

---

## Smisao djelovanja i smisao života. O dometu postulata racionalnosti

---

### Herman Lübbe

Zürich

Primljeno:  
24. listopada 1985.Izvorni znanstveni tekst  
UDK 124.2:111.6:17.023.33

Kritika tehničke racionalnosti danas je vrlo popularna — u kritičko-kulturnom feljtonu jednako kao i u profesionalnoj filozofiji. Pojave krizâ unutar naše tehničke civilizacije, koje tu kritiku tehničke racionalnosti čine razumljivom, poznate su svakom korisniku medija, te zbog toga na ovom mjestu ne trebaju nikakvo objašnjenje.

U kontekstu kritike tehničke racionalnosti naročito je postao djetvoran pojam instrumentalnog uma Maxa Horkheimera.<sup>1</sup> Max Horkheimer koncipirao je taj pojam, kako je poznato, na kraju drugog svjetskog rata, kao pojam kritike totalitarne vlasti. Zapravo je to bio pojam u službi kritike sljedbeničke uslužnosti tehničke inteligencije u nacionalsocijalizmu s jedne strane i u trijumfirajućem staljinizmu s druge strane.

Definicija pojma instrumentalnog uma, koju možemo pročitati kod Maxa Horkheimera, potpuno je konvencionalna, i to naravno ne govori protiv nje. Definicija glasi: instrumentalni um trudi se oko savršenstva »primjerenosti načina pristupa ciljevima«; naprotiv instrumentalni um pridaje malo pažnje pitanju da li su i »ciljevi kao takvi umni«.<sup>2</sup> — Vojna, znanstvena i administrativna pamet u službi totalitarnih vlastodržaca — to neporecivo stanje stvari izgleda da je u konceptu instrumentalnog uma plauzibilno dovedeno do pojma.

Međutim: plauzibilnost je dovršena prividna plauzibilnost. Pojam instrumentalnog uma nije baš pogodan za karakteriziranje moralnog ustrojstva totalitarnih sistema. Totalitet totalitarnih sistema pokazuje se mnogo više kao praktična posljedica vladavine ideologijâ samoovlaštenja. Ideologije samoovlaštenja imaju sposobnost da znaju priopćiti subjektima tih ideologija kako to da su one us-

---

[1] Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Iz predavanja i bilježaka od kraja rata. Izdao Alfred Schmidt, Frankfurt na Majni 1967.

[2] *Isto*, str. 15.

lijed svog položaja u povijesno-prirodnom procesu ili u povijesno-društvenom procesu jedini subjekti koji su uopće sposobni za uvid u tu historijsku povlaštenu poziciju. Ideologije samoovlaštenja toga tipa djeluju istovremeno imunizirajuće protiv suprotstavljanja. Tko protivurječi, iskazuje se upravo time kao neprijatelj, u najboljem slučaju kao kandidat za razgovor koji treba emancipaciju. U obzorima takvih ideologija može se tehničko savršenstvo pojavljivati u kombinaciji s moralnom indiferentnošću kao instrumentalno iskoristivi pojedinačni slučaj. Međutim, taj pojedinačni slučaj onda upravo nije specifičan za sistem. Nije nemoralnost karakteristična za totalitarne sisteme, nego ideologijsko vjerovanje sigurno u povijesni cilj, koje se u krajnjem slučaju povećava do fanatizma.<sup>3</sup>

Ovdje se, međutim, ne radi o analizi teoretsko-moralnog ustrojstva totalitarnih sistema, nego prije svega o analizi odnosa tehničke i moralne racionalnosti u civilizacijskom procesu. Moglo bi se pomisliti na to da se specifične poteškoće koje danas zbog svoje vlastite efikasnosti prijete tehničkoj civilizaciji, protumače kao rezultati tehničkog djelovanja slijepog za cilj, kao posljedice vladavine instrumentalnog uma. Pogledamo li točnije, tada spoznajemo nepodesnost pojma instrumentalnog uma kao instrumenta kritike civilizacije. Postoji popularan kritičko-civilizacijski način govora koji očito predstavlja preoblikovanje pojma instrumentalnog uma. Mislim na frazu: »Ne smije se učiniti sve što se može«. U upotrebi tog izraza, koji se danas može čuti i u debatama naših parlamenta i savjeta, javno se posvjedočuje moralna promišljenost i nju se proziva. Protiv toga se, naravno, nema što progovoriti.

Uza sve to citirani način govora ne daje rezultata. Ono što bi on htio obuhvatiti uopće se ne da predočiti u socijalnoj i kulturnoj realnosti. Da netko čini ono što može samo zbog toga jer to može — i to je slučaj krajnje antropološke nevjerojatnosti i dovoljno je sjetiti se prve rečenice *Nikomahove etike* da se spozna ta nevjerojatnost. Da li je ikada, recimo, postojao poduzetnik srednje klase koji proizvodi što može samo zbog toga što se to može proizvoditi? Očito, očekivanje mogućnosti prodaje pripada uvjetima njegove proizvodnje a time i, u ovom slučaju Aristotelova elementarna premisa, da se ono što se ovdje čini i koristi, čini i koristi zbog nekog dobra. To ne može banalno značiti da je predodžba dobra, koja i tehničku racionalnost uopće tek čini odredivom kao racionalnost, uvijek opravdana predodžba dobra. No, naravno, to znači da je pojam tehničkog uma apsurdan pojam, naime pojam tehničkog uma koji bi, umjesto da se razlikuje od praktičkog uma samo po pojmu, postojao u realnoj odijeljenosti naprama praktičnom umu. On je toliko apsurdan da treba objašnjenje kako je pojam instrumentalnog uma uopće mogao napredovati do ključnog pojma aktualne kritike tehničke civilizacije. Pokušat ću pružiti to objašnjenje.

[3] Usporedi moj članak »Die Politik, die Wahrheit und die Moral« u: Geschichte und Gegenwart. Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte, Gesellschaftsanalyse und politische Bildung, 3. Jahrgang, Heft 4 (1984), str. 288—304.

Prije svega treba reći kako se, dakle, neporecivi fenomeni krize tehničke civilizacije, kad ih se ne može učiniti razumljivim kao posljedice djelovanja moralno deficitarne tehničke racionalnosti, umjesto toga moraju opisati pojmovima praktične filozofije. Da bih opis, koji bih želio predložiti, učinio potpuno plauzibilnim, bilo bi korisno ovdje egzemplarno prikazati pojave krize naše tehničke civilizacije. Pri tom tek da spomenemo ekološke krize, budući da o njima u međuvremenu zna pričati svako dijete koje bdi pred televizorom. Od većeg bi filozofijskog interesa bio prikaz popratnih posljedica tahitelije naše kulturne evolucije, koje se očituju duboko u svjetovima našega svakidašnjeg života. Velika brzina zastarijevanja tradicijâ je npr. takva jedna opterećujuća popratna posljedica ubrzane kulturne promjene. Brzo zastarijevanje tradicijâ ne može ni za progresiste biti eo ipso razlog za oduševljenje. Tradicije — to su kulturne samorazumljivosti koje rukovode djelovanjem i ponašanjem valjanost kojih ne počiva na iskazanoj ispravnosti, nego više na očitoy nemogućnosti da se bez njih opstane. Kad tradicije te funkcionalne karakteristike brže zastarijevaju nego što se stvaraju nove tradicije, tada su orijentacijske krize nužna posljedica. Moramo si i možemo realnost tih organizacijskih kriza sasvim jednostavno i elementarno predstaviti — npr. kao iskustvo nesigurnosti u mladim ljudi kojima pod uvjetima brzog zastarijevanja slikâ o profesiji više ne stoji na raspolaganju nit vâdilja pouzdanog savjeta za izbor profesije na putu u budući život. Jedan drugi suptilno djelujući teret popratnih posljedica tahiteličkih kulturnih razvoja rezultira iz škara između kulturalne informacijske akumulacije s jedne strane i ne tako brzog razvoja naših individualnih i institucionalnih selekcijskih kompetencija za korištenje tih informacija. Nejednakost orijentacijskog i obrazovnog nivoa što ga pojedinci postižu stalno se povećava pod takvim uvjetima; čini se da se ne stvara »masovno društvo«, nego prije društvo nejednakih u njihovom kulturnom nivou kao nikada prije, te je nesagledivo kako će se to odraziti sve do političkih sistema modernih demokracija.

Sažeto moglo bi se mnogostruke popratne posljedice opterećenja ubrzane društvene i kulturne promjene opisati na slijedeći način: vremenske se dimenzije sadašnjosti svijeta života stapaju; razmak između godina postaje manji: gledati preko njih unatrag znači gledati u prošlost koja je već na samom početku postala strana, a gledati preko njih u budućnost znači sve se manje moći orijentirati u svojim budućim očekivanjima prema uzorcima proživljene sadašnjosti. Historijski besprimjerna upućenost naše sadašnjosti na prošlost povezana je s tom činjenicom. Naša cvatuća historijska kultura — od progresivne muzealizacije naše kulturne okoline preko zaštite spomenika do velike akademske historiografije — postaje plauzibilna kao pokušaj kompenzacije nestajanja kulturne prisnosti, što je uvjetovano tempom promjene.<sup>4</sup>

Ovdje se ne radi o detaljnoj analizi takvih kriznih pojava. Te

[4] Za analizu promijenjene prisutnosti budućnosti i prošlosti pod uvjetima rastuće dinamike civilizacije usporedi moju knjigu *Zeit-Verhältnisse*, Graz, Beč, Köln 1983.

se krizne pojave probijaju danas sve do životnog iskustva svakog pripadnika civilizacije i svi mi imamo živo pred očima ono što nas danas realno tišti, što time čini nužnom i neizostavnom kritikom civilizacije, za što, međutim, uza sve to uopće nije pogodan civilizacijsko kritički pojam instrumentalnog uma. Umjesto njega želio bih predložiti jedan drugi pojam — pojam granične koristi tehničke realnosti, koristi koja se smanjuje uslijed popratnih posljedica djelovanja. Taj pojam ima tu prednost što, za razliku od pojma instrumentalnog uma, u skladu sa zdravim razumom ne dovodi u sumnju one životne prednosti koje su se dale postići jedino putem procesa tehničke civilizacije i koje sve zajedno preko učinaka njihove praktične evidentnosti u evoluciji naše tehničke civilizacije jedino mogu objasniti historijski jedinstvenu dinamiku. Pri tom se uopće ne mora raditi o životnim prednostima najvišega kulturnog ranga. Dovoljno je spomenuti životne prednosti koje se pragmatički iskazuju od proizvodne dobiti preko tehničke pa i organizaciono-tehničke racionalnosti putem time uvjetovanog povećanja blagostanja uključujući socijalnu sigurnost a time i socijalni mir, sve do oslobađanja pojedinca za samoodređenje i samoostvarenje koji su tek u životnoj povezanosti naše civilizatorne moderne mogli postati životno orijentacijskim veličinama kulturalne univerzalnosti.<sup>5</sup>

Ma što da nas momentano specifično civilizacijski tišti, ne dezavuiraju se egzemplarno navedene životne prednosti a time također ni praktična životna orijentacija, koja je bila ispunjena dobrim smislom tih životnih prednosti. Ciljevi djelovanja, čije je uglavnom neosporavano kulturalno važenje izazvala evoluciona dinamika naše civilizacije, ostali su neoštećeni od kriza naše civilizacije, primjenljivi za zdrav razum i zadržali su svoje svakome poznato mjesto na ravni općeg mjesta. Nema npr. nikakvog smisla reći da je uspješna borba protiv velikih zaraznih bolesti, koja je prosječni ljudski vijek u modernim kulturama u toku stoljeća i pol skoro udvostručila, dezavuirana činjenicom komplementarnog širenja smrtonosnih bolesti, naime velikih, tzv. civilizacijskih bolesti.<sup>6</sup> Svrshodnije je, tj. bliže životnim orijentacijama praktičnoga zdravog razuma, reći da životni dobici zahtijevaju troškove te da se odnos dobiti i troškova u tom slučaju svejednako pogoršava s dinamikom kulturno-zdravstvenog progressa. Nadalje, nema smisla reći da bi nestašica prirodnih resursa kao posljedica njihova sve većeg korištenja, koje je ovisno o stanovništvu i blagostanju, dovela do apsurdna diferenciranje kulture života koje je bilo tek omogućeno tim korištenjem. Ispravno je naprotiv reći da se svako korištenje resursa najprikladnije mora vezivati uz vremenske uvjete svakojakog pribavljanja ekvivalencija. Također nema smisla reći — da se još jednom vratimo na problem tahitelize — da su mogućnost odo-

[5] Uz teoriju promjene vrijednosti, unutar koje orijentaciona životna veličina »Samoostvarenje« može dobiti na značenju, usporedi: Helmut Klages, Peter Kmiecik (izdavači): *Wertwandel und Gesellschaftlicher Wandel*, Frankfurt, New York 1981.

[6] Uz kulturnu povijest bolesti, usporedi Heinrich Schipperges, *Die Vernunft des Leibes. Gesundheit und Krankheit im Wandel*, Graz, Beč, Köln 1984; zatim Hans Schafer, *Pladoyer für eine neue Medizin*, München, Zürich 1979.

bravanja a time i narav napretka kulturne evolucije dezavuirane, jer se dinamikom te evolucije istovremeno povećavaju opterećenja svake sadašnje kulture zbog rastućih poteškoća koje ona ima da se ponovno prepozna u svojoj vlastitoj povijesti porijekla, i tako si tu povijest porijekla može pripisivati kao vlastitu prošlost. Ispravno je, međutim, reći da dinamika jedne kulture ne može pre-rasti granice kompenzacijskih mogućnosti historijske svijesti pod čijim si učinkom moderna kultura jedva može osigurati svoj identitet.

Suvišno je te i daljnje životne probleme naše sadašnje kulture materijalno proširivati. Struktura je tih problema jasna. U svim slučajevima radi se o problemu rastućih posljedičnih opterećenja smislenog djelovanja zbog povratnog djelovanja onoga što činimo i provodimo kada smisleno djelujemo, a osim toga još i onoga što je nepredviđeno i djelomično nepredvidivo. Ukratko: ispunjenje smisla i garancija smisla našeg djelovanja ograničeni su popratnim posljedicama. To svakako vrijedi za svako djelovanje koje svoje središnje manevarske prostore racionalno svrsishodno proširuje i time se interakcijski komplicira i ujedno dinamizira. Težina popratnih posljedica racionalnog djelovanja povećava se s kompleksnošću i s dinamikom moderne civilizacije te je tako proces te civilizacije zato određen smanjujućim graničnim korištenjem. Izraženo poslovicom to bi glasilo: sve ima svoje granice.

Ni u kojem slučaju nije bez posljedica filozofija da li se pojave kriza naše civilizacije pripisuju moralno praktičkoj nemoći i nekompetentnosti instrumentalnog uma, ili ih se, kao što je ovdje predloženo, interpretira kao datosti granične korisnosti naše civilizacijske evolucije, čije je smanjenje uvjetovano popratnim posljedicama djelovanja. Prvo tumačenje je tumačenje s demonizirajućim posljedicama. Ono izaziva moralizatorske eksperte koji razmišljaju o cilju. Ono zbog toga smatra da je već krajnje vrijeme, ako ne i prekasno, da se na mjesto tehnološke racionalnosti konačno stavi moralna odgovornost. Drugo tumačenje naprotiv drži da je mogućnost priznavanja životnih prednosti tehničke civilizacije prihvatljiva za obični razum. Ono ističe da je među orijentacijskim prednostima praktičnoga zdravog razuma čak identifikacija specifičnih kriznih pojava tehničke civilizacije stvar instrumentalnog uma, te u skladu s tim i programi suprotnog usmjeravanja a time i podešavanja u spoznatim granicama kolektivnog djelovanja opterećenog popratnim posljedicama. Protiv proglašavanja »principa odgovornosti«<sup>7</sup> u načelu se, naravno, ne može ništa prigovoriti. Treba samo uvidjeti da odgovor na pitanje što naime treba činiti u smislu odgovora na izazov krizâ naše civilizacije, mora imati strukturu jednog odgovora koji je podređen tehničkoj racionalnosti. Inače, proglašavanje principa »odgovornosti« ne bi pogodovalo odgovornom djelovanju, već stvaranju jedne kulturne i političke atmosfere sterilne svijesti, kako je to nazvao Odo Mar-guard.

[7] Hans Jonas: *Das Prinzip der Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt na Majni, 1982.

Protiv termina »popratne posljedice« uvijek se nanovo prigovara da potcjenjuje opasnosti koje sve do njezine opstojnosti sada ugrožavaju našu civilizaciju. Na to treba odgovoriti: opis dalekosežnih posljedica našeg tehnički instrumentaliziranog djelovanja kao »popratnih posljedica, ne smije insinuirati marginalnost civilizatorskih kriza; naprotiv, radi se o teoretskoj karakteristici djelovanja, jedina svrha koje je da se utvrdi da u kompleksnim i dinamičkim sistemima dobiju na važnosti oni učinci djelovanja koji su izvan namjere djelovanja i, potencijalno ugrožavajući racionalnost djelovanja, popratno djeluju na sama djelovanja.

Rastuće opterećenje civilizatorskog procesa popratnim posljedicama djelovanja znači da će proces civilizacije kao takav biti sve manje pogodan za pokušaje da ga se interpretira analogno racionalnom djelovanju. Proces civilizacije postaje objektom iskustva kontingentnosti koje se intenzivira. »Kontingentno« u ovom kontekstu znači ono što se odnosi na djelovanje protivno smislu djelovanja, a iskustvo upravo te kontingentnosti dobiva na intenzitetu kad je ono što se ne uklapa u racionalnost djelovanja sa svoje strane proizročeno djelovanjem. Osim polučivanja svojih svrha, djelovanje je svagda također i djelovanje u namjeri da se potvrđuje racionalnost djelovanja protiv intervencije kontingentnoga. Rastuće opterećenje djelovanja popratnim posljedicama u kompleksnim dinamičkim sistemima znači odgovarajuće smanjenje šansi da se racionalni sistemi djelovanja održe otpornima na intervencije kontingentnosti.

»Lukavstvo uma«<sup>8</sup> je najpoznatija od svih filozofskih formula za karakteriziranje programa da se historijskim procesima prizna analogni smisao smisljena djelovanja bez obzira na to što intencija sudjelujućih individualnih i institucionalnih djelujućih subjekata nije bila usmjerena na rezultate koje »um u povijesti« lukavo slijedi. »Lukavstvo uma« je formula za savladavanje kontingentnosti. Tko je primjenjuje ističe da raspolaže razlozima da naknadno dodjeljuje svoj praktični pristanak stvarnom rezultatu u tijeku stvari, koji rezultat on nalazi kao svoju sadašnjost i sebe u njoj. Radi li se pri tom tijeku stvari, što nalazi odobravanje u njegovom rezultatu, ujedno o jednom razvoju, o jednoj evoluciji s njezinim specifičnim smislenim usmjerenjem, tada je u filozofsko-povijesnom smislu na mjestu riječ »napredak«.

Da, međutim, tijek stvari, tj. tijek povijesti, nije analogan djelovanju, čak ni u slučaju što bi konvenirao umu, otkriva se najkasnije tada kada kontingentne popratne posljedice što ih uzrokuje djelovanje, umjesto da se mogu transformirati u medije rasta racionalnosti našeg djelovanja, progresivno ugrožavaju upravo tu racionalnost. Utječući se razlozima praktičnog uma, slagali se mi ili ne s poviješću, rezultat koje smo mi, njezina struktura, onako ili ovako, analogna racionalnost djelovanja, nije ništa osim pričina. Ono što smo mi individualno ili institucionalno postali kroz našu povijest, ne da se nikada učiniti plauzibilnim kao rezultat naše volje za postizavanje toga rezultata. Identičnost djelujućih

[8] Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Die Vernunft in der Geschichte*, 5. dopunjeno izdanje. Izdavač Johannes Hoffmeister, Hamburg 1955., p. 105.

subjekata s kojima se upoznajemo posadašnjem povijesti tih subjekata, ne može se učiniti razumljivom kategorijom racionalnosti djelovanja. Promatrana iz perspektive projekata smisljena djelovanja identičnost ima kontingentni karakter. Ona zahtijeva priznanje iz razloga svoje neupitnosti; ali identičnost nije mislivi objekt svojega priznavanja zbog razloga njezine dobre projektiranosti.<sup>9</sup>

Civilizacijski proces može se karakterizirati kao proces u kome se količina životnih uvjeta, koji su rezultati naših vlastitih djelovanja, ukupno povećava u relaciji prema količini naših životnih uvjeta. U njemu se dakle proširuje krug naših mogućnosti djelovanja, povećava domet našeg djelovanja i u skladu s tim također i okružje naših životnih uvjeta koje podređujemo i moramo podređivati zahtjevima racionalnosti. To je taj kulturalni kontekst u kojem postaje razumljivo, ali ne ništa manje protivno smislu, da se ukloni kontingentno shvaćanje naše identičnosti. Identičnost koja se u svojoj kontingentnosti ne uklapa u norme racionalnog djelovanja — to je ovdje sablazan. Ono što sam ovdje opisao u apstraktnom obliku sve je prije nego konstrukt. Radi se zaista o krutoj životnoj realnosti koja probija sve do procesualne ravni. Evo za to jedan proizvoljan, za životnu praksu vrlo značajan primjer. U racionalna dostignuća aktualnoga medicinsko-tehničkog napretka spada spoznaja prenatalnih oštećenja i, tako reći adekvatno tome, liječenje oštećenog subjekta putem prenatalnog ubijanja, naimе pobačajem. I u ovom se sklopu djelovanja također događaju greške, prouzročene kontingentnim okolnostima, npr. pogrešne dijagnoze koje obećavaju zdravi život, koji tada dolazi na svijet s teškim oštećenjem. Po analogiji jamstva koje u našem pravnom poretku zahtijevamo od trećih lica zaduženih za besprijeekorne usluge, oštećeno dijete, koje zastupaju roditelji u jednom takvom slučaju, pred sudom je podiglo zahtjev za oštećenje protiv liječnika koji je dijagnostički prognozirao rođenje zdravog djeteta, nakon što su njegovi roditelji saznali za činjenicu njegove egzistencije kao kontrast njegovoj pobačenoj uvjetovanoj ne-egzistenciji koju bi si kasnije bili poželjeli. Upravo je to model podvrgavanja kontingentno određene identičnosti normama kojima bismo željeli garantirati ispunjenje smisljena djelovanja. Slučaj koji smo ukratko opisali dogodio se u Sjedinjenim Američkim Državama. Sporna tužba je bila odbijena. Američka pravna kultura koja je time bila izazvana, pokazala se dovoljno moralnom da proglasi zabludom shvaćanje prema kojem bi se egzistencija trebala u određenim okolnostima promatrati kao slučaj štete. Ipak je sud priznao djetetu, koje je na svijet došlo oštećeno, odštetni zahtjev protiv liječnika koji je pogriješio u dijagnozi, za dodatne troškove koji bi nastali za tužitelja u životu koji bi provodio kao oštećena osoba. Obratno promatrano to, naravno, znači da se ovdje priznao odštetni zahtjev koji se odnosi na štetu koja se mogla spriječiti sprečavanjem oš-

[9] Uz teoriju kontingencijske ovisnosti historijskog identiteta, usporedi izvode i članke uz temu »Identität in Geschichten« u: Odo Marquard, Karlheinz Stierle: *Identität. Poetik und Hermeneutik. Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe VIII*. München 1979., pp. 655—684.

tečene egzistencije, dakle pravovremenim pobačajem i jedino time.

Općeniti zaključak jest: rastućom količinom životnih preduvjeta koji su rezultat naših vlastitih djelovanja, te time podliježu zahtjevima svrsishodnosti, nastaje tendencija da se konačno i sama činjenica egzistencije misli analogno smislenom djelovanju i smatra se da je podređena važanju postulata racionalnosti. Da život, ako zahtijeva smisao analogno smislu djelovanja, prestaje konačno biti moguć da se živi — to je središnja komplementarna misao koja u zadnjoj instanciji prevladava u medicinsko-etičkim raspravama o granicama primjenjivosti činidbenih mogućnosti koje nam se povećavaju medicinsko-tehničkim napretkom.<sup>10</sup>

Uostalom, nipošto nije tako da su pokušaji opisane vrste, da se apsolutnu kontingentnost, naime onu našega vlastitog postojanja u njegovoj neizvedivoj činjeničnosti, podredi kriterijima racionalnog djelovanja, pripadali isključivo protuberancama aktualne povijesti medicinskog prava. Utemeljujući misaoni model pokušaja da se apsolutna kontingentnost transformira u racionalno djelovanje, može se dokazati sve do klasičnih dokumenata filozofije naše moderne kulture. Za to marksistička antropologija pruža primjer koji je teško nadmašiti. U naročito ljupke kritičke filozofijsko-povijesne formule, koje su pale na pamet stilskom dijalektičaru Karlu Marxu, pripada ona formula kojom Marx nadigrava tradicionalno bogata fiksiranja razlike životinje i čovjeka: »Ljude možemo razlikovati od životinja po svijesti, religiji ili po čemu god hoćemo. Oni sami se počinju razlikovati od životinja onda kad počnu proizvoditi sredstva za život.«<sup>11</sup>

Kao retorička hiperbola to bi se nekome moglo i svidjeti. Ali ima razloga da se nasluti da se Marx i njegov koautor Friedrich Engels ovdje nisu željeli izraziti kao retorici nego mnogo više kao analitičari. Prijeporna misao odmah se ponavlja. »Ono što oni jesu«, kaže se zatim o pojedincima, »poklapa se dakle s njihovom proizvodnjom«. Prihvatimo li to kako se to ovdje emfatički izražava, ontologijski ozbiljno, tada rezultira samoodgovornost za totalitet vlastite egzistencije a time i podvrgavanje te egzistencije normama, poštivanjem kojih osiguravamo smisao našeg ponašanja. U to spada i to da je Marx u tzv. *Pariskim rukopisima* stari topos samostalnosti, koji se postizava čim se stane na vlastite noge, ontologijski nadigrao tvrdnjom da »na vlastitim nogama« neko biće stoji »tek« kada svoje »postojanje zahvaljuje samome sebi«.

»Čovjeka, koji bi živio od milosti nekoga drugog« smatralo bi

[10] Usporedi uz to Dietrich Rössler: *Der Arzt zwischen Technik und Humanität*. München 1977. — Uz primjenu na specijalni slučaj danas tehnički moguće i prakticirane tzv. heteorologijske inseminacije, usporedi moj članak »Moral und Philosophie der Moral«, u Gerhard Frey, Josef Zelger (izdavači): *Der Mensch und die Wissenschaften von Menschen*. Sv. II. Innsbruck 1983., pp. 545—555.

[11] Karl Marx, Friedrich Engels: *Die Deutsche Ideologie*. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten, Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. Stuttgart 1953., p. 17. — Navedeni citat prema prijevodu Stanka Bošnjaka (v. *Glavni radovi Marxa i Engelsa*, Stvarnost 1979., str. 303.). Op. prev.



se, naprotiv, »ovisnim bićem«. Tako bi se vjera u stvaranje objasnila kao ideologijsko reflektiranje ranijih ovisnosti čovjeka o prirodi. Ideja »stvaranja« bila bi stoga predodžba koja se teško može potisnuti iz »svijesti naroda«. »Samobitak čovjeka« (Das durch-sich-selbst-Sein des Menschen) proturječio bi upravo svim činjenicama praktičnog života.<sup>12</sup> Prevedeno na revolucionarno-kulturalnu prognozu to znači: s napretkom u transformiranju sve širih životnih uvjeta u proizvode rada otpala bi konačno kulturalna i povijesno-društvena baza vjerovanja u stvaranje; u trenutku napretkom proizvodnje uvjetovanog samoshvaćanja kao rezultata njenoga vlastitog proizvođenja, vjera u stvaranje rastvorila bi se u ništa.

Sažeto to znači: Marx prognozira nadomještanje vjere u stvaranje dovršavanjem preobrazbe životnih preduvjeta u rezultate djelovanja. Pri tom se ovdje nipošto ne radi o prognozi koja bi zbog svoga retoričko-hiperboličkog karaktera produžila besposljedično postojanje u imanentnosti filozofskih seminara. Citirani se Marxov filozofem, naprotiv, preobrazio u krutu političko-religijsku realnost. Suvišno je to ovdje opisivati. To što se stvarno kulturalna realnost, uključujući vjeru u stvaranje, nije razgradila, moglo bi se objasniti, suglasno s Marxovom teorijom religije, jedino iz nedostatka povijesno-društvenog i kulturalnog napretka. Međutim, prihvatljivije je objasniti tu stvarnu postojanost religije isto tako banalnom kao i elementarnom činjenicom da se cjelina uvjeta naše egzistencije nikada ne da potpuno prevesti u proizvođenja upravo te egzistencije, te da se utoliko, možda retorički, ali ne i ontologijski, može smisleno govoriti o »postojanju koje zahvaljuje samo sebi«. Postojanje se ne da učiniti plauzibilnim kao rezultat svoje vlastite volje da se bude, a isto tako je postojanje svijeta, bez obzira na razine proizvodnje i kulture, apsolutno kontingentna datost, tj. datost koja se nipošto ne može transformirati u smisao djelovanja. Religiju bi zbog toga bilo svrsishodnije karakterizirati kao kulturalni oblik priznavanja one apsolutne kontingentnosti svijeta i opstojanja koja principijelno ostaje nedirnuta napretkom u preobrazbi životnih uvjeta u rezultate djelovanja, nego kao ideologijski kompenzat savladivih nedostataka postojanja.

Riječ »smisao« do sada sam upotrebljavao samo u verbalnoj složenici »smisao djelovanja«. Smisao kao karakteristika sistema djelovanja, ili elemenata u sistemima djelovanja — to je poznata upotreba te riječi uz upotrebu riječi »smisao« kao smisao jezičnih i drugih znakova (»semaziologijski smisao«), te »smisao« kao pojam za subjektivnu moć da se stavi u smisleni odnos prema realnosti preko opažanja i iskustva.

Transfer smisla jedva sagledivih razmjera događa se, međutim, kad se u opisanim značenjima nama dobro poznati pojam »smisao« primjenjuje na principijelno kontingentne sadržaje koji se ne mogu rastvoriti u smisao djelovanja. Upravo to se događa u nekim dobro poznatim verbalnim složenicama kao »smisao povijesti« i

[12] Karl Marx, *Nationalökonomie und Philosophie*. u: Karl Marx, *Die Frühschriften*, Izdao Siegrid Landshut. Stuttgart 1953., pp. 225—316, p. 246.

»smisao života«. Sa stanovišta povijesti pojma treba primijetiti da su te hiperboličke formule novijeg datuma.<sup>13</sup> Tek u kasnom 19. stoljeću te kratko prije prvoga svjetskog rata postaje formula »smisao života« popularna i upotrebljiva u naslovima knjiga.<sup>14</sup> Već je tada kod jezično osjetljivih suvremenika postojao otpor protiv besmisla koji mora nastati kad se s neizbježnom značenjskom insinuacijom, kao da se radi o »smislu djelovanja«, govori o »smislu« sadržajâ koji su transcendentni smislu djelovanja. Već je Fritz Mauthner, u skladu s tim, vraćajući se na elementarnu semantiku riječi »smisao«, jednostavno proglasio pitanje o smislu života »besmislenim«.<sup>15</sup> To je u odnosu na formulu koja govori o »smislu povijesti« strukturalno točno analogno ponovio Karl Popper. I on je analogno tome dao pravo Theodoru Lessingu<sup>16</sup> u interpretaciji da povijest nema skriveni smisao koji se može otkriti, nego da je ona mjesto utemeljenja smisla, naime postavljanjem smislenih ciljeva djelovanja.<sup>17</sup> Zaista se isplati izoštriti smisao za začudnu upotrebu riječi »smisao« u svezama u kojima prema stanju stvari ne može biti govora o smislu niti jezičnih ili ostalih znakova (»semaziološki smisao«), niti o smislu ljudskih djelovanja ili elemenata u sistemima djelovanja (»smisao funkcije«).

U svakom slučaju postoji vrlo specijalna sveza u kojoj bi se u njemačkom moglo govoriti o smislu neke povijesti, a da se ne izažove obrambene reakcije onih s osjetljivijim smislom za značenje riječi. To je onda slučaj kada, primjereno poznatom dvostrukom smislu njemačke riječi »povijest« (Geschichte), povijest može značiti kako prošlu povijest, tako i njezino pripovijedanje, a tema je pripovijedanje priče. Pripovijedati povijest je naravno neko djelovanje, i to djelovanje od društvene i kulturne važnosti. Radnju pripovijedanja povijesti, kao i svako djelovanje, naravno, svagda je moguće vrednovati sa stanovišta njezinog smisla. Možemo pitati čemu netko priča neku povijest, što nam želi reći ispričanom poviješću, itd., i to je tada ono na što se pozivamo s pitanjem o smislu neke povijesti, to dakle znači: s pitanjem o smislu pripovijedanja neke povijesti.

Ali za razliku od ispričane priče — povijest koja je prošla — i upravo sveobuhvatna priča o kolektivnom singularu, ta »povijest«<sup>18</sup> dakle nije niti radnja niti tekst i upravo zbog toga ništa o čemu

[13] Isto Gerhard Sauter: *Was heisst: nach Sinn fragen?* München, 1982., p. 17.

[14] Naročito djelotvornom učinio je tu formulu Rudolf Eucken *Sinn und Wert des Lebens* (1907), Leipzig 1920.

[15] Fritz Mauthner, *Wörterbuch der Philosophie*. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache. Zweite, vermehrte Auflage. (Drugo prošireno izdanje) III. svezak. Leipzig 1924., p. 183.

[16] Theodor Lessing, *Geschichte als Sinngebund des Sinnlosen* (1935.), Hamburg 1962.

[17] Karl R. Popper, *Selbstbefreiung durch das Wissen*. U: Leonard Reinisch (izdavač): *Der Sinn der Geschichte*. München, 1970., pp. 100—116, p. 109.

[18] Za povijest i pragmatiku stvaranja tog kolektivnog singulara, usporedi: Reinhart Koselleck: *Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen*. U: Reinhart Koselleck, Wolf-Dieter Stempel (izdavači): *Geschichte — Ereignis und Erzählung. Poetik und Hermeneutik*. Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe V, München 1973., pp. 211—222,

bi se mogao izreći »smisao« — bilo kao semaziologijski smisao, bilo kao smisao djelovanja ili kao smisao funkcije. To uviđamo kad si razjasnimo što je zapravo povijest prema svojoj strukturi, i to ću pokušati pokazati.

Što je dakle povijest? Kao odgovor na to pitanje nije mi do sada ništa bolje palo na pamet nego da je ona ishod stanja u prirodnim i društvenim sistemima u odnosu na koje uobičajamo reći da se oni mogu jedino historijski objasniti, tako da moramo ispričati jednu priču kako bismo dali objašnjenje za ta stanja.<sup>19</sup> Kod stanja u odnosu na koja kažemo da se jedino historijski daju objasniti, radi se svagda o stanjima koja se ne uklapaju u smisao funkcije ili djelovanja sistemâ unutar kojih ih zatječemo. Upravo time što se takva stanja ne daju objasniti iz smisla funkcije ili djelovanja prijepornih sistema, ona zahtijevaju historijsko objašnjenje, a historijsko objašnjenje ima svagda oblik pripovijedanja one (prošle) priče kojoj zahvaljujemo genetički identificirano stanje koje treba objašnjenje. S tog stanovišta općenito se povijesti dadu karakterizirati kao procesi individualiziranja sistemâ po kojem sistemi, uslijed njihove preobrazbe pod vanjskim uvjetima događanja koji se uvijek kontingentno ponašaju prema funkciji, svrsi ili smislu tih sistema, među sebi jednakima postaju jedinstveni i nezamjenjivi.

Naši profesionalni historičari, kada žele svoju publiku upoznati sa strukturom predmeta, koji je jedino razumljiv putem historijskih objašnjenja, naročito rado kao primjer uzimaju gradove,<sup>20</sup> i to je plauzibilno. Kako to? Gradovi, naravno, naročito gradovi koji imaju neku starost, nude samo primjereno školovanom pogledu turista u vidljivoj punini sinkronu prisutnost urbano-građevinskih elemenata grada iz različitih epoha evolucije grada, te je očito nemoguće željeti razumjeti takav sistem u svim njegovim elementima iz sadašnjih dominantnih tehničkih, ekonomskih, socijalnih i kulturalnih funkcija gradskog života. Tim sadašnjim dominirajućim funkcijama ne podvrgava se ni stari obruč utvrda, ni razmak među linijama kuća između ulica u predgrađu iz 19. stoljeća, a niti mnoštvo crkava na području starog grada u odnosu prema opadajućoj gustoći naseljenosti na područjima gradske jezgre. Ukratko: kako sve to kontingentno koegzistira — to nam objašnjava jedino povijest grada, tako da se ono, što u odnosu prema sadašnjem funkcionalizmu grada ima status relikta, genetički svodi na funkcije koje su u razvojno prevladanim stanjima sistema grada jednom postojale i u međuvremenu prestale.

Kao puki skup relikata nijedan sistem, naravno, ne bi mogao postojati — npr. jedan urbano-socijalni, isto kao ni biologijski sistem, te je zbog toga u pravilu sudbina elemenata sistema koji su postali nefunkcionalni, ova: oni nestaju ili se prefunkcioniraju. Zaštitnici spomenika znaju stoga da su najpouzdanije osigurani uvje-

[19] Usp. moj članak »Was heisst 'Das kann man nur historisch erklären'?«, u: Theodor Schieder, Kurt Gräubig (izdavači): *Theorieproblem der Geschichtswissenschaft. Wege der Forschung*. Bd CCCLXXVIII. Darmstadt 1977., pp. 148—163.

[20] Tako npr. Theodor Schieder, *Geschichte als Wissenschaft. Einführung*. München — Wien, 1968. p. 32 i dalje.

ti održavanja njihovih objekata tada kada im se uspije dati nova funkcija. Iz zamka postaje sjedište predsjednika ili, homologno, arhitektonski scenarij za prijeme vlade; na razorenom pojasu utvrde gradi se šetalište s lipama ili kružna cesta, a stari vojni poligon postaje sportsko igralište ili, homologno, centar novog grada. Nije potrebno da se to pobliže ilustrira nefiktivnim pozivanjem na Zürich ili Zagreb, a ja još tome samo dodajem, da je trostruka moja upotreba riječi »homologno«, koju društveni znanstvenici samo rijetko koriste, imala za svrhu da verbalno iskaže točno onaj proces evolucione diferencijacije elemenata sistema na koje se među anatomima i paleontolozima pojam homologije primjenjuje više od stotinu godina.<sup>21</sup>

Strukturalno to znači: povijesti su procesi u kojima se faze nesmetanih, sistemu imanentnih tokova koji se, naravno, u svojoj funkcionalnosti i zakonitosti mogu spoznati i teoretski formulirati, nadslojavaju kontingentnim događajima ili procesima koji sa svoje strane endogeno ili egzogeno mogu slijediti neku možda spoznatljivu zakonitost, ali se upravo prema sistemu koji pogađaju kontingentno ponašaju.

Procesi te strukture, dakle povijesti, jedinstveni su, nepredvidivi i faktički, budući s velikom vjerojatnošću ireverzibilni, ukoliko su usmjereni, nisu usmjereni prema cilju. Upravo zbog toga mogu se povijesti karakterizirati i kao procesi individualiziranja sistema po kojem sistemi postaju osebniji i nezamjenjivi među drugim analognim sistemima. Upravo zbog toga vrijedi kao pravilo: ako se želi razumjeti što je nešto, ili netko, za razliku od usporedivog, mora se ispričati njegova povijest. Pričane povijesti su stoga primjereni mediji da se prikaže identitet. To vrijedi za osobe, ali i za institucije, za znanosti kao i za alate i strojeve. Ali to vrijedi također i za vrste naše flore i faune, pa i za samu zemlju s čijom historijskom individualnošću nas upozoravaju geolozi, te ni sunce, mjesec i zvijezde, kojima Droysen nije htio priznati »povijest u eminentnom smislu«,<sup>22</sup> nisu od toga izuzete.

Na osnovi analiziranih struktura može se reći: svakako da ima jasnog smisla, koji se može navesti, da se pripovijedaju povijesti, ali događene povijesti na koje se pozivamo u tim povijesnim pripovijedanjima, nemaju očito funkcionalni smisao — to znači da se ne mogu razumjeti prema analogiji djelovanja — a neki semantički smisao, kako ga npr. nalazimo u tekstovima, događene povijesti i tako nemaju. Naravno da u društvu povijesti pripovijedaju o djelovanjima. Ali ono što konačno proizlazi iz neke povijesti, ne može se zbog načelno neizbježnog ubacivanja kontingentnosti u razvoj otvorenih sistema, u svojoj ukupnosti nikada učiniti plauzibilnim kao rezultat namjerá sudjelujućih individualnih ili institucionalnih djelujućih subjekata.

To što vrijedi za povijest, vrijedi i za situacije našeg vlastitog po-

[21] Uz interdisciplinarno primjenjivi pojam homologije, usporedi: Karl Meissner; *Homologieforschung in der Ethologie*. Jena 1976.

[22] John Gustav Droysen, *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*. Izdao Rudolf Hübner. Sesto nepromijenjeno izdanje. München 1971., p. 13.

stojanja koje se načelno ne mogu uključiti u racionalnost djelovanja, kao i za situacije postojanja svijeta. Utoliko će se činiti besmislenim upravljati pitanja o smislu na te situacije i njima pripisivati smisao citiranim hiperboličkim formulama o »smislu povijesti« ili »smislu života«, smisao koji se može uvažiti u kontekstu racionalnosti vlastitog djelovanja. U skladu s tim, racionalni oblik ponašanja prema situacijama apsolutno kontingentnog karaktera nije analitičko-smisljena hermeneutika, nego mnogo više religija kao praksa priznavanja onoga na što se uopće ne mogu protegnuti postulati racionalnosti.

Vidimo: uvid u besmislenost pitanja o smislu situacijâ transcendentno smislene kontingentnosti ne razara smisao religije, nego formulira, sasvim suprotno, temelj njezine principijelno neuklonjive potrebe. Kad bi se na pitanja smisla, upravljena na adresu transcendentno smislenih situacija bitka i života, od postojanja svijeta do tijeka povijesti, moglo odgovoriti, tada ne bi trebalo religije. Upravo nam to dozvoljava da uvidimo razlog koji je omogućio da se tek u modernoj Evropi postavljaju pitanja o smislu, upravljena na transcendentno smislene sadržaje. U odlučujuće uvjete te ideje spada, naravno, kao što je skicirano na početku, realna ekspanzija udjela onih preduvjeta života koji su u stvari proizvod našega vlastitog djelovanja. Ali ideja da se ukupnost života integrira u smisao djelovanja, nema ništa manje hiperboličan karakter. Pitanje smisla upravljeno na principijelno transcendentno smislene sadržaje jest tako reći heretičko pitanje. Upravo su zbog toga pokušaji da se na njega odgovori i u praktičnoj konsekvenciji sve prije nego bezopasni. To spoznajemo na iskazanom neodoljivom totalitetu ideologijsko-političkih pretenzija koji se pojačava kod onih koji u našim političkim životnim svezama znaju opravdati svoje djelovanje tobožnjim uvidom u smisao povijesti.<sup>23</sup>

---

[23] Usporedi moj članak »Geschichtsphilosophie und politische Praxis«, u: Hermann Lübbe, *Theorie und Entscheidung*. Studien zum Primat der praktischen Vernunft. Freiburg im Bressgau 1971., pp. 111–133.

## Sažetak\*

*Hermann Lübbe / Smisao djelovanja i smisao života.  
O dometu postulata racionalnosti*

Tema se obrađuje u kulturalnom kontekstu kritike racionalnosti naše tehničke civilizacije. Umjesto pojma instrumentalnog uma (M. Horkheimer), kao nepodesna u svrhu kritike kulture i civilizacije, predlaže se kao primjereniji pojam smanjujuće granične koristi našeg civilizacijskog razvoja, koja je uvjetovana neželjenim popratnim posljedicama djelovanja.

U drugom se dijelu u njezinoj načelnoj neodrživosti i povezanosti s neodoljivim ideologijsko-političkim zahtjevima za totalitetom kritički ispituje osnovna misaona figura pokušaja da se sastojine apsolutne kontingencije transformiraju u sastojine podatne racionalnom djelovanju, za što se kao jedva bolji primjer pruža Marxova antropologija.

U svezi formulâ »smisao života« i »smisao povijesti« u posljednjem se dijelu objašnjava i tvrdi neprimjenjivost pojma »smisao« kao jednog svojstva sistemâ djelovanja ili elemenata u sistemu djelovanja na situacije načelno kontingentne prirode, tj. koje se ne mogu razriješiti u smisao djelovanja. Jer, racionalni oblik ponašanja spram situacije apsolutno kontingentnog karaktera nije analitičkosmisaona hermeneutika nego više religija kao praksa priznavanja onoga na što se postulati racionalnosti uopće ne mogu protegnuti.

---

[\*] Budući da ga nije uspjela dobiti od samog autora, redakcija je izradu sažetka povjerila svom članu F. Zenku.

## Zusammenfassung\*

*Hermann Lübbe / Handlungssinn und Lebenssinn.  
Über die Reichweite von Rationalitätspostulaten*

Das Thema wird im kulturellen Kontext der Rationalitätskritik unserer technischen Zivilisation behandelt. Anstatt des als kultur — und zivilisationskritisch untauglichen Begriff der instrumentellen Vernunft (M. Horkheimer) wird als angemessener Begriff des handlungsnebenfolgenbedingt abnehmenden Grenznutzens unserer zivilisatorischen Evolution vorgeschlagen.

Im zweiten Teil wird dann die grundlegende Denkfigur des Versuches, Bestände von absoluter Kontingenz in handlungsrational verfügte Bestände zu transformieren, wofür sich die Marxische Anthropologie als ein schwerlich überbietbares Exempel bietet, in ihrer prinzipiellen Unhaltbarkeit und mit irresistiblen ideologiepolitischen Totalitätsansprüchen verbunden, kritisch erhellt.

Bezogen auf die Formeln »Sinn des Lebens« und »Sinn der Geschichte«, wird im letzten Teil die Unanwendbarkeit des Begriffs des »Sinnes« als eine Eigenschaft von Handlungssystemen oder von Elementen in Handlungssystemen auf Bestände von prinzipiell kontingenter, d.h. in Handlungssinn nicht auflösbarer Natur, erörtert und behauptet. Denn, die rationale Form des Verhaltens zu Beständen absolut kontingenten Charakters ist nicht sinnanalytische Hermeneutik, sondern vielmehr Religion als Praxis der Anerkennung dessen, worauf sich Rationalitätspostulate gar nicht erstrecken können.

---

[\*] Da die Zusammenfassung nicht vom Autor selbst zu erreichen war, hat die Redaktion ihrem Mitglied F. Zenko anvertraut, sie auszuarbeiten.