od Perzefoninih odlazaka u Had.

S druge strane, isključivo pragmatično prosuđivanje dovodi do opasnosti da se previdi da “slike svijeta fiksiraju okvir osnovnih pojmova unutar kojega sve što se u svijetu događa na određeni način interpretiramo kao nešto. Slike svijeta kao i portreti mogu biti podjednako malo istinite ili lažne.”⁸⁸ Slike svijeta su horizonti unutar kojih neka individua uopće može shvatiti svoj svijet i sebe samu. Nagib zemljine osi je u jednakoj mjeri besmislena tvrdnja jednom antičkom grku, kao što je Perzefona astronomu. Iako je potonja očito pogrešna te iako objašnjava isti fenomen, njena je funkcija bitno drugačija. Nije moguće Perzefonu zamijeniti nagibom zemljine osi bez da se u pitanje ne dovede čitava antička konstitucija subjektivnost, društva itd. Semantičke horizonte ne treba promatrati kao istinite ili lažne i njihovu ulogu u racionalnosti treba tražiti preko drugačijih svojstava. Ono bitno za ovaj rad jest promatranje načina na koji konstruiraju odnos subjekt-objekt.

Važno je primijetiti da nikad nije napušten instrumentalni karakter djelovanja, čini se da je svejedno radi li se o magičnim inkantacijama ili ekonomskoj racionalnosti, forma djelovanja ostaje ista: subjekt stoji nasuprot objektu na kojeg intencionalno djeluje. Kako je uopće došlo do toga da su sva djelovanja instrumentalna, da subjekt djeluje intencionalno s obzirom na neki cilj? Habermas daje odgovor u *Saznanju i interesu*:

“Uvjeti instrumentalnog djelovanja nastali su kontingentno u prirodnoj evoluciji ljudskoga roda; ali oni u isti mah naše saznanje prirode transcendentalno nužno

⁸⁸ Ibid. 82.

vezuju za interes mogućeg tehničkog vladanja prirodnim procesima. Objektivnost iskustva konstituira se u okvirima sheme shvaćanja, koja je određena antropološki duboko usađenim strukturama djelovanja i koja je podjednako obavezna za sve subjekte koji se radom održavaju na životu. Objektivnost iskustva je, dakle, pritvrđena za identičnost jednog prirodnog supstrata, i to upravo za čovjekovu tjelesnu organizaciju, koja je povezana s djelovanjem, a ne za praosnovno jedinstvo apercipije, koje Kant na osnovu identičnosti nehistorijske svijesti uopće potvrđuje s transcendentalnom nužnošću.”⁸⁹

Čovjekova tjelesna konstitucija, a time i sama struktura instrumentalnog djelovanja, određuje transcendentalni horizont djelovanja uopće. Svako djelovanje prema tome ima instrumentalni karakter, premda bilo unutar mitske slike svijeta ili u eksperimentalnoj fizici. Neprodorna jezgra “prirodnog supstrata” određuje formu djelovanja i to isključivo djelovanja. Instrumentalno djelovanje je praktički odnos prema prirodi i nije produkt misli. Unatoč tome što evolucijska kontingencija i tjelesna konstitucija naizgled predstavljaju objektivni temelj iz kojeg je moguće objasniti i društveni i subjektivni svijet, stvari nisu tako jednostavne. Kad Habermas govori o objektivnom svijetu, on nema na umu isključivo prirodnu evoluciju ili kontingentnost prirode po sebi, one tek utemeljuju transcendentalni horizont ljudske djelatnosti, već također misli objektivitet kao produkt intersubjektivnog odnosa:

“Intersubjektivnost sistema odnosa, u okviru koga objektiviramo prirodu koje treba da se prema zakonima dokopamo, iskupljuje se neutralisanjem široko stručno razgranate, biografski određene i historijski obilježene senzibilnosti, isključivanjem cijelog spektra prednaučnih, opštenjem s drugima stvorenih iskustava, ali ne i distanciranjem saznanjućeg subjekta uopće. Opredmećena priroda je, naprotiv korelat Jastva, koje instrumentalno djelujući zahvaća u stvarnost. Način shvaćanja u kome se prema kategorijama broja, prostora, vremena i mase tek konstruiraju predmeti “koji se drže” odgovara aktivnom određivanju pomoću operacija mjerenja.”⁹⁰

⁸⁹ Habermas, J: Saznanje i interes. Nolit. Beograd. 1975. str. 65.

⁹⁰ Habermas, J: Saznanje i interes. Nolit. Beograd. 1975. str. 184.

Što je zapravo mišljeno kad se govori o “instrumentalnom zahvaćanju u stvarnost”? Ništa drugo doli proces rada. Rad je prvobitan odnos čovjeka i prirode određen evolucijskom, biološkom strukturom tijela. Kako Habermas ističe, rad u materijalizmu ima mjesnu vrijednost sinteze. Pojam sinteze u materijalističkom shvaćanju razlikuje se od Kantovog ili pak Hegelovog. Sinteza nije produkt misli već zbiljski proizvodni proces, praktička djelatnost. Praktična dihotomija subjekta i objekta premostiva je te se ujedno i postavlja samo kroz rad, dakle, kroz mijenjanje forme materije. Budući da je materija objektivnog svijeta zadana kao priroda po sebi ili čista kontingentnost, rad mijenja formu tog izvornog sadržaja i omogućuje raspolaganje samom prirodom. Priroda gubi karakter neposrednog objekta, forma prirode, kao i forma subjekta koji u nju instrumentalno zadire, mijenja se sa svakom pojedinačnom sintezom posredovanom u procesu rada. Ali jezgra prirode kao nepremostive kantovske stvar po sebi uvijek ostaje prisutna, svakom se subjektu i svakoj se generaciji objektivni svijet javlja kao zadan, mijenja se jedino forma tog odnosa. Zbog toga sintezu kao rad ne treba misliti kao uspostavljanje apsolutnog jedinstva subjekta i objekta, čovjeka i prirode. Oni zadržavaju svoju samostalnost i nalaze se u odnosu međusobnog određivanja. To određivanje poprima karakter prilagodbe i učenja, oblikovanja slika svijeta, kao i akumulacije proizvodne snage, tj. mogućnosti proširenog raspolaganja prirodom.

Nadalje, prvobitni odnos prirode i subjekta nije odnos čiste objektivnosti i subjektivnosti. Kako smo vidjeli sinteza je bitno praktična, a ne teorijska. Subjekt se u sintezi kao radu ponaša “kao da” je priroda apsolutno drugo, iako nema reflektirano znanje o tom postupku. Priroda još ne poprima karakter apsolutne drugosti u doživljaju subjekta. Upravo je mitsko mišljenje primjer teorijske nerazlučivosti odnosa subjekt-objekt. Sam taj odnos je tek produkt historijskog razvitka gdje je, kako ističe Horkheimer, “subjektivna sposobnost mišljenja bila kritičko sredstvo kojim se raspršilo praznovjerje. Ali optužujući mitologiju kao lažni objektivitet, to jest kao tvorevinu subjekta, ona se morala poslužiti pojmovima koje je priznala kao primjerene. Tako je uvijek razvijala vlastiti objektivitet.”⁹¹ Ovdje se postavlja pitanje o načinu razvitka objektiviteta koji unutar kojeg se sinteza instrumentalnog djelovanja preobražava u sintezu instrumentalne racionalnosti. To će biti tema završnog

⁹¹ Horkheimer, M. *Pomračenje uma*. Logos. Sarajevo. 1989. str. 16.

dijela rada gdje ću pokušati interpretirati proces društvenog učenja kao proces racionalizacije shvaćen pomoću koncepta reifikacije G. Lukacsa.

Racionalnost i reifikacija

Problematika apstraktne intersubjektivnosti

U dosadašnjem razmatranju racionalnosti je otvoren prostor intersubjektivnom shvaćanju racionalnog djelovanja, gdje djelovanje nema samo puki apstraktni karakter individualnog čina, već ga treba shvatiti kao društveno djelovanje. Kako ističe filozof uma Donald Davidson, znanje o umnosti drugih je pretpostavka svakog mišljenja, ono također postulira znanje o zajedničkom objektivnom svijetu, znanje koje je intersubjektivno od samog početka.⁹² "Akter, naime, s formalnim konceptom svijeta postavlja pretpostavke o zajedništvu koje iz njegove perspektive prekoračuju krug neposrednih učesnika i pretendiraju na važenje također i za interpretatora koji dolazi izvana."⁹³ Neko djelovanje tako može imati značenje neovisno od intencije samog aktera, ono kao čin ili fizički element djelovanja egzistira u prostoru značenja. Taj prostor značenja analiziran je kroz koncepte pozadinskog znanja i slika svijeta.

Konstrukcija značenja odvija se kao intersubjektivna komunikativna djelatnost: "Umnost pripisujemo svim subjektima koji se orijentiraju k sporazumijevanju i time k univerzalnim pretenzijama na važenje, pri čemu oni u osnovu svojih učinaka interpretacije stavljaju intersubjektivno važeći referentni sistem svjetova, tj. decentrirano razumijevanje svijeta." Komunikativno djelovanje pretpostavlja preispitivanje privatnih slika svijeta i njihovo usklađivanje s drugim akterima. Sudionici koordiniraju vlastita djelovanja na temelju njihove razumljivosti ili vrijednosti. U suprotnosti s strateškim, instrumentalno racionalnim djelovanjem, koje svoju pretenziju na važenje crpi iz individualne intencije i cilja, komunikativno djelovanje je uspješno samo ako postoji suglasnost drugih oko vrijednosti djelovanja. Komunikativno djelovanje je "inherentan konsenzualan oblik društvene koordinacije u kojem sudionici mobiliziraju racionalni potencijal svakodnevnog jezika i njegovu svrhu kao motivatora racionalnog dogovora".⁹⁴

⁹² Davidson, D. *Problems of Rationality*. 2003. str. 18.

⁹³ Habermas, J. *Teorija komunikativnog delovanja*. Akademska knjiga. Novi Sad. 2017. str. 132.

⁹⁴ Bohman, J., Rehg, W. "Jürgen Habermas". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2017.

Prema Habermasovoj teoriji susret umnih subjekata nužno završava u konstrukciji zajedničkog semantičkog prostora. S druge strane, nekomunikativne teorije značenja predstavljaju puku apstrakciju od intersubjektivnih odnosa: "Samo, i usamljeno mišljenje u propozicijama je diskurzivno, i to ne samo u prenesenom smislu. To se pokazuje čim važenje, a time asatorička moć nekog iskaza, postanu problematični, a usamljeni mislilac prinuđen da s zaključivanja pređe na pronalaženje i odmeravanje hipoteza. Naime, tada će se osjetiti prinuđenim da, kao komunikativni odnos, u svoje misli uključi argumentacijske uloge proponenta i oponenta, na sličan način kao što neki sanjar čini s narativnom strukturom odnosa govornik - slušaoc, kada se sjeća scena iz svakodnevice."⁹⁵ Habermas ukazuje na intersubjektivne elemente individualnog mišljenja, privatno mišljenje se razaznaje kao modus dijaloga.⁹⁶ Normativni zahtjevi za važenje unutar prividno individualnog mišljenja susreću se kao pojava implicitnog imaginarnog sugovornika, struktura jezika i argumentacije ga na to prisiljava. Elementi značenja nalaze se već izvan subjekta, u samim znakovima koje koristi, dok se "intencionalna semantika oslanja na kontraintuitivnu predstavu u skladu s kojom se razumijevanje značenje nekog simboličkog izraza x može svesti na razumijevanje namjere nekog govornika G da pomoću jednog znaka stavi nešto do znanja slušatelju S." U takvoj se koncepciji značenja slušatelju znak x i intencija koju govornik pokušava prenijeti tim znakom pokazuju kao nužno odvojeni budući da slušatelj ima pristup samo znaku x. Habermas u skladu s tim ističe da polazište semantike treba tražiti u "strukturi jezičnog izraza, umjesto govornikove intencije."⁹⁷

Jezik je samim time što se nalazi izvan polja individualne intencionalnosti također element društvenog učenja, tj. historijskog razvitka, i samim time nije samo nepristrani medij koji pospješuje umstvenu komunikaciju. U mitskom mišljenju jezik nije isključivo bio medij komunikacije ili interpretacije, nije imao svojstva metajezika pa je neposredno vezan i isprepleten sa svijetom. Habermas je taj fenomen nazvao reifikacija slike svijeta, kasnije i kolonizacijom svijeta života. Jezik kao idealni medij bi trebao stajati na razmeđu subjektivnog i društvenog, intersubjektivnog prostora. Ali subjekt koji želi inscenirati neki dojam, osjećaj ili misao ima na raspolaganju isključivo reificiran jezik, u kojem je značenje nekog znaka x

⁹⁵ Habermas, J. *Teorija komunikativnog delovanja*. Akademska knjiga. Novi Sad. 2017. str. 339.

⁹⁶ Baynes, K. "The transcendental turn: Habermas's "Kantian pragmatism" u: *Cambridge Companion to Critical Theory*. Cambridge University Press. 2004.

⁹⁷ Habermas, J. *Teorija komunikativnog delovanja*. Akademska knjiga. Novi Sad. 2017. str. 315.

ovisno o njegovoj ustaljenoj poziciji u intersubjektivnom društvenom prostoru. Niti jedan pojedinačan subjekt mu ne može dati privatno intencionalno značenje ako računana razumijevanje.

Za usporedbu, ova reifikacija se razlikuje od mitološkog jezika gdje je riječ imala direktnu moć nad predmetom te je izraz bio spojen s intencijom.⁹⁸ Znak koji značenje dobiva u intersubjektivnoj zajednici jest samo ime, on je "predmet" kojim se imenuje neki drugi predmet. Prema Adornu, takva upotreba jezika stvara uvjete za razlikovanje subjekta i objekta, kako to pokazuje u analizi mita o Odiseju. Zarobljen u kiklopovoj pećini nakon što mu je iskopao oko, Odisej na Polifemovo pitanje "tko si ti" odgovara s "nitko". Razlikovanje imena od stvari koju označuje, poricanje vlastitog identiteta konstituira Odiseja kao subjekta. Polifem, s druge strane, zarobljen u mitskoj slici svijeta ime poistovjećuje sa samom stvari pa mu odgovor na pitanje "tko ti je iskopao oko" glasi "Nitko". Ovo razdvajanje riječi od predmeta za Adorna predstavlja utemeljenje objektiviteta i subjektiviteta.

S druge pak strane jezik ne ostaje jednostavno zadan kao sustav slobodne igre označivanja. Oslobođanjem od čvrste veze s predmetom, jezik je bio "istrnut" iz prirodnog poretka, postao je instrument i element procesa racionalizacije, njegova "višeznačnost omogućuje lukavstvo, omogućuje instrumentalni um u suprotnosti s magijom." Ukratko, jezik poprima obilježja instrumenta koji stoji na raspolaganju subjektu. Ali u isto vrijeme instrument po sebi dobiva stupanj autonomije od samog subjekta, dobiva vlastitu predmetnost. Kako bi bio dostupan svima, jezik mora i posjedovati objektivnu valjanost.⁹⁹ Tu mu kvalitetu omogućuje upravo njegova vlastita predmetnost.¹⁰⁰ U svakodnevnoj upotrebi on nije instrument koji subjekt koristi, primjer Odiseja pokazuje da način upotrebe jezika kojim se uspostavlja vlastita subjektivnost nema za namjeru komunikaciju. Štoviše, kad odgovara "nitko", on ga koristi privativno, s namjerom da prekrije značenje, da iskoristi dvoznačnost i razliku između opredmećenog značenja znaka i vlastite intencije kad znak koristi instrumentalno. Odisej stvara vlastiti smisao znaka "nitko" i u tome se sastoji njegova subjektivnost, ali takav jezik

⁹⁸ Adorno, T., Horkheimer, M. *Dialectic of Enlightenment*. Stanford UP. Stanford. 2002. str. 47.

⁹⁹ Ibid. 29.

¹⁰⁰ Sevilla, S. *Critical Theory and Rationality*. Duke University Press. 1997. 65.

ne može biti iskorišten za komunikaciju. Kako je među ostalim pokazao Wittgenstein, privatni jezik, čija referenca su samo unutarnja subjektivna stanja ili intencije, ne može računati na razumljivost.¹⁰¹ Opredmećenost jezika tako sa svoje strane omogućuje komunikaciju, doduše više ne u neposrednoj povezanosti s predmetom kojeg označuje, već u formi opredmećenog instrumenta. Prema tome, čini se da u komunikaciji jezik, instrument, određuje subjekta, a ne subjekt jezik.

Iz tih razloga smatram da komunikativna racionalnost i djelovanje implicitno počiva na prethodno zadanim okvirima. Kako bi se postigli uvjeti za konsenzualnom komunikacijom trebalo bi ispregovarati u svakom pojedinom komunikativnom djelovanju cjelokupno semantičko polje. Ona tek predstavlja idealnu formu komunikacije, a ne njegovu konkretnu sliku.¹⁰² U nastavku ću pokazati kako je upravo proces reifikacije ključan u izgradnji modernog koncepta instrumentalne racionalnosti i odgovoran za ograničenja komunikativnog djelovanja uz pomoć triju autora, G. Lukacsa, A. Sohn-Rethela i S. Žižeka.

¹⁰¹ Wittgenstein, L. *Philosophische Untersuchungen*. P. Reclam. Leipzig. 1990.

¹⁰² Bohman, J., Rehg, W. "Jürgen Habermas". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2017.

Reifikacija kao tajna racionalizacije

Pojam reifikacije korijene vuče iz kratkog poglavlja u Marxovom *Kapitalu* "Fetiški karakter robe i njegova tajna". Marxova je namjera, u suštini, razotkriti mehanizam kojim se u vrijednost robe pokazuje kao njezin prirodni atribut, a ne kao proizvod društvenog rada. O kratkom poglavlju napisano je mnogo tekstova u raznoraznim akademskim područjima, od književne teorije do sociologije. Značenje pojma je prestalo biti ograničeno na uže područje rasprave o vrijednosti, reifikacija je poopćen fetišizam.¹⁰³ Interpretacije reifikacije ću preuzeti iz radova Lukacsa, Sohn-Rethela i Žižeka te ih pokušati primijeniti na raspravu o instrumentalnom racionalnosti.

Lukacs u *Povijesti i klasnoj svijesti* prisvaja i u određenoj mjeri modificira Marxovo shvaćanje fetišizma robe preko koncepta reifikacije: "Kako se već često isticalo, bit robne strukture počiva na tome da jedan odnos, odnos između osoba, poprima karakter stvarnosti i na taj način neku "sablasnu predmetnost", koja u svojoj strogoj, prividno posve zatvorenoj i racionalnoj zakonitosti, prikriva svaki trag svoje temeljne biti, odnosa među ljudima."¹⁰⁴ Sablasna predmetnost koju društveni odnosi zadobivaju nije puko izvrtnje stvarnosti, lažan privid, već bitan element stvarnosti same, "ova racionalizacija i izolacija posebnih funkcija ima za nužnu posljednicu da se svaka od njih osamostaljuje i ima tendenciju da se dalje razvija nezavisno od drugih posebnih funkcija društva (ili onoga dijela društva kojemu pripada) na vlastiti račun prema logici svoje specijalnosti."¹⁰⁵ Moment samostalnosti uočen je već kod instrumentalnog karaktera jezika.

Proces reifikacije, opredmećenja zbilje, za potrebe ovog rada predstavlja nužan uvjet za konstituciju pozadinskog znanja i slike svijeta. On strukturira neizbježan mehanizam procesa društvenog učenja. Naime, koliko god se trudili ne možemo društveni svijet neposredno promatrati kao rezultat intersubjektivnog djelovanja zbiljskih ljudi. Historijski svijet subjekt nužno zahvaća kao objektivnu stvarnost, jednostavno zbog njegove vlastite ograničene i partikularne epistemološke pozicije. Ono konkretno u zbilji se u mišljenju reproducira kao

¹⁰³ Feenberg, A. *Lukács, Marx and the sources of critical theory*. Rowman and Littlefield. New Jersey.1981. str.62

¹⁰⁴ Lukacs, G. *Povijest i klasna svijest*. Naprijed. Zagreb. 1970. str. 150.

¹⁰⁵ Lukacs, G. *Povijest i klasna svijest*. Naprijed. Zagreb. 1970. str. 173.

mnogostrukost apstraktnih određenja.¹⁰⁶ I bilo koji predmet je u mišljenju prvo prisutan kao “apstrakcija”, predmet po sebi, odvojen od konkretnih materijalno-historijskih uvjeta. Kad koristim računalo na kojem trenutno pišem, ništa na njemu ne ukazuje na uvjete pod kojima je proizveden, na materijale, radnike u tvornicama ili pak kompleksan skup potrebnog tehničkog znanja. No računalo, slično kao i jezik, je isključivo korisno kad ga u praksi koristim kao apstraktni predmet, a ne kao rezultat historijskih uvjeta ili proizvodnih odnosa. Apstrakcija tako ima svoju nezavisnu egzistenciju i efektivnost baš kao apstrakcija. Zbog toga se običaji, tehničko znanje ili pak institucije pojavljuju kao dio zbilje po sebi.

Društveni karakter predmeta otkriva se tek kao posljedica teorijskog rada i preispitivanja, kad se konkretni predmet reflektira u mišljenju. Na primjer, u slučaju mitskog mišljenja bilo je potrebno obaviti posao teorijske racionalizacije kako bi se razlučili objektivni i subjektivni svijet, vanjski svijet je prestao biti carstvo bogova i nadnaravnih sila, priroda je izgubila status subjekta i poprimila obilježja čiste objektivnosti. Ali, kako sam pokušao istaknuti, taj proces demitologizacije nije rezultirao prirodom po sebi; ona je postala predmet svjesnog tehničkog raspolaganja, a ne neka romantična iskonska priroda. Slično je bio slučaj i s jezikom, prvo je bio reificiran zajedno sa svojim predmetom, a zatim kao instrument.

Subjekt i priroda su se posljedično našli u posredovanom dijalektičkom odnosu gdje se “identičnost društvenih subjekata mijenja upravo s domašajem njihove tehničke moći raspolaganja. (...) Znanje proizvedeno u okviru instrumentalnog djelovanja ulazi u vanjsko postojanje kao proizvodna snaga. Stoga se u odnosu na razvitak proizvodnih snaga podjednako mijenjaju kako u radnim procesima preoblikovana, civilizirana priroda, tako i sami radni subjekti. Faktičko stanje razvitka proizvodnih snaga definira stupanj na kome svaka generacija mora ponovno uspostaviti jedinstvo subjekta i objekta.”¹⁰⁷ Objektivni svijet tako ne obuhvaća isključivo prirodu, nego i opredmećeno znanje, proizvodnu snagu, tj. ono što se mislilo pod društvenim učenjem. Sinteza uvijek iznova proizvodi rez između subjekta i objekta, postvaruju se novi tehnički dosezi, nove forme običajnosti pa je objektivitet na kraju sinteze rada transformiran.

¹⁰⁶ Marx, K. “Osnovi kritike političke ekonomije” u: *Temelji slobode*. Naprijed. 1974. str. 25-35.

¹⁰⁷ Habermas, J: *Saznanje i interes*. Nolit. Beograd. 1975. str. 65.

Subjekt pak sa svoje strane dobiva apstraktnu slobodu u formi autonomne individualnosti. Kako je bilo istaknuto, da bi se određena individua uopće pojavila kao individua nije stvar neposrednog prirodnog određenja. *Homo oeconomicus*, subjekt ekonomskog modela racionalnosti, sa svojom listom preferenci i imperativom za optimizacijom pojavljuje se samo u određenom historijskom kontekstu kao rezultat racionalizacije. Tijekom ovog rada prikazane su mnoge manjkavosti tog modela, od toga da ne opisuje stvarno ponašanje individua, do kritike njegovih teorijskih pretpostavki. Unatoč tome, nije pružen jasan odgovor na pitanje o misteriju efektivnosti modela, o tome kako subjekt postaje *homo oeconomicus*, subjekt instrumentalne racionalnosti, a da pritom nije nužno racionalna individua, što su mnoge kritike pokazale.

Otvaranjem prostora intersubjektivnom shvaćanju racionalnosti i reificiranju znanja u vidu društvenog učenja izgrađene su pretpostavke na kojima ću pokušati formulirati nacrt odgovora. U sintezi rada priroda je postala dostupna tehničkom raspolaganju, a u procesu racionalizacije, sve intenzivnijeg razvoja, ona se javlja kao dio odnosa subjekt-objekt. Priroda je konačno vanjski predmet kojim subjekt svjesno instrumentalno upravlja, *homo oeconomicus* postaje gospodar prirode. Lukacs piše da se to gospodarenje:

“sastoji u tome da to vjerojatno ispoljavnje onih zakona što je moguće više biva proračunato, kalkulatorski shvaćeno, te da subjekt “djelovanja” napokon zauzme takvu poziciju gdje ta ispoljavanja pružaju optimalne šanse za njegove ciljeve. Jasno je, dakle, da je s jedne strane mogućnost takvoga predviđanja utoliko veća što je zbiljnost više proporcionalizirana, što više svaka od njezinih pojava može biti shvaćena kao upregnuta u sistem tih zakona. No s druge strane je također jasno da što se više zbiljnost i odnošenje približavaju tome tipu, to se subjekt više pretvara u puki organ shvaćanja spoznatih šansi i ispoljavanja zakonitosti i njegova se djelatnost utoliko više ograničava na to da zauzme stajalište polazeći odatle dakle se one ispoljavaju shodno njegovim interesima i njegovom smislu. Subjektivno odnošenje biva - u filozofskom smislu - čisto kontemplativno.”¹⁰⁸

¹⁰⁸ Lukacs, G. *Povijest i klasna svijest*. Naprijed. Zagreb. 1970. str. 207.

Upravo tako postavljen teren omogućuje pretenziju na važenje ekonomskog modela. Subjekt se nalazi nasuprot puko objektivnoj stvarnosti. Ta objektivnost je rezultat reifikacije, objekt se javlja kao objekt po sebi, kao ahistorijska predmetnost, dok je čovjekova djelatnost svedena na kontemplativnost i osjetilnost. Pritom se ne radi o izokrenutoj istini, fetišistički objekt se pojavljuje kao i svaki drugi "prirodni" objekt, njegov mistični karakter je točno u njegovoj svakodnevnosti. Štoviše, prokazivanjem ili razlaganjem društvenih korijena fetišističkog objekta ne razrješava se njegova djelotvornost. Reificirana slika svijeta ne strukturira socijalni prostor samo epistemološki, već i praktički.¹⁰⁹ Fetišizam stoga nije problem ispravnog teorijskog zahvaćanja svijeta, možemo imati koliko god ispravnu teoriju i istinsku spoznaju društvenih sila koje nas određuju, koliko god široko znanje, i unatoč ne postoji izbor drugačijeg djelovanja u svijetu. Subjekt postaje "praktični solipsist: previđa univerzalnu, društveno-sintetičku dimenziju tog čina, svodi ga na slučajan susret atomiziranih individua na tržištu. Ta "potisnuta" društvena dimenzija njihovih djela pojavljuje se u obliku svoje suprotnosti - kao univerzalni Um okrenut proučavanju prirode (mreža kategorija "čistoga uma" kao konceptualni okvir prirodnih znanosti)."¹¹⁰

Premda se reifikacija odnosila na opredmećenje društvenih odnosa, ona ne okoštava subjektivitet kao takav, već upravo suprotno, ona je uvjet mogućnosti slobodnog subjektiviteta. "Meta" fetišizma je intersubjektivni odnos, a ne subjektivitet. Kontemplativni subjekt nije ništa drugo doli kartezijanski *cogito* ili svjesni pojedinačni subjekt; "prema tome, bitna karakteristika fetišizma robe ne sastoji se u poznatom zamjenjivanju čovjeka stvarima ("odnosi među ljudima poprimaju oblik odnosa među stvarima"), već se sastoji u određenom pogrešnom shvaćanju odnosa između strukturirane mreže i jednog od njezinih elemenata: ono što je, ustvari strukturalni element, efekt mreže odnosa između elemenata, pojavljuje se kao neposredno svojstvo jednog od elemenata, kao da mu ta osobina pripada i onda kad nije u odnosu s drugim elementima."¹¹¹ Žižek u *Sublimnom objektu ideologije* naglašava da je da je upravo fetišistički reificirana stvarnost nužan uvjet pojave individue kao slobodnog subjekta. Razlika između društvenog, subjektivnog i objektivnog svijeta reducirana je na odnos subjekta i objekta. Susret dvaju individua jest susret slobodnih,

¹⁰⁹ Feenberg, A. "Reification and its Critics" u: *Georg Lukács Reconsidered*. Continuum. New York. 2011.str. 179.

¹¹⁰ Žižek, S. *Sublimni objekt ideologije*. Arkzin. Zagreb. 2002. str. 39.

¹¹¹ Žižek, S. *Sublimni objekt ideologije*. Arkzin. Zagreb. 2002. str. 43.

egoističnih subjekata te se svaki onog drugoga razaznaje i priznaje kao takvog. Oblik fetišizma u kapitalističkim društvima je suprotan onom u pretkapitalističkim za koje se može reći da slijede Hegelovu dijalektiku gospodara i roba. Odnosi dominacije i podčinjavanja su primjer reifikacije društvenih subjekata po sebi, gdje su odnosi među pojedincima opredmećeni u njihovim ulogama (kralj-kmet, gospodar-sluga), "kao da je defetišizacija u odnosima među ljudima plaćena fetišizmom u odnosima među stvarima."¹¹²

Slobodne individue na pozadini fetišiziranog odnosa među stvarima međusobno se ophode usuglašavanjem, kako je bilo naznačeno kod Habermasa, ali i apstraktno pravno, ugovorno, u procesu razmjene. Ovdje se obraćam Sohn-Rethelovom tekstu *Intelektualni i manualni rad*, u kojem razrađuje teoriju implicitnog apstraktnog kretanja u zbiljskom procesu razmjene koje naziva realnom apstrakcijom. Apstrakcija nije misaona kategorija ustanovljena otklanjanjem posebnosti kako bi se iznjedrila neka opća kategorija, nego je riječ o praktičnoj apstrakciji, o ponašanju individua u skladu s izvjesnim "kao da": "za vrijeme čina razmjene pojedinci postupaju kao da roba nije podložna fizičkoj, materijalnoj razmjeni; kao da je isključena iz prirodnog kruga nastanka i rasapa premda na razini svoje "svijesti" vrlo dobro znaju da to nije slučaj."¹¹³

Sohn-Rethel tvrdi da je praktična efektivnost realne apstrakcije, kao *de facto* atemporalnog intersubjektivnog odnošenja, baza na kojoj nastaju tradicionalni filozofski koncepti, od prostora i vremena do transcendentalnog subjekta.¹¹⁴ Primjerice, koncepti koji se koriste u znanstvenom radu izvedeni su iz forme realne apstrakcije; njihovom primjenom "prirodni" su događaji reducirani na "kostur fizičke realnosti", tj. na mehanicističke kvantitativne odnose.¹¹⁵ Apstrakcija ovdje nije empirijski prirodni ili pak umni pojam, ona jest tek društveni odnos, posljedica intersubjektivnog ophođenja, društveni postulat. Sohn-Rethel čak izvodi koncepte kojima objašnjavamo empirijski svijet iz tog inherentno atemporalnog društvenog odnosa; naravno ne metafizički atemporalnog, već u vidu onog "kao da".

¹¹² Žižek, S. *Sublimni objekt ideologije*. Arkzin. Zagreb. 2002. str. 46.

¹¹³ Ibid. 35.

¹¹⁴ Sohn-Rethel, A. *Intellectual and Manual Labor*. The Macmillan Press. London. str. 77.

¹¹⁵ Ibid. 72.

Otkriće realne apstrakcije stoji nasuprot golemom nasljeđu filozofske, ali i znanstvene, tradicije. No, Sohn-Rethel ističe, a s time se slažem, ako se želi izgraditi konzekventna materijalistička pozicija potrebno je pokazati način na koji individualna svijest ili subjekt nastaje i biva određena društvenim bitkom. Marx je prvi značajan filozof koji ukazuje na tu određenost i ovisnost svijesti o vlastitom okruženju, a ne ovisnost okruženja o svijesti. Stoga se on nalazi u nepremostivom sukobu s filozofskom tradicijom, jer bi svako “popuštanje filozofskoj tradiciji bi onemogućilo ostvarenje osnovnih postavki historijskog materijalizma. Ako je formacija svijesti, pomoću procedura apstrakcije, izričito stvar svijesti po sebi, stvara se jaz između oblika svijesti na jednoj strani i njezine navodne determinacije na drugoj”.¹¹⁶ Nužno je ponuditi, ako se ne želi zapasti u ćorsokak kartezijanskog dualizma, metodološki okvir za materijalističku genezu dihotomije subjekt-objekt. Da tako kažem, ono što Descartes razlikuje pod terminima *res cogitans* i *res extensa* prisutno je prethodno u praksi historijskog svijeta i sintezi rada, u razvoju tehničkog raspolaganja prirodom i zbiljskom procesu racionalizacije i reifikacije. Realna apstrakcija je Sohn-Rethelov odgovor na pitanje geneze dualizma subjekta i objekta, na razdvajanje intelektualnog i manualnog rada. Da citiram Žižekov zaključak:

“Sada smo u mogućnosti precizno formulirati po filozofsko mišljenje “skandaloznu” narav Sohn-Rethelovog poduhvata: on je čitav zatvoreni krug filozofskog mišljenja suočio s izvanjskim mjestom na kojem je njegova forma već “predstavljena.” Filozofska refleksija tako je podvrgnuta neugodnom doživljaju sličnom onome sažetom u istočnjačkoj formuli: “Ti to već jesi”: tamo u eksternoj materijalnosti procesa razmjene tvoje je pravo mjesto; tamo je pozornica na kojoj se tvoja istina odigrava prije nego što je i dokučiš. Suočavanje s tim mjestom je nepodnošljivo jer je filozofija kao takva definirana svojom sljepoćom prema tom mjestu: on ga ne može uzeti u obzir a da se ne rastopi, da ne izgubi vlastitu konzistenciju.”¹¹⁷

Analognu gestu preslikat ću na shvaćanje instrumentalne racionalnosti. Žižek se čak i osvrće na tzv. utilitarnog pojedinca usredotočenog isključivo na zadovoljavanje sebičnih potreba, dok zapravo samo slijedi logiku tržišta. Umjesto razmatranja subjekta kao jedinog djelatnog

¹¹⁶ Ibid. 18.

¹¹⁷ Žižek, S. *Sublimni objekt ideologije*. Arkzin. Zagreb. 2002. str. 38.

gospodara koji racionalno uređuje eksternu materijalnost u skladu s vlastitim potrebama, došli smo do rezultata gdje vanjska stvarnost uređuje sebi odgovarajućeg subjekta. To je moguće upravo zbog toga što vanjska stvarnost nije samo prirodan svijet, već društveni svijet koji se pojavljuje kao prirodan. U prethodnom slučaju bila bi riječ tek o evoluciji, a ovdje je riječ o racionalizaciji. Presudan moment predstavlja spomenuta doživljaj subjekta kao slobodne individue. Naime subjekt se ponaša kao da je neposredno slobodan, on može birati vlastite ciljeve i način na koji će ih zadovoljiti, svijet mu je zadan kao igralište za ispunjenje vlastitih preferenci. U jednakoj mjeri priznaje i drugog kao racionalnog slobodnog subjekta. Taj odnos nije dio individualne intencionalnosti, već konstitucije samog "terena"; međusobno ophođenje počiva na reificiranoj stvarnosti. Subjekt misli da djeluje u vlastitom interesu, a u stvarnosti samo poštuje zakone intersubjektivne mreže.¹¹⁸ Ja se ne trebam identificirati kao *homo oeconomicus*, ja to već jesam.

¹¹⁸ Sohn-Rethel, A. *Intellectual and Manual Labor*. The Macmillan Press. London. str.

Instrumentalno djelovanje vs. instrumentalna racionalnost

Marx u *Kapitalu* povezuje ljudsku povijest s prirodnom poviješću. Jednostavno je pitanje prirodnih zakona da čovjek treba jesti, održavati tjelesnu toplinu i sl. Reprodukcijska vlastitog tijela osnovni je stupanj i uvjet svake subjektivnosti i ne radi o ničemu drugome doli posebnom obliku razmjene i kruženja materije. Naglasio sam stoga da takvo djelovanje ne smatram racionalnim, već samo instrumentalnim, tj. radom. Instrumentalno djelovanje je zapravo ono o čemu je bila riječ kod pregleda Humeovog modela. Instrumentalna je pak racionalnost produkt historijskog procesa racionalizacije. Ona neposredni proces reprodukcije preobražava u produkciju, subjekta koji je dio svijeta preobražava u njegova gospodara.

Odnos subjekta, prirode i društva je u instrumentalnom djelovanju pomiješan, nema jasnog i razgovjetnog razlikovanja uzroka i posljedice, sve je predmet navike. Subjekt djeluje neposredno kako bi zadovoljio svoje potrebe, u kauzalnom poretku prirodnog svijeta. No u tom praktičkom odnosu prema prirodi već u jezgri sadrži mogućnost instrumentalne racionalnosti. Filozofija, uz znanost, koja nastupa kao isključivo spoznajna djelatnost nužno previđa cijeli kontinent historijske geneze tog odnosa. Budući da je odnos subjekt-objekt prvo operativan u praksi, filozofska ga refleksija jednostavno okamenjuje u kategorijama prve filozofije, transcendentnog subjekta, prirode, prostora, vremena...¹¹⁹ Korespondencija subjekta i objekta zahvaćena je u sintetičkom radu individualnog transcendentnog subjekta. Instrumentalni odnos između subjekta i objekta, kako je on shvaćen u instrumentalnoj racionalnosti, rezultat je društvenog učenja kao procesa postvarenja intersubjektivnosti. Takvu, u historiji filozofije iskristaliziranu dihotomiju subjekta i objekta razlikujem od početnog odnosa čovjeka i prirode.

Uzmimo na trenutak primjer majmunolikog pretka čovjeka kako je prikazan u Kubrickovoj *Odiseji u svemiru*. Iako je tek riječ o fiktivnom prikazu, scena nudi prozor u ancestralnost, da posudim termin od Quentina Meillassoux, u stanje svijeta prije ljudi, a time i metodološki korisnu, ali samo zamišljenu, genezu instrumentalnog odnosa prema svijetu.¹²⁰ U poznatom

¹¹⁹ Sohn-Rethel, A. *Intellectual and Manual Labor*. The Macmillan Press. London. str. 7.

¹²⁰ Meillassoux, Q. *Poslije konačnosti*. Multimedijalni institut. Zagreb. 2016.

kadru se nalazi primat koji se igra ostacima mrtve životinje, njezinim kosturom. U toj igri slučajno zgrabi nešto veću bedrenu kost i mašući njome smrska lubanju mrtve životinje. Kad bi se izuzela monumentalna glazbena pozadina, znakovito Straussova simfonija *Tako je govorio Zaratustra*, i narativna uloga misterioznog crnog obeliska, scena bi se odigrala kao gotovo beznačajan slijed događaja. Gledatelj u tom slučaju vidi tek primata koji se igra kostima i ništa u prizoru nije na prvu ruku znakovito jer se zapravo ništa znakovito niti nije zbilo. Primat ne zna što je napravio, da upravo prvi u povijesti koristio oruđe kako bi djelovao na svijet, da štoviše “pokreće” samu povijest. Također se ne može govoriti o intenciji i prethodnoj svijesti o tome da iskoristi vanjski predmet te njime posredno manipulira svojom okolinom. Značajnost scena dobiva samo za gledatelja, za promatrača koji zna što se zapravo zbilo. No neobičnost igre je ustanovljena tek retroaktivno. Upravo je majmunova igra slika historijske jezgre instrumentalnog djelovanja.

Kubrickov majmun nije samosvjestan subjekt, niti djeluje teleološki ili racionalno, ali se praktički ponaša “kao da” je subjekt koji intencionalno djeluje na objekt posredstvom alata. Mislim da je ova minimalna razlika objašnjiva čisto materijalistički i bez potrebe za uspostavljanjem drugog principa do materije, ili referiranja na fichteovski *Anstoß*. Njegove su reakcije dio kauzalnog reda prirodnog svijeta, rezultat humeovskih strasti. Scena je tek zamišljen prelazak iz polja takve prirodne kontingencije u polje nereflektiranog instrumentalnog djelovanja. Primat ne zna da se ponaša kao subjekt koji posredno intervenira u objektivni svijet. On se tako ponaša praktično i bez teorijske spoznaje. Sama refleksija na taj čin je rezultat procesa društvenog učenja ili racionalizacije i postepeno dovodi do sve jasnijeg odmaka subjekta i objekta. Pritom, kako je pokazano, mijenja sam sadržaj i formu objektivnog svijeta, dok promjena u objektivnom svijetu mijenja formu njegove subjektivnosti. Na primjeru primata iz *Odiseje*, taj proces zamišljam otprilike ovako: nakon što kao kontingentan rezultat evolucijskog procesa majmun dolazi u poziciju nereflektirane “igre” s kostima te sasvim slučajno vanjski predmet koristi kao posredno sredstvo, alat, pritom mijenja formu objektivnog svijeta, sam “pada” u novostvorenu mrežu odnosa. Možemo zamisliti reakciju njegovog primitivnog plemena na njegovo sasvim slučajno smrskanje lubanje. Taj događaj ostavlja impresiju, počinju se drugačije ponašati, doduše samo na razini kauzalne reakcije jer ni oni ne znaju što se zbilo, ta puko objektivna promjena svijeta povratno djeluje na subjekta, i istim je aktom ustanovljena baza

kompleksne intersubjektivne mreže. Određena reakcija daje posebno "značenje" činu. Pritom ne dolazi do supstancijalnog cijepanja zbilje na prirodu i duh, subjekt i objekt, ti pojmovi se uspostavljaju retroaktivno. Ono što se dešava jest da, tako reći, subjekt biva interpeliran u upravo konstituiranu primitivnu intersubjektivnu mrežu značenja. Svijet u kojem se on nalazi nakon igre nije više isti, on sad sadrži instrument, činjenicu razbijene lubanje i efekt na ponašanje "plemena". Ovaj prikaz svakako nije dostatan za objašnjavanje "stvarnog" procesa nastanka instrumentalnog odnosa prema svijetu, radi se samo o metodološkom pojednostavljenju, ali je izuzetno ilustrativan. U filmu, za napomenu, je taj razvoj tematiziran prelaskom s krupnog kadra kosti koju primat pun elana bacio u zrak na prikaz satelita u zemljinoj orbiti.

Osvrtom na Kubrickov film pokušao sam konkretnije pokazati mogućnosti razmatranja realne apstrakcije kao izvornog reza objekta i subjekta. Ono "kao da" apstrakcije je prisutno u izvanjskom činu, u uporabi bedrene kosti kao posrednog člana kojim subjekt djeluje na objekt. Primat ima u jednakoj mjeri intenciju, prethodnu ideju, upotrijebiti kost kao oruđe kao što ima intenciju pokrenuti tehnički razvoj koji će omogućiti putovanje u svemir. Dakle, realna apstrakcija kao praktičan odnos, prema ovoj interpretaciji, nije isključivi fenomen robne razmjene, kako to tumači Sohn-Rethel, već se radi o temeljnom svojstvu instrumentalnog djelovanja. U samom radu kao razmjeni materijala s prirodom prisutna je neposredno društvena komponenta koja je konstitutivni uvjet reza subjekta i objekta, barem u praksi. Kubrickov primat je u jednom trenutku dio kauzalnog lanca, puke instinktivne reakcije, a u drugom se ponaša "kao da" je subjekt koji susreće čisti objekt. Prema tome on se ponaša "kao da" je prestao biti dio prirodnog svijeta, "kao da" je transcendentalni subjekt koji svijet dotiče samo kad na njega instrumentalno djeluje.

Upravo je to razlog za lučenje instrumentalnog djelovanja i racionalnosti. Teorijski zahvaćen rez između subjekta i objekta je prethodno samo način djelovanja gdje subjekt ostaje neposredan dio prirode. Racionalizacija tog praktičkog odnosa omogućuje njegovo upisivanje u poredak stvari. Pritom objektivni svijet dobiva određenje koje prestaje biti isključivo rezultat prirodne kontingencije, postaje objekt po sebi. U Sohn-Rethelovim terminima izrečeno, u individualno radu postoji jedinstvo glave i ruke, teorije i prakse. Subjekt istovremeno radi spoznaje i oblikuje vanjsku stvarnost, ispoljava i vidi formu svoje

unutrašnjosti u vanjskom predmetu.¹²¹ Razdvajanjem tog neposrednog odnosa uslijed sve veće akumulacije tehničkih sredstava raspolaganja prirodom koji se pojavljuju u formi te prirodnosti, glava nema drugog izbora osim kalkulacije i kontemplacije njoj stranog objekta. Ona mora djelovati na što efektivniji način, maksimizirati učinak. Postavlja se pitanje o nužnosti takvog tijeka racionalizacije. Sadrži li instrumentalan odnos u sebi predodređen razvoj modernog objektiviteta?

Posudit ću metaforu koju u *Before Tomorrow* koristi Catherine Malabou, ona ju doduše primjenjuje na analizu razvoja Kantovih kategorija čistog uma, ali je sama struktura korisna za odgovor o prirodi racionalizacije. Naime temeljna kontingentno nastala struktura rada i racionalnost nalaze se u odnosu gdje se čini da je forma racionalnosti već bila određena u samoj formi rada, sve što je preostalo je rad učiniti efikasnijim izradom sve boljih instrumenta, postupaka i alata. Malabou nudi drugačiji model razvitka, epigenetički proces. On je poput "zemlje u kojoj se knjige ne pišu same, ali gdje nisu ni puke kopije izvornog teksta, zemlja je u kojoj živi jedino moguće pisanje: prethodno orijentirano, ali bez programiranja. Pisanje koje, iako se razvija prema strukturalnom nacrtu, nije predodređeno. Tumačenje." Epigenetički koncept razvoja, pojam Malabou preuzima iz biologije i genetike, označuje mogućnost nastajanja novih formi koje nisu jednostavno programirane, određene prije iskustva. Oblici koji nastaju u razvoju i sami postaju elementi koji taj razvoj određuju. Jednako je i s racionalizacijom, što se dalo primijetiti u utjecaju reifikacije. Historijska racionalizacija tako predstavlja spontan i nesvjestan pokušaj razrješavanja iskonskim praktičkim rezom i pritom stvara uvijek nove forme pomoću kojih povratno modificira svoj vlastiti tijek.

Taj proces na svakom stadiju izgrađuje i sebi odgovarajuću formu subjektivnosti. Način na koji subjekt sebe prepoznaje kao subjekta i posljedično forma racionalnosti nerazdvojivi su od "načina postupanja koji "određuju objekte," i tako, u pozadini općenitosti otkrivaju kontekste i pojedinačne historijske identitete".¹²² Kada subjekt ne prepoznaje objektivni svijet kao rezultat evolucijske kontingentnosti i historijskog procesa društvenog učenja on

¹²¹ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologija duha*. Naklada Ljevak. Zagreb. 2000. str.128.

¹²² Malabou, C. *Before Tomorrow: Epigenesis and Rationality*. Polity Press. Cambridge. 2016.

biva interpeliran u određenu vrstu subjektivnosti. Ta subjektivnost je sa svoje strane korelat posebne objektivnosti.

Uzmimo onda ponovno za primjer ekonomski model racionalnosti. Bitan dio kritike tog modela sačinjavala je njegova deskriptivna nedostatnost. Individue se, izolirano uzeto, jednostavno ne ponašaju na način koji bi zadovoljio kriterije ekonomskog modela. Ali ako se odnos preokrene pa se imperativ za optimizacijom preferenci smjesti u poredak samih stvari dolazi se do drugačijeg rezultata. Jednostavno rečeno, ja ne trebam vjerovati da u određenom djelovanju maksimiziram vlastitu korisnost, same stvari to vjeruju za mene.¹²³ Iz pozicije ekonomista koji nema uvid u moje psihološko stanje ili listu preferenci, ja se ponašam u potpunom skladu s modelom. U određenom smislu se ovdje nalazi sva mudrost slobodnog tržišta. Lako se je moguće uvjeriti da se pojedinci ne ponašaju u skladu sa strategijama optimizacije, rijetke su osobe koje su izgradile ordinalnu listu preferenci. Sudjelovanjem na tržištu poredak stvari posao obavlja za njih. Stoga je ekonomistu moguće promatrati subjekte kao racionalne slobodne individue. Postoji objektivni poredak stvari, objektivna funkcija, na koju se može osloniti. Teoretičari poput Hayeka su izričito napustili ideju racionalne individue, i ulogu racionalne raspodjele povjerili tržištu.

U ovom momentu je dobro vidljivo da je taj odnos sve samo ne neposredan. Dihotomija subjekt-objekt jest rezultat, a ne polazište; rezultat jednog itekako historijskog procesa racionalizacije. Neposredna djelatnost rada se racionalizacijom reformulira u instrumentalnu racionalnost. Na razini individue se racionalnost može pojaviti kao normativni zahtjev za optimizacijom vlastite pozicije i subjekt ga u većoj ili manjoj mjeri može slijediti. Ali prava efektivnost racionalnosti dolazi iz samog poretka stvari. U mitskom mišljenju je bilo prikazano da su objektivni, društveni i subjektivni svijet pomiješani. Individua je sebe dijelom shvaćala kao djelatnog subjekta i dijelom je bila objekt u igri antropomorfnih sila prirode. Jednom kada je priroda reificirana i postavljena kao objekt po sebi u procesu racionalizacije, individua je automatski postala subjekt po sebi koji je odvojen od objektivnog svijeta nepremostivim rezom. Subjekt još uvijek nema izbora u formi svoga djelovanja, koje je po prirodi instrumentalno, ali taj instrumentalni karakter nije samo

¹²³ Žižek, S. *Sublimni objekt ideologije*. Arkzin. Zagreb. 2002. str. 56.

praktičan, već i teorijski, dakle posredovan. Djelovanje se, kako bi bilo u što većoj mjeri efektivno, mora teorijski prilagoditi zahtjevima objekta.

S pozicije individualnog subjekta se taj odnos pojavljuje kao prirodan; kao u na početku spomenutom naivnom realizmu. S jedne strane se nalazi subjekt, a s druge ahistorijski svijet ili objekt po sebi.¹²⁴ Dolazi do u filozofskoj tradiciji dobro poznatog jaza između područja slobodnog djelovanja i objektivnog, determinističkog svijeta. Takav svijet je predmet jednostavnog promatranja i kontemplacije koje za svrhu imaju pronalazak regularnosti, zakonitosti. Subjekt je reduciran na poziciju partikularnog znanja i uočavanje samo njemu dostupnih prilika unutar tržišta. On je percepcija vlastite slobode pristanka.

Teorijsko, u mišljenju napravljeno, razlikovanje subjekta i objekta predstavlja nužan uvjet instrumentalne racionalnosti. Subjekt prema svijetu ili prirodi koja se pojavljuje kao objektivna i njemu stran poredak kauzalnih veza može djelovati samo na temelju vlastite slobode jer nema pristupa toj objektivnosti. Motivacije za vlastito djelovanje shvaća kao svoje unutarnje određenje, kao preferencije. One ne određuju njegovo djelovanje neposredno jer sam nije dio kauzalnog poretka. Međutim, kad se kaže, da subjekti djeluju na temelju vlastite slobode, sami od sebe, ili da jaz konstituiraju mogućnost slobodnog djelovanja, mora se imati na umu da je subjekt interpeliran u svoju (slobodnu) subjektivnost, ovdje se dakako referiram na Althussera; "individua je interpelirana kao (slobodni) subjekat kako bi se slobodno predala zapovestima Subjekta, to jest, kako bi (slobodno) prihvatila svoju potčinjenost, to jest, kako bi ona sama učinila gestove i delà svog potčinjavanja. Subjekti ne postoje osim putem svog potčinjavanja i za njega. Zato "delaju sami od sebe".¹²⁵ Althusser pod Subjektom s velikim S misli ideološki apsolutni subjekt, boga, simbolički poredak, dok je u ovom radu blizak fenomen obrađen kroz koncept reificirane stvarnosti. U ovom se slučaju zapovijed Subjekta pojavljuje kao normativni zahtjev za optimizacijom vlastite pozicije. Taj normativni zahtjev nije ništa drugo doli nužnost prilagodbe vlastitog djelovanja strukturi reificiranog objektivnog svijeta. Subjekt nema drugog izbora osim prilagodbe tom okruženju, kako je to primjerice bilo prikazano kod Gigerenzera.

¹²⁴ Sevilla, S. *Critical Theory and Rationality*. Duke University Press. 1997. str. 65.

¹²⁵ Althusser, L. *Ideologija i državni ideološki aparati*. Karpos. Beograd. 2009. str. 79.

Adaptacija subjekta na njegov okoliš ima karakter individualnog učenja. Fenomen Searlovog jaza bio je analiziran kao uvjet da zbiljskog djelovanja, u opreci s automatizmom, kao i uvjet normativnosti, pravilo postoji samo ako djelovanja nisu neposredna. Pravila i općenito forme ponašanja su zahtjevi reificirane stvarnosti implicitno upućeni subjektu u svakodnevnom životu. Oni sačinjavaju subjektu dostupna sredstva, kao i horizont legitimnih ciljeva. Sada se pokazuje da jaz kod racionalnog djelovanja označuje tek formalno mjesto pristanka. S druge strane reza subjekt-objekt, vidljivo je da više nije moguće objektivitet razmatrati jednostavno kao subjektu dostupno pozadinsko znanje ili kontekst djelovanja, budući da je reificirana objektivnost shvaćena kao uvjet mogućnosti subjekta. No u jednakoj je mjeri formalni moment pristanka uvjet mogućnosti objektiviteta. Koordiniran i teorijski zahvaćen odnos objekta i subjekta po sebi je konačno nužan uvjet instrumentalne racionalnosti.

Zaključak

U ovom sam radu pokušao pokazati određene implicitne pretpostavke na kojima su utemeljene tradicionalne filozofske i ekonomske teorije racionalnosti. Osvrtom na klasične modele racionalnosti, posebno Humeovu teoriju i ekonomski model, analizirane su njihove implicitne ontološke i epistemološke pretpostavke kako bi se razotkrili problematični momenti za daljnju raspravu. Uvođenjem Searlovih koncepata "jaza" i "pozadinskog znanja" otvoren je prostor razmatranju odnosa racionalnog subjekta i konteksta u kojem djeluje. Taj odnos je produbljen Gigerenzerovom ekološkom koncepcijom racionalnosti, kao i Habermasovim razmatranjem odnosa subjekta, društva i prirode u okviru mitskih slika svijeta. Na kraju je ponuđena interpretacija procesa racionalizacije, teorijskog te historijskog razdvajanja subjekta i objekta, kao nužnog uvjeta instrumentalne racionalnosti, temeljena na Lukácseovm i Sohn-Rethelovom shvaćanju reifikacije.

Središnji moment ove kritike sastojao se u historijskom procesu razdvajanja objekta i subjekta prethodno prisutnog samo u praktičnom odnošenju prema svijetu. Teorijski eksplicitan izraz prvobitnog praktičnog odnosa prikazao sam kao produkt procesa racionalizacije. Racionalnost kao čisto kontemplativno instrumentalno zadiranje subjekta u objektivni svijet tako počiva na posebnoj organizaciji njihovog odnosa. Međutim, u njemu subjekt i objekt nisu jednostavno međusobno ravnopravni, kako sam pokušao istaknuti pozivanjem na Althussera, subjekt biva interpeliran u vlastiti subjektivitet posredstvom reificirane zbilje. Subjekt sebe shvaća kao slobodnog *homo oeconomicusa* samo ako je uvučen u historijsku mrežu društvenih odnosa, u zbiljsko materijalno stanje koje zatiče iz svoje partikularne pozicije i koje je prethodno strukturirano na način koji omogućuje instrumentalno racionalno zadiranje u svijet. To materijalno stanje je izgrađeno kumulativnim društvenim učenjem, akumulacijom znanja kao proizvodne snage. Instrumentalna racionalnost je tako shvaćena kao historijski i teorijski reflektirano instrumentalno djelovanje, rad.

Literatura

Adorno, T., Horkheimer, M. *Dialectic of Enlightenment*. Stanford UP. Stanford. 2002.

Althusser, L. *Ideologija i državni ideološki aparati*. Karpos. Beograd. 2009

Ambury, James. "Socrates". *Internet Encyclopaedia of Philosophy*.

Aristotel. *Nikomahova etika*. SNL. Zagreb. 1982.

Aschenbrenner, Karl. "Psychologism in Hume." *The Philosophical Quarterly*. vol. 11, no. 42, 1961. JSTOR.

Baynes, K. "The transcendental turn: Habermas's "Kantian pragmatism" u: *Cambridge Companion to Critical Theory*. Cambridge University Press. 2004.

Bohman, J., Rehg, W. "Jürgen Habermas". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2017.

Davidson, D. *Problems of Rationality*. Clarendon Press. Oxford. 2003.

Elster, Jon. *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*. Cambridge Univ. Press. 1996.

Feenberg, A. *Lukács, Marx and the sources of critical theory*. Rowman and Littlefield. New Jersey. 1981.

Feenberg, A. "Reification and its Critics" u: *Georg Lukács Reconsidered*. Continuum. New York. 2011.

Gigerenzer, Gerd. *Rationality for Mortals*. Oxford University Press. 2008.

Grigoriev, S. "Hume and Historicity of Human Nature." *Journal of the Philosophy of History*. Web. 2015.

Habermas, J. *Teorija komunikativnog delovanja*. Akademska knjiga. Novi Sad. 2017.

Habermas, J. *Saznanje i interes*. Nolit. Beograd. 1975.

Hausman, Daniel M.. *Economic Analysis, Moral Philosophy, and Public Policy*. Cambridge University Press. 2017.

Hey, John. "Rationality is as rationality does" *The Economics of Rationality*. Routledge. 1993.

Horkheimer, M. *Pomračenje uma*. Logos. Sarajevo. 1989.

Hume, David. *Treatise of Human Nature*. Oxford University Press. 2000.

Johnson, P. *Habermas: Rescuing the Public Sphere*. Routledge. New York. 2006.

Kahneman, D. *Misliti, brzo i sporo*. Mozaik knjiga. Zagreb. 2013.

Kant, I. *Kritika praktičkog uma*.² Zagreb. Naprijed. 1990.

Kolodny, N. "Instrumental Rationality". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2018.

Lehrer, K., "Racionalnost" u: *Epistemologija*. Jesenski i Turk. Zagreb 2004.

Lukacs, G. *Povijest i klasna svijest*. Naprijed. Zagreb. 1977.

Malabou, C. *Before Tomorrow: Epigenesis and Rationality*. Polity Press. Cambridge. 2016.

Malabou, C. *The Future of Hegel*. Routledge. London. 2005.

Marx, K. *Kapital*. BIGZ.Beograd. 1971.

Marx, K. "Osnovi kritike političke ekonomije" u: *Temelji slobode*.Naprijed.

Meillassoux, Q. *Poslije konačnosti*. Multimedijalni institut. Zagreb. 2016.

Miller, F. "Aristotle on Rationality in Action". u: *The Review of Metaphysics* (Vol. 37). Philosophy Education Society Inc. 1984.

Morris, W. E. i Brown, C. R. "David Hume". *Stanford Encyclopaedia of Philosophy*. 2019.

Owen, D. *Hume's Reason*. OUP. Oxford. 2002.

Searle, John R. *Rationality in Action*. MIT. 2003.

Sevilla, S. *Critical Theory and Rationality*. Duke University Press. 1997.

Simon, H. *Reason and Human Affairs*. Stanford. University Press. Stanford. 1983.

Sohn-Rethel, A. *Intellectual and Manual Labor*. The Macmillan Press. London. 1978.

Sohn-Rethel, A. *Warenform und Denkform*. Europa Verlag. Frankfurt am Main. 1971.

Stroud, B. *Hume*. Routledge. London. 2003.

Warnke, G. "Communicative rationality and cultural values" u: *Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge University Press. 1995.

Weber, Max. *Protestantska etika i duh kapitalizma*. Mediterran Publishing. Novi Sad. 2011.

Wittgenstein, L. *Philosophische Untersuchungen*. P. Reclam. Leipzig. 1990.

Žižek, S. *Sublimni objekt ideologije*. Arkzin. Zagreb. 2002.