

Izvorni znanstveni rad
UDK 17.03 + 172 + 331.103

Rad i etika vrijednosti Uz Schelerovu kritiku radne teorije vrijednosti

Milan Galović

Tehnološki fakultet Sveučilišta u Zagrebu

Sažetak

U radu se uvodno prikazuje povijesno-filozofski razvoj pojma vrijednosti, od etika svrha i dobara do etike vrijednosti i suvremene sociologije kulture. Autor izlaže Schelerove teorijske izvode odnosa pojma rada i vrijednosti (etike), te njegov pokušaj »transcendiranja carstva rada«.

Već stotinjak godina aksiologija je najznačajniji, temeljni dio etika vrijednosti. I nije na djelu samo aksiologijsko utemeljivanje etika, nego je već na svim područjima života prisutna svojevrsna »tiranija vrijednosti« (»ekonomske vrijednosti«, »kulturene vrijednosti«, »društvene vrijednosti«, »socijalističke vrijednosti«, »civilizacijske vrijednosti« itd.). Postalo je samorazumljivim da se ono u životu značajno, važno, pravo, bolje, uzvišenije misli i zahtijeva kao vrijednost. Unutar takva vrednovanja života i njegov orijentiranja prema vrijednostima postavlja se neka hijerarhija vrijednosti, pretpostavljanje jednih a zapostavljanje drugih vrijednosti, vrši se prevrednovanje vrijednosti, postavlja se najviša vrijednost itd. Unutar marksizma može se izvesti razlikovanje marksističkih struja s obzirom na to je li kao najviša vrijednost postavljena »revolucionarna praksa«, »rad«, »čovjek«, »društvo«. Jedan od najinteresantnijih odnosa svakako je odnos rada i vrijednosti. Ne samo stoga što je Marx u *Kapitalu* razvio kod engleskih ekonomista već prisutnu radnu teoriju vrijednosti robe, nego i stoga što se zaista sam rad na razne načine očituje kao temeljni način života moderna čovjeka, da bi onda postao i kriterij za vrednovanje života.

Takav položaj rada u životu, osobito nakon upoznavanja s Marxom, uočio je i kritički se na to osvrnuo već krajem prošlog stoljeća njemački filozof, kasnije pripadnik fenomenologijskog pokreta, Max Scheler u svom spisu *Rad i etika*¹. No za razumijevanje odnosa rada i vrijednosti i uopće pojave aksiologijskih etika valja se prethodno osvrnuti na sam pojam vrijednosti.

¹ Spis *Rad i etika* (Arbeit und Ethik) prvo je Schelerovo samostalno objavljeno djelo. Nastalo je u razdoblju između disertacije (1897. god.) i habilitacije (1900. god.). Pripada njegovom tzv. predfenomenologijskom periodu.

* * *

Vrijednosti i aksiologija uopće ne javljaju se ni u antičkoj filozofiji ni u srednjovjekovnoj teologiji. Vrijednost po stvari i pojmu gledano pripada novovjekom životu i mišljenju. Na putu do posvemašnjeg prihvaćanja i proširenja vrijednosti na sva područja života može se uočiti nekoliko etapa. Prva je na samom etičkom planu odbacivanja antičke i srednjovjekove etike svrha ili dobara. Kao što je u tim epohama na ontološkom planu mišljeno svako supstancijalno biće kao ono koje ima svrhu u sebi i koje je po sebi dobro (sjetimo se srednjovjekovnih transcendentalija), tako je i na etičkom planu čovječiji život interpretiran uvijek iz neke krajnje svrhe ili dobra (blazenstvo). Svjestan i cjelovit prekid s tom tradicijom prvi je učinio I. Kant odbacivanjem, kako se to kasnije kaže, materijalne etike (etike koja razrađuje etičku praksu preko svrha ili dobara) i uvođenjem etike čiste volje ili etike formalnog zakona čistoga praktičkog uma (kategorički imperativ). To dakako nije bio zasebni korak već povezan sa jednim temeljnim i cjelovitijim, s obratom u izlaganju bitka bića (ustanovljenje tzv. novovjekovog subjektizma) slobode, volje, spoznaje itd. Primjereno tome zbiva se i isključenje teleologije u pristupu prirodnim bićima (»novovjekovi mehanicizam«). No u tom periodu još nema govora o vrijednostima, budući da se život utemeljuje u umnom ili duhovnom subjektu (riječ je o primatu uma pred voljom).

Već 19. stoljeće nije pokazivalo interes za formalnoumno ozakonjavanje čovječje volje. U tom »najmračnijem od svih stoljeća« (M. Heidegger) afirmirale su se razne hedonističke, utilitarističke, optimističke i pesimističke »patologije volje« (W. Windelband), koje završavaju u apsolutnom postavljenju volje kao »volje za moći« (F. Nietzsche). I tek tada, u primatu volje pred umom, javlja se potreba za aksiologijom.

Bezuvjetna (slobodna) volja za moći (Nietzscheova reinterpetacija »volje za životom« kod A. Schopenhauera), ne može htjeti nešto što bi joj bilo unaprijed dano ili nekako zadano (neka svrha, dobro), ne može htjeti nešto što nije ona sama, njena vlastita zbiljska moć i nadmašivanje moći. Za takvu volju u području njenog ozbiljavanja (života) niti stvari ne mogu biti dobre, niti po nekoj ideji (po ideji dobra; Platon), ni po sebi, po svojoj biti i vlastitoj perfekciji (Aristotel), ni po bogu (po božjoj volji; srednjovjekovna teologija). U novom vijeku već na ontologijskom planu biće gubi svoju imanentnu supstancijalnu formu i svrhu postajući predmet za neki subjekt (isp. Kant, *Kritika čistoga uma*). Prema Nietzscheu stvari mogu biti dobre ili loše samo za volju, a s obzirom na njeno htijenje sve većeg kvantuma moći. Ono pak što takvu volju vodi pri procjenjivanju s obzirom na moć te što zbog toga važi ili vrijedi nazvano je vrijednošću.²

² U knjizi o Nietzscheovoj filozofiji E. Fink kaže: »Vrijednosti nema po sebi, one su uvijek za nekoga; vrijednosti odgovaraju procjenjivanjima vrijednosti, nisu nikakvi momenti na stvarima, tome nije tako, kao da bi tu bile stvari i naknadno bi dobivale dodijeljene vrijednosne predikate kao neki teret; već otvorenost za stvari, za njihovu čistu, голу predučnost zbiva se pod vodstvom vrijednosnih gledišta. Jer je bit stvari po Nietzscheu volja za moći, mora ova unaprijed nabacivati, pretpostavljati vrijednosti kao »uvjete održavanja i potenciranja« volje za moć. S takovim nabačajem daje volja sebi pravac i cilj. I svo biće ima vrijednost, jer

Pod utjecajem Nietzscheove metafizike volje i vrijednosti etičari su se orijentirali na razradu etike vrijednosti. Pogledaju li se takve etike u 20. stoljeću (npr. Schelerova u knjizi *Formalizam u etici i materijalna etika vrijednosti* i *Etika* Nicolaja Hartmanna), može se vidjeti da su u njima vrline klasične »etike svrhe« (npr. Aristotelove etike i srednjovjeke teologijske etike), primjerice hrabrost, pravednost, istinoljubivost, postale vrijednostima. I ne samo one nego i ideje te duhovne djelatnosti — ljepota, dobrota, spoznaja itd. — postale su vrijednostima. Posljednji korak učinit će tzv. filozofi kulture i sociolozi te sve tzv. duhovne vrijednosti sabrati u jedan društveni sektor imenovan kulturom.

Iz Nietzscheova shvaćanja vrijednosti može se vidjeti da one ne mogu biti dane po njima samima (kako je to npr. kod Platona shvaćen bitak ideja) i za njih same. Vrijednost je uvijek vrijednost za nekoga, i to ne za bilo kakvo biće nego samo za neki voljni subjekt. One su od njega postavljene ili pretpostavljene (jedino je N. Hartmann smatrao da postoji o čovjeku ili bilo kakvom subjektu neovisni idealni bitak, carstvo vrijednosti, iz kojeg se, ovisno o epohi ili ethosu epohe, vrijednosti očituju u povijesne svjetove). Vrednujući subjekt, naime, ne zatiče vrijednosti na stvarima (nisu mu nešto unaprijed dano na stvarima) nego ih u prethodnom vrednovanju postavlja, pretpostavlja ili zapostavlja kao nešto što mu je nužno za orijentaciju u djelovanju (na osnovi njih postavlja razne svrhe djelovanja). Stvari pak mogu postati samo »nosioci« vrijednosti koje su od strane nekog subjekta (npr. pojedinca, klase, nacije ili metafizičkog subjekta) prethodno projicirane i tada posredstvom svrha i ciljeva ozbiljavane. No, ipak to ne znači da su one nešto subjektivistički relativno, da svatko vrednuje, pretpostavlja i zapostavlja vrijednosti po svojoj slučajno ustrojenoj volji.

Naime, nije tako da primjerice neki pojedinac u društvu nekog doba pretpostavlja svim vrijednostima vrijednost npr. moći, a drugi u isto vrijeme pretpostavlja vrijednost ljepote kao najvišu vrijednost. Ukoliko je npr. vrijednost moći (kao što je to danas u znanostima, tehnicima, političarima itd.) nešto epohalno, nešto što pripada ustrojstvu epohe, lako je otkriti da su tada i ostale vrijednosti inficirane vrijednošću moći. Fenomenolozi su (posebno Scheler) nastojali ukazati na to da se može govoriti o određenom ethosu nekog doba, razdoblja ili čak cijele epohe, unutar kojeg svi ljudi manje ili više jednako vrednuju (jedne vrijednosti pretpostavljaju a druge zapostavljaju ili reinterpretiraju). Scheler je, primjerice, smatrao da je moderno doba zapostavilo sve vrijednosti za volju vrijednosti moći, ovladavanja, gospodstva. To se može jednako uočiti kod pozitivnih znanosti kao i kod tehnike, produkcije, u socijalnom bitku, u odnosu spram prirode, ljudi itd.¹

volja za moći kao »ibanje struji kroz sve stvari i s moći ih prožima«. (E. Fink, *Nietzscheova filozofija*, Centar za kulturnu djelatnost omladine, Zagreb, 1981, 227. i d., prijevod B. Despota).

¹ Možemo se složiti s Martinom Heideggerom da su vrijednosti svojevrsni nadomjestak za ono metafizičko, ako ne i ostatak onog metafizičkog u znanstveno-tehničkom okruženju života, da su one pozitivistički surogat bitka kao dobra: »Vrijednost i ono što se daje vrednovati postaje pozitivistički nadomjestak za metafizičko. Učestalost pripovijedanja o vrijednostima odgovara neodređenosti pojma. Ova sa svoje strane odgovara tamnoći bitnog podrijetla vrijednosti iz bitka« (M. Heidegger, *Doba slike svijeta*, Razlog, Zagreb, 1969, str. 67, prijevod B. Hudoletnjaka).

U »povratku stvarima samima« (E. Husserl, M. Scheler, N. Hartmann) i nastojanju da nekako izađu iz novovjekog subjektivizma (bilo racionalističkog bilo voluntarističkog), ne mogavši se otarasiti samih vrijednosti, fenomenolozi su pokušali nekako reinterpreterati njihovu bit. U »povratku metafizici«, Scheler vrijednosti razumije kao posebne entitete (pored esencije i egzistencije bića) i jednako važni unaprijed dani moment bitka bića, koji je moguće zahvatiti u fenomenologijskom intencionalnom zrenju. U njegovoj su teističkoj fazi vrijednosti ono što bog u ljubavnom aktu stvaranja svijeta (»U početku bijaše ljubav«) ljubi na stvarima kao svojim stvorenjima (stoga je u bitku moguće samo ono što može biti nosilac neke moguće vrijednosti). N. Hartmann pak u svojoj *Etici* odbacuje Schelerovo teologijsko utemeljenje vrijednosti, njihova porijekla, ali se pritom ne vraća Nietzscheu, već ih shvaća naprosto kao bitnosti posebnog idealnog slobodnolebdećeg carstva vrijednosti (svojevrsno vraćanje platonizmu). Nakon ovih fenomenologijskih pokušaja određivanja vrijednosti napisano je mnogo aksiologijskih etika, a vrijednosti su se pojavile kao tema i na drugim teorijskim područjima, prije svega na području razmatranja kulture (npr. u estetskim teorijama).

Vrijednosti su nezaobilazna tema i pri razmatranju društvena bitka, i to osobito kod suvremenih sociologa svih orijentacija. No pritom nema pokušaja da se vrijednosti dovedu u odnos spram rada, koji ipak prožima cjelokupni društveni bitak kao svoj medij ozbiljavanja. Scheler je tako ostao možda jedini koji se upustio u razmatranje tog odnosa.

* * *

Za kritiku etičkih konsekvencija prihvaćanja rada kao baze za vrijednosno orijentiranje u životu Scheleru su predložak Marxov *Kapital* te socijalističke i liberalističke teorije društva. Unatoč uočavanju dubine i temeljnosti Marxova pristupa kritici političke ekonomije, Scheler sa svoga, tada još neokantijanskog, stajališta nije mogao prihvatiti Marxov nauč¹ Marxu, a onda i njemačkoj idealističkoj filozofiji (npr. Hegelu), prigovara zbog apsolutizacije nekih inače prema njemu ispravnih misli. Stoga nakon kritičkog pregleda i drugih pristupa političkoj ekonomiji, koji pokušavaju za nju naći »bazu« izvan nje same, npr. u teologiji, religiji ili povijesti, potaknut nekim istraživačima ekonomijskih kategorija, kao što je A. Meinong, sam ulazi u istraživanja »pojma rada« i njegova mjesta u »modernom životu«.

Otklonivši idealistički i bilo koji spekulativni pristup, Scheler razmatranje reducira na etički horizont, i to na teologijsku svezu sredstvo-svrha. Preko

¹ Scheler se prema navodima njegova biografa W. Madera već u mladosti zanimao za Marxu i može se reći da je dobar poznavalac njegove filozofije. U mnogim spisima nalazimo osvrte na Marxove stavove. No to je najviše došlo do izražaja tek u kasnoj fazi, kada je ušao u fenomenologiju kulture, ideologiju i filozofiju povijesti. Tada se Marx javlja kao jedan od glavnih sugovornika. Spis *Rad i etika* pokazuje koliko je već tada ispravno razumio Marxov nauč. Među rijetkima je koji su uvidjeli da sustav kategorija kapitala nije puki isječak iz zbilje, nego da pretendira da bude »supstancijom« te zbilje i »osnovište« za svekoliko dalje mišljenje i istraživanje, tj. da je *Kapital* pisan s namjerom da nastupi kao »prva filozofija« (ontologija). Prema Scheleru, *Kapital* još ima, formalno gledano, karakter njemačke idealističke filozofije, pa se čitaocu pričinja da se ponovno nalazi u Hegelovoj *Logici* (isp. *Arbeit und Ethik*, GW I, str. 165, i d.).

te, inače još i danas popularne sheme za kritiku tehnike, on ukazuje da je snaga sredstava u vidu »moći materijalne tehnike« potisnula u suvremenom životu snaga svrha. »Posvuda vidimo razaranje velikih sistema svrha sredstvima koja su u njima nagomilana . . ., svijet telosa postavljen je na glavu. Stoga rad i tehnika, koji bi trebali uvijek ostati samo sredstvom u horizontu bilo kojih sistema svrha, pokazuju težnju za apsolutizacijom, za uvlačenjem i svrha u svoj horizont i njihovo određivanje unutar toga horizonta.

Nakon konstatiranja ove lako uočljive i već u njegovo doba kritizirane situacije, Scheler nastoji dati svoj doprinos kritici skretanjem pažnje na značenje riječi »rad« (Arbeit). U svakidašnjem govoru ona se javlja u tri različita značenja: 1. kao djelatnost životinja, čovjeka ili stroja; 2. kao produkt te djelatnosti (kada netko, primjerice, kaže da je neko djelo, spis, vaza itd. »lijep rad«), i 3. kao zadatak, svrha (kada se, primjerice, kaže da je učitelj zadao učenicima domaći rad).⁵ Prema tome, u predstavi rada u cjelinu su povezani djelatnost, stvar (djelo) i svrha. Svrha je imanentna djelatnosti, a djelatnost djelu. Time je između tih pojmova izbrisan vremenski i logički poredak ranga. »Stvarima se ispravno približiti, snažno ih zahvatiti, ali biti i njima snažno zahvaćen, u težnji da ih izjednačimo s našim idejama o cilju ujedno se s njima stopiti i postati sličan njima samima — to znači 'raditi'«.

Ova imanencija svrha u radu, pored toga što može zatvoriti čovjeka u sferu rada (ukoliko sve svrhe postanu samo radne svrhe tako što se »radni čovjek« odvraća od svih radu izvanjskih svrha), dovodi do »bezgraničnog uspostavljanja produkcije«. Dok je, primjerice, kaže Scheler, slikar kada napravi sliku »gotov« s radom, jer rad je tu sporedan moment koji ne može uvući u sebe svrhu tj. djelo, građevinski radnik nakon gradnje neke zgrade nije »gotov« već prelazi na drugu.

No, ne odgovara takvom pojmu rada samo bezgranična kapitalistička profilerska produkcija roba. On je prisutan i u pozitivističkim znanostima. I njima nedostaje »procjena objektivnih sistema svrha«. Metode i principe shvaćaju one kao neposredni ishod »znanstvenog rada«, kao apstrakciju dobivenu u radu znanstvenog istraživanja, pa vrijednosti i ciljevi znanstvenog rada ostaju njemu imanentni.⁶ Ideal je pozitivnih znanosti »radna znanost«,

⁵ Ibid. str. 163.

⁶ Uočljivo je da Scheler ovdje izbjegava rad svesti na već poznate odredbe kao što su: »djelatnost na preformiranju materijala«, »djelatnost koja služi zadovoljenju potreba«, »podvrgavanje vanjskog svijeta ljudskoj mjeri opstanka«, »ozbiljnije unutrašnjih potencija u vanjskoj predmetnosti« itd., već se približava formi rada koji se kontinuirano odvija u pogonu privredne produkcije. Međutim, također je uočljivo da ovakav pojam rada (imanencije djelatnosti, djela i svrhe) nosi biljeg spekulativne idealističke filozofije, primjerice, Fichteova određenja Jastva kao »činodjelovanja« (Tathandlung), takvog djelovanja (prakse, koje ne pretpostavlja neki unaprijed dani objekt, već ga samo proizvodi, djelovanja koja neposredno postaje djelom, i ima svrhu u samome sebi.

⁷ Scheler suprotstavlja takvom pojmu rada pojam stvaranja, u kojem ne dolazi do imanencije djelatnosti i stvari, jer ostaje »puni suverenitet djelatnosti nad predmetom« (ibid. str. 168). Razlika se očituje već i kod samih riječi »stvarati« i »raditi« (schaffen, arbeiten), budući da je glagol »stvarati« tranzitivnog karaktera, a »raditi« intranzitivnog.

⁸ Ibid. str. 171. Scheler je u ovom spisu već naznačio ono što će kasnije nazvati »smislenim odgovaranjem« između pozitivnih znanosti i kapitalističke pro-

ne znanost utemeljena u radu, već znanost koja poput samog rada u bezgraničnom procesu istraživanja samu sebe utemeljuje i sama je sebi svrhom. Sistem svrha tada je produkt, uradak rada ili pojedinačnih istraživanja.⁹

Ako se pođe od tako mišljene biti rada, tada zahtjev u društvu za »oslobođenjem rada« ne može biti drugo nego poziv za »slijepim radom«, za radom koji ne »gleda« ni na kakve svrhe izuzev svojih vlastitih. Ovako apsolutno postavljeni rad ishodio je kod svojih apologeta tezu da su sve svrhe radu imanentne i da rad po sebi stvara sve vrijednosti, te, dalje, da je on sam po sebi sposoban za imanentno organiziranje u društvu od tvornice naviše.¹⁰ To ne znači samo da se on može pojaviti kao zadnji fundament za obrazovanje prava i političkih principa kao svoje nadgradnje već da i ono što pripada čisto duhovnoj sferi mora biti uvučeno u radni »sistem vrijednosti«. To se već očitovalo ulaskom znanosti u pogon rada kao proizvodne snage, uz istodobno pretvaranje filozofije u puku teoriju ili metodologiju pozitivnih znanosti.

Zadržimo li se pri relaciji rad-etika, što u horizontu etike vrijednosti znači pri relaciji rad-vrijednost, načelno je moguće zastupati ili transcendentiju vrijednosti u odnosu na rad (što će uvijek ostati Schelerova orijentacija) ili njihovu imanenciju u radu. Ta se imanencija izražava postulatima ili stavom: »rad stvara sve vrijednosti«. ¹¹ Ponajprije treba reći da ta teza nije sasvim istoznačna s tezom o imanenciji svrha u radu (nije riječ o etici svrha nego o etici vrijednosti). Vrijednost nije neposredno isto što i svrha. U etici vrijednosti valja razlikovati cilj, svrhu i vrijednost.¹² Cilj je predmet žudnje ili težnje i uvijek neka određena stvar ili dobro (npr. novac ili ono što se njime može kupiti, neka stvar koja stvara ugodu itd.). Ono »radi čega«, svrha,

dukcije i svake produkcije kao produkcije roba: »Kapitalistička je privreda utemeljena u volji za bezgraničnim stjecanjem (kao *actus*), ne za steknućem (kao rastućim posjedom stvari). Također modernu znanost ne usmjerava ni jedan dani stabilni posjed istine, niti ona istražuje samo radi rješenja određenih zadataka koje postavljaju potrebe, već je primarno volja za metodama, iz kojih, ako su jednom nađene, bezgranično u neograničenom procesu proizlazi — gotovo kao od sebe — uvijek novo radno djeljivo materijalno znanje« (*Probleme einer Soziologie des Wissens*, GW VIII, str. 129).

⁹ Ibid. str. 173.

¹⁰ Liberalističke teorije rada iskazuju tu imanenciju svrha i vrijednosti u radu stavom da onaj tko radi za sebe ujedno radi i na »najboljem mogućem stanju društva.« U pozadini je te teze, prema Scheleru, antropološki stav kako su objektivne svrhe prisutne već u nagonskoj strukturi pojedinca. Prema njemu, to je mistifikacija koja može voditi jedino u anarhiju. To osjećaju i liberalistički teoretičari, pa stoga traže neko plansko oblikovanje privrednog života, što znači nametanje nekoga objektivnog sistema svrha. No tada upadaju u antinomiju: s jedne strane, tvrde da su objektivne svrhe već u pojedincima, a smisao planiranja razumiju preko potrebe za njihovim objektiviziranjem, za objektivnim važenjem.

¹¹ Tu socijaldemokratsku tezu Scheler kasnije naziva pragmatističkom. Na pitanje koja je vrijednost rada u poretku vrijednosti, pragmatisti odgovaraju: »Vrijednost rada je temeljna vrijednost — ili: rad je stvaralac svih vrijednosti. Sve etičke maksime su pravila rada i istina sama je samo podvrsta etičke vrijednosti« (*Erkenntnis und Arbeit, Zusätze aus den nachgelassenen Manuskripten*, GW VIII, str. 458).

¹² Te distinkcije prisutne su u etikama poput Schelerove i Hartmanove. One se ne uvažavaju u voluntarističkim etikama vrijednosti, budući da volji ne može prethoditi akt zrenja ili čućenja, unaprijed nekako danih vrijednosti.

jest kao princip djelovanja postavka volje i stoga neki predstavljeni i željeni učinak koji treba ozbiljiti pomoću ciljeva žudnje (npr. održavanje života ili ugodan život). Ali, u fenomenologijskim etikama vrijednosti, svrhe su postavljene na temelju prethodnog naziranja ili čućenja vrijednosti (u gornjem primjeru riječ je o vrijednosti ugodnoga).

Nema spora o tome da se čovjek može uključiti u radni pogon radi nekog cilja (najamnina, dohodak). Problem nastaje tek kada se zastupa stav da i svrhe trebaju biti u radu.¹³ Vidjeli smo, u Schelerovoj analizi značenja riječi »rad« da je rad, za razliku od »stvaranja«, djelatnost koja nema vanjsku finalnost. Rad je beskonačno uspostavljena društvena produkcija (bez obzira na moguće razlike društvenih sistema).¹⁴ No kakvu to vezu može imati sa svrhama u horizontu vrijednosti? Jer, može se pretpostaviti da je boravak u pogonu rada samo sredstvo održavanja života, a da su čudoredne svrhe (npr. stvaranje kruga prijatelja, pravedno postupanje, solidarnost itd.) te svrhe iz sfere duhovna života (npr. znanstveno spoznavanje, umjetničko stva-

¹³ Iako je ta teza naizgled besmislena, moguće ju je i opravdavati. Sve ovisi o tome kako se shvati bit rada. Tako, primjerice, Herbert Marcuse u članku *O filozofijskim osnovištima gospodarsko-znanstvenog pojma rada* razvija jedan ontologijski pojam rada na tragu Hegelovih i Marxovih misli. On polazi od Hegelova stava iz *Fenomenologije duha* da svijest kao čisti »bitak za sebe« stupa u radu izvan sebe i, formirajući stvari, (dajući stvarima vlastitu formu) ozbiljuje sebe u drugosti i od Marxova na Hegela nadovezujućeg nauka o radu kao bivanju čovjeka za sebe preko ospoljenja i samoopredmećenja. Time je rad dobio bitno mjesto u ozbiljenju čovjeka. U radu dolazi do jedinstva čovjeka i predmetnosti pa predmetnost postaje drugo čovjeka samoga. Ali pritom se događa ono što je uočio i Scheler — ne samo zahvaćanje stvari od čovjeka nego i uhvaćenost čovjeka u stvarima. »U svom činjenju pušta se čovjek voditi od stvari, podvrgava se njenoj zakonitosti« . . . »U svakom slučaju, on nije 'kod sebe samog', ne pušta da se zbiva njegov vlastiti tubitak, — štaviše stavlja se u službu 'drugog sebe samog', on jest kod 'drugog sebe samog' — također tada kad njegovo činjenje ispunjava upravo njegov vlastiti slobodno preuzeti život. To ospoljenje i otuđenje tubitka, to na sebe preuzimanje zakona stvari umjesto puštanja da se zbiva vlastiti tubitak načelno je neukidivo (iako ono za vrijeme ili nakon rada može nestati do potpunog zaborava)« (*Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs, Kultur und Gesellschaft* 2, str. 30). Dakako, sve je sad na tome je li zaista tako da čovjek u radu, i to danas u poznanstvljenom i tehnificiranom radu, ozbiljuje svoju bit. Odgovor može biti potvrđan samo ako se čovjeka razumije bitno kao radno biće (homo faber), ako je rad izvor njegove biti.

¹⁴ Rad u tom smislu, naglasimo još jednom, ne treba shvatiti u formi individualne izrade nekoga korisnog dobra, nakon kojega proizvodnja prestaje. Takav je rad nestao ili je tek nešto marginalno u društvu. Rad je »društvena proizvodnja« u kojoj su svaki pojedinačni producent i svaki segment proizvodnje uvjetovani cjelinom. Takva proizvodnja je bezgranična (neograničeno kvantitativno napredovanje) i beskonačna, tj. ničim izvan sebe (nekom izvana postavljenom svrhom) uvjetovana produkcija i konzumacija »dobara«. Davno već je takva produkcija uvukla u svoj pogon znanosti (»funkcionalizacija znanosti«) i tehniku te utemeljila praksu (međuljudske odnose). Stoga se može reći da je rad postao zadnji temelj jedinstva teorije, prakse i proizvodnje (u užem smislu), i to gledanih u njihovoj novovjekovj bit. Takvo fundiranje teorije i prakse proizvelo je i promjenu u biti svega što se pojavljuje kao predmet (biće) svijesti. Svaki predmet spoznaje sada nije više primarno »teorijski predmet«, nego predmet za disponiranje, raspolaganje, obradu itd., koji »teorijskoj svijesti« otkriva samo onaj aspekt bitka kojim je moguće ovladati. Ta je razlika možda i jedini obrat koji se dogodio unutar novovjekove »filozofije subjektiviteta« — obrat iz teorijskoga u tehnički — praktičko držanje spram bića.

ranje itd.) sasvim indiferentne spram rada i nastupa čovjeka kao radnika u pogonu društvene produkcije. No, prema etici: vrijednosti svrhe su postavljene na temelju prethodno nazrelih vrijednosti (primjerice, svrha može biti ugodan život, ali je ona postavljena na temelju vrijednosti ugode), i to tako što neke vrijednosti bivaju pretpostavljene ostalima, a neke zapostavljene, s time da se uvijek javlja jedna temeljna vrijednost koja tada određuje karakter ostalima. Tako se formira određeni »sistem vrijednosti« i ethos doba ili pojedinca. Ako se sada pokuša na tragu Marxa i nekih marksista rad shvatiti kao temeljnu vrijednost (npr. aksiološkiom interpretacijom Marxova iskaza o radu kao prvoj i najvišoj potrebi), tada sve vrijednosti koje mogu ući u horizont radnog bitka postaju relativne za njega. Rad tada određuje karakter vrijednostima, tako da određuje što znači biti npr. tjelesno i duševno zdrav i radi čega zdravlje¹⁵, što znači: biti slobodan (»Rad oslobađa«), kakva je spoznaja vrijedna a kakva bezvrijedna itd. Gledano sa stajališta Schelerove etike iz njegove teističke faze, rad tada stupa na mjesto boga, tj. postaje instancijom koja potvrđuje što je vrijedno a što bezvrijedno i zahtijeva da bude kriterij interpretacije svih vrijednosti. Drugačije rečeno, rad omeđuje mogućnost ukupnog bitka na taj način da ništa vrijedno ne može biti slobodno od rada, ništa ne može biti ukoliko se u tome ne potvrđuje rad. Ujedno, rad tada stupa na mjesto nosioca vrijednosti »svetog« kao apsolutne vrijednosne punine i onoga koje je jedino po sebi vrijedno. S takva stajališta i nije besmisleno lapidarna formulacija da je »rad stvorio čovjeka« (iako bi bilo ispravnije reći da rad »stvara čovjeka«, tj. da ga u svijetu rada neprestance uspostavlja kao radno biće), niti je puka naivnost Dietzgenovo zastupanje »religije rada«.¹⁶ Dietzgen, međutim, nije vidio da rad kao bezgranična produkcija, »dobara« koja nije ograničena nijednom potrebom ili ukupnošću potreba koje bi konačno trebalo zadovoljiti (takva produkcija ujedno iz sebe određuje i uvijek nanovo postavlja potrebe, proizvodeći neprestano u čovjeku nedostatak i prazninu kao uvjet za svoje perpetuiranje) svaki »ljudski cilj« produkcije neprestano postavlja u nikada dostizivu transcendenciju. Nije to tzv. »loša beskonačnost«, već apsolutna beskonačnost rada kao apsoluta koju on uspostavlja u igri proizvodnje sredstava za zadovoljenje potreba i ujedno proizvodnje uvijek novih potreba (= nedostataka), stvarajući tako zapravo uvijek novu potrebu za radom (rad kao »prva potreba«).

Ali sve to može izgledati »mistično« ukoliko se ne pogleda kako se vrijednosti pojavljuju, ne sada kao principi postavljanja svrha u etičkoj praksi, nego na samim stvarima, tako što te stvari kao nosioce vrijednosti pretva-

¹⁵ Ne pretjeruje Hotimir Burger kada kaže: »Čak i tako na prvi pogled humana tehnika kakva je medicina nema u takvom kontekstu (misli na zahtjev za radno-tehničkom efikasnošću čovjeka, op. M. G.) za cilj ljudsko zdravlje kao takvo, možda zdravlje radi ugodnog života, nego mnogo više i eksplicite to da čovjeka što duže održi radno sposobnim, a to u krajnjoj liniji znači da ga održi radno sposobnim za tehničko funkcioniranje, jer danas nema rada koji se bitno ne izvršava baš tehnički (*Filozofija tehnike*, Naprijed, Zagreb, 1979, str. 142).

¹⁶ Scheler kasnije u vezi s religijom rada navodi poveći odlomak iz Dietzgenove *Religije socijaldemokracije* (navest ćemo samo karakteristično mjesto): »Rad označava spasitelja novijeg vremena« . . . »Ako ima bilo čega svetog — mi stojimo ovdje pred presvetim« . . . »Naša nada i izbavljenje nisu izgrađeni na religioznom idealu nego na masivnom materijalnom kamenu temeljcu« (*Arbeit und Weltanschauung*, GW VI, str. 277, 278).

raju u »dobra«, u vrijedne stvari. S obzirom na radnu ustrojenost čovjeka, priroda se javlja kao područje bića bez osebičnih vrijednosti (npr. bez vitalnih vrijednosti, plemenitosti i moći). Mogla bi joj se možda pripisati vrijednost korisnosti. Kao materijal ili predmeti rada, prirodna su bića ponajprije područje otpora »energiji rada«. ¹⁷ Stupajući iz svoje kvazineovisnosti u pogon rada (kao energija, predmet rada i sirovina), ona poprimaju pravu vrijednost kao nosioci vrijednosti »društveno potrebnog apstraktnog rada« uloženog u njihovo preformiranje u robu (K. Marx). U društvenom pak okolišu čovjeka u prvi plan stupaju »civilizacijske vrijednosti«, prema kojima se mjeri i »napredak«, sada kao napredak »radne civilizacije« (»ethos industrijalizma«). Dalje, sa stajališta »radne teorije vrijednosti« niti pojedini čovjek ne može nastupiti kao nosilac vrijednosti koje ne bi bile potvrđene od rada i u radu. Zapravo, on može nastupiti samo kao nosilac radnih vrijednosti. On mora biti marljiv (»radin«), discipliniran, ekonomičan, efikasan, štedljiv, točan, društveno koristan, inteligentan a ne produhovljen ili uman (tehnička inteligencija), stručan, odgovoran (radno, društveno) itd. Prema Scheleru iz fenomenologijske faze, ljudima kao nosiocima takvih vrijednosti pripadaju i odgovarajući »vodeći duhovi civilizacije«: znanstveni istraživač, tehničar i privredni vođa. ¹⁸ Karakteristično je za »radnog čovjeka« ili, bolje rečeno, za čovjeka rada da više ne priznaje u čudorednoj sferi čudorednu blagorodnost (izvornu, prirodnu obdarenost vrlinama) kojom bi se ljudi već po prirodi razlikovali; jedni od drugih, nego »čudoredna vrijednost pridolazi samo osobinama, djelovanjima itd. koje je čovjek kao individuum stekao svojom snagom i radom.« ¹⁹ Čak i sve sposobnosti čovjekove (i um) moraju biti istumačene kao nastale i formirane u radu. Čovjek sebe sam u radu »izrađuje«. Rad postaje »stvaralac svekolikog napretka i kulture« ... »Filozofija, umjetnost, muzika npr., izvedene su kao puke popratne pojave i posljedice rada.« ²⁰

Iz izloženog je očigledno da rad ne može biti shvaćen samo kao puka »ljudska djelatnost«. Čovjek — radnik je takav čovjek koji životno nastupa i djeluje u funkciji rada. I to nije samo radnik u privredi nego jednako tako i pravnik, političar i umjetnik (ako neće sa svojom umjetnošću egzistirati na margini društva rada). Jer rad se totalno postavlja i organizira. Kako to rad može? Samo tako, kaže Scheler pri interpretaciji »socijalističkih teorija«, da rad u sebe »prihvati um i svrhe«, te tako postane onaj koji se može iz sebe tvornički, privredno i društveno organizirati i onda, u krajnjoj instanciji, pojaviti kao obrazovatelj prava i politike. Vrijednosti pravednosti

¹⁷ Isp. *Der Bourgeois und die religiösen Mächte*, GW III, str. 375. Već u ovom etičko-aksiološkijskom osvrtu na prirodu može se naslutiti sudbina prirode u apsolutnome i totalnom samopostavljanju rada. Ona će još jednom nakon Fichtea, ali sada sa stajališta bitka svega kao rada, izgubiti svoj zasebni bitak i primiti kategorije rada, radnog ovladavanja.

¹⁸ U spisu *Uzori i vode Scheler* će reći da se pri takvom držanju čovjeka spram prirode, kada je glavni motiv preformirajući zahvat u nju (koji nije samo puko ekonomsko-radni nego tehnički i znanstveni) »sve vrijednosti pojavljuju kao svijetu podarene kroz djelovanje, kroz rad čovjeka« (*Vorbilder und Führer*, GW X, str. 309).

¹⁹ *Das Ressentiment in Aufbau der Moralen*, GW III, str. 115.

²⁰ *Isp. Arbeit und Weltanschauung*, GW IV, str. 277.

i prava tada se izvode iz rada i za rad.²¹ Država se javlja u funkciji legalizacije moći rada. No, rad se javlja i kao temelj društvene institucionalizacije obrazovanja i znanosti. Time odgoj, obrazovanje i znanost stupaju u funkciju rada, rad određuje što je vrijedno znati (znanje kao skup »informacija«) i spoznavati. Moral pak time postaje samo jedan segment »društvene svijesti« i pritom mijenja svoj karakter. On postaje »društvena kategorija«, što za Schelera znači: »da ono čudoredno leži samo u *povezivanju* ljudi, ne u njima samima, da se društvo načelno razlikuje od svih pojedinaca.«²² Tako u prvi plan u sferi moralnog života (čudorednih vrijednosti) stupa predstava društva. »Dužnost rada« postaje prva moralna dužnost, razumljena kao dužnost rada za društvo. »Prema tom shvaćanju, društvo uvijek lebdi u čistoj visini dobra, kako god stajalo s pojedincima (kojih je ono obuhvatni pojam)«.²³

Nakon ovog izlaganja koje smo izveli na predložku Schelerova spisa o radu i etici, i nekih kasnijih spisa, uz neka samostalna izvođenja, treba načiniti barem oris njegove kritike radne aksiologije. U *Radu i etici* Scheler zastupa transcendiranje carstva rada, što znači otkrivanje područja vrijednosti neovisnih o radu. Te bi vrijednosti orijentirale i vodile život s onu stranu ethosa rada i ujedno bi određivale i osmišljavale »carstvo rada«. Scheler će taj zadatak izvesti u knjizi *Formalizam u etici i materijalna etika vrijednosti*. No, ipak ga kasnije to u »formalizmu« ponuđeno rješenje nije sasvim zadovoljilo te se nanovo vratio problemu rada. Tako su nastali spisi *Rad i nazor na svijet* i *Spoznaja i rad*. Naime, uvidio je da zahtjev za uspostavljanjem drukčijeg »sistema vrijednosti« (ethosa) ostaje samo puki zahtjev ukoliko se uvjeti za njegovo ozbiljenje ne bi našli u samom realitetu. Tu će spoznaju Scheler ovako formulirati: »Tek tu, gdje se 'ideje' bilo koje vrste *ujedine* s interesima, nagonima, kolektivnim nagonima ili, kako mi ove potonje nazivljemo, 'tendencijama' dobivaju one *indirektno* moć i mogućnost djelovanja; npr. religiozne i znanstvene ideje.«²⁴ Za transcendiranje carstva rada nužno je stoga formiranje drukčije nagonске strukture od one utemeljene u »nagonu za radom«. Prema njegovom nauku o ulozi elita u povijesti, takav obrat u samom području realiteta ne mogu više učiniti društvene klase, već sve ovisi o »slobodnom činu i slobodnoj volji 'malog broja' osoba, na prvome mjestu vođa, uzora, pionira . . .«²⁵ Toliko o samom Scheleru. A kako stoji danas s odnosom rada i vrijednosti i ozbiljuje li se Schelerova nada u mogućnost »nadilaženja« svijeta rada?

Lako je vidjeti da bez obzira na razlike sistema čovjek danas sebe sve više razumije od rada kao radno biće, kao »radnu snagu«, kao nosioca fizičke i intelektualne radne sposobnosti. Svoju prošlost shvaća još samo kao put samorađanja i razvijanja čovjeka kao radnog bića i zajednice kao radnog društva. Budućnost se gleda još samo kao vremenski prostor kvantitativnog rasta i samo nadmašivanja moći rada, koje treba dovesti do »maksimalnog zadovoljenja potreba«, do »potpunog razvitka kulture i civilizacije«, do »nestanka eksploatacije«, do ozbiljenja »carstva slobode« itd. Sve su to samo

²¹ Isp. *Arbeit und Ethik*, GW I, str. 182.

²² Ibid. str. 184.

²³ Ibid. str. 185.

²⁴ *Probleme einer Soziologie des Wissens*, GW VIII, str. 21.

²⁵ Ibid.

različite formulacije od rada i u horizontu rada sagledane sadašnjosti, prošlosti i budućnosti. Da, doba je to posvemašnjeg »oslobođenja rada« za njega samoga, instaliranja u svemu i svakome »volje rada«, prožimanje pojedinaca i društva »pathosom rada« i »ethosom rada«, preobražaja pozitivnih znanosti u »proizvodnu snagu rada« itd. Čini se da ako išta danas u svemu i kroz sve zna, hoće i može biti, onda je to rad.

Milan Galović

LABOUR AND ETHICS OF VALUES

Summary

This article describes the historical and philosophical development of the concept of values, from the ethics of the distribution of goods to the ethics of values and the contemporary sociology of culture. The author explains Scheler's theoretical inference of the relationship between the concepts of labour and values (ethics) and his attempt at »transcending the kingdom of labour«.

* Jap. Arbeit und Ethik, GW I, str. 181.

** Ibid. str. 184.

* Ibid. str. 182.

* Problem einer Soziologie der Weisheit, GW VIII, str. 21.

* Ibid.