
*Praktična filozofija i
tehnički svijet
Prolegomena
za nedovršenu filozofiju prakse*

Henning Ottmann

»Praktična filozofija« doživjela je posljednjih desetljeća »renesansu«¹ ili »rehabilitaciju«². Ona je postala skupnim pojmom za začetke različitoga porijekla, koji sežu, kako je to jednom sažeo Rüdiger Bubner, »od Heideggera preko analitičke filozofije do konstruktivizma erlanške opservacije i neomarksističkih pozicija«³. Korijeni su još razgranatiji kad se promisli da se za ishodište obnavljanja uzimaju ne samo Marx ili Heidegger već i autoriteti starijih tradicija, kao Platon ili Aristotel, Kant ili Hegel. Može izazvati sumnju što su tako različite filozofije u stanju da se susretnu na tlu pojma prakse, i naslućuje se da djelomice vanjski interesi daju motivu obnavljanja njegovu poticajnu snagu: interes za arhiviranje, interes za postizanje »kontrastnoga učinka naspram sadašnjosti« i interes za »posudbu reputacije za samostalne nove pokušaje od već uglednih tradicijskih naučavanja«⁴. Ali bez obzira na to što se sigurno mnogo toga sklanja pod zaštitni ogrtač tradicije što ne bi preživjelo aktualna vremenska svjetska stanja, ipak se nedvojbeno može spoznati da svuda prisutno traganje za praksom očito potječe iz duboke potrebe za praksom. Sigurno se ta potreba neće moći zadovoljiti ako se praktična filozofija premjesti u archive (koliko god oni bili potrebni), niti će se smjeti uputiti na zid plača na kojemu se svaka dotična filozofija »poslije« (Platon, Aristotel, Kant, Hegel ili Marx) oplakuje kao povijest propadanja; a sasvim sigurno joj neće poći za rukom da kupovanjem starih naslova ponovno stekne izgublenu poziciju u društvu. Kozmetički popravci više ne pomažu praktičnoj filozofiji, jer se ona danas nalazi pred problemom svoga vlastitog proživljavanja.

1
Taj pojam spominje R. Bubner u svom izvrsnom izvještaju o literaturi: *Eine Renaissance der praktischen Philosophie? u: Philosophische Rundschau*, 22. god. (1967), str. 1. i dalje.

2
O tome informativni zbornici M. Riedela: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, sv. I, Freiburg, 1972, sv. II, 1974.

3
Bubner, nav. dj., str. 2.

4
Te motive navodi Bubner, nav. dj., str. 34.

nja i u svojoj je supstanciji izazvana tehnikom, prirodnom znanošću i industrijom. Nevjerica Rüdiger Bubnera u obnavljačku tradiciju izgleda i te kako razumljiva kad se promisli da velika potreba za praksom očito nastaje tek s golemim gubitkom prostorâ za praksu i vladajućom krizom prakse. Ali mnoštvo nastojanja za obnavljanje moglo bi značiti i priliku snažne »renesanse« praktične filozofije ako bi ona, prvo, ozbiljno shvatila izazove tehničkog svijeta kao ugroženost, ako bi, drugo, prešla na korištenje bogatstva svojih povijesno tako izvrsno istraženih tradicija za sustavno razvijanje aktualnog pojma prakse koje premašuje škole.⁵ Slijedeće napomene treba shvatiti u tome smislu kao prolegomenu za nedovršenu filozofiju prakse: njezini izazovi tehničkim svijetom bit će navedeni u obliku teza (I), a njezine osnovne značajke nagoviještene, zatim, u drugom dijelu referata vrlo hipotetičnim tezama (II).

I

(1) *Najveći izazov praktičnoj filozofiji*, tako glasi prva teza, predstavlja danas tehnika, ne tehnika uopće, već tehnika u svom novovjekovnom obliku. Tehnika kao takva može se ponajprije obuhvatno definirati da je to izrada i proizvodnja koja uopće pripada čovjeku. Ona bi onda bila naziv za sve sposobnosti i sredstva što su potrebna čovjeku kako bi za svoje potrebe prirodu preinačio da služi životu. Prema Arnoldu Gehlenu, ta bi se tehnika mogla raščlaniti u osnovne funkcije »nadamjestak organa«, »pojačanje organa« i »rasterećenje«, funkcije koje zahvaćaju jedna u drugu i koje se mogu pojasniti primjerom putovanja avionom, kad nam tehnika »nadamješta« krila što nam prirodno nedostaju, kad naše organe toliko »pojačava« da nadmašujemo u letenju životinje, kad nas, konačno, »rasterećuje« od truda da sami prevaljujemo duge pruge.⁶ Ali koliko god bile točne takve općenite karakterizacije tehnike i kolikogod bi se zacijelo mogle primijeniti na novovjekovnu tehniku, ipak nisu dovoljne da obuhvate osobitost suvremene tehnike koja je u mnogo čemu »bez presedana«.⁷

(2) Osobitost novovjekovne tehnike objašnjava se ponajprije temeljitim smjenjivanjem slika prirode starijih kulturnih stupnjeva u čijem je okviru tehnika bila smještena. U suvremenu tehniku ne pripada više slika zatečene prirode u koju se čovjek osjeća svrstan kao lovac ili skupljač, u nju ne pripada više slika organski rastuće, u sebi svrhovite prirode, s kojom čovjek treba da se suočava kao u vrijeme ratarskih kultura, štiteći je i gajeći, u nju ne pripada više slika smislenoga i lijepoga svemira, koji

5 Bubnerova knjiga »Handlung, Sprache und Vernunft« (Frankfurt/M, 1976) predstavlja tu značajan početak.

6 A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter*, Hamburg, 1975, 13. izdanje str. 7 i dalje; *Anthropologische Forschung*, Hamburg, 1975, 10. izdanje, str. 93. i dalje.

7 Suvremenu tehniku »bez presedana« naglašava, pozivajući se na Saint-Simona, Ernst Forsthoff, *Der Staat der Industriegesellschaft*, München, 1971, 2. izdanje, str. 33 i dalje, str. 39.

treba promatrati začuđeno i bojažljivo, kao ni, napokon, slika božjega stvorenja ili prirode posvećene božjim otkupljenjem.⁸ Na njezino mjesto dolazi predodžba o mrtvoj, anorganskoj tvari što se može analizirati i sintetizirati. Organske tvari i snage nadomještaju se anorganskima i umjetnima⁹, pa i cijela se priroda počinje rastapati u »umjetni svijet«, u »drugu zbilju«, u kojoj se čovjek sve manje susreće s prirodnim i izraslim, ali zato sve više s onim što je sam proizvođač.¹⁰

Velika promjena slike prirode ima posljedice koje se uopće ne mogu precijeniti. Jer dok se čovjek do pojave suvremene tehnike iz mitskih, religijskih ili možda čak antropoloških razloga bojao korištenja prirode, čini se da sada nema nikakvih prirodom datih ili svjetonazorskih smetnji za neograničeno potčinjavanje mrtve tvari. Put slika prirode od lovačke i sakupljačke kulture do tehničkoga svijeta na taj je način put rastuće otkočenosti prema prirodi i emancipacije od prirode, koja se naspram čovjeku pojavljuje, konačno, samo još kao carstvo stvari s kojima se može po volji postupati. Priroda postaje novovjekovnoj tehnici *materijal* koji se može *neograničeno* potčiniti ciljevima ljudske slobode. Kao što je to jezgrovito izrazio Freyer, »nema zločina nad boksitom kao što postoji zločin nad drvetom, nema mučenja molekula kao što postoji mučenje životinja¹¹. Čovjek koji u predmetima prirode nema više posla sa »životnim partnerima«¹² ne shvaća se više kao »zaštitnik i uzgajatelj« prirode. On ne bi želio dulje biti, kao što to kaže Kant, »učenik« prirode, već njezin »sudac«¹³; on se naziva, kao što to definira Descartes, prvim velikim svjedokom te nove slike prirode, »maître et possesseur de la nature«, koji bi svojom »korisnom« filozofijom želio upoznati zakone prirode isto onako kao što već poznaje tehnike obrtnika, kako bi onda mogao prirodom raspolagati »na isti način« kao obrtnik svojom tehnikom.¹⁴

8

Jednu vrstu trostadijske teorije slika prirode koje se mijenjaju pruža A. Varagnac (*De la préhistoire au monde moderne*, Paris, 1954) u knjizi prema kojoj se, čini se, orijentira Freyerova i Gehlenova filozofija tehnike. H. Freyer: *Über das Dominantwerden technischer Kategorien in der Lebenswelt der Industriellen Gesellschaft*, u: *Gedanken zur Industriegesellschaft*, Mainz, 1970, str. 141. A. Gehlen: *Antropologische Forschung*, nav. dj., str. 99; isti: *Die Seele im technischen Zeitalter*, nav. dj., str. 70. i dalje; isti: *Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt/M, 1975, 3. izdanje, predgovor. Prema tome mogu se spojiti tri kulturna praga s tri prirodna usmjerenja: lovačka i skupljačka kultura (životinjsko carstvo), seljačka i pastirska kultura (biljni svijet), industrijsko-tehnički svijet (mrtva materija).

9

A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter*, nav. dj., str. 9. i dalje. Gehlen to izražava jezgrovito kao trend od

»nadomjeska organa« prema nadomjesku organskog uopće, nav. dj., str. 10.

10

Tehnički svijet kao »druga zbilja« u H. Schelskog (*Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*, u: *Auf der Suche nach Wirklichkeit*, Düsseldorf-Köln, 1965, 446), koji se oslanja na jedan pojam Gottharda Güntera.

11

H. Freyer, *Über das Dominantwerden technischer Kategorien in der Lebenswelt der industriellen Gesellschaft*, nav. dj., str. 142.

12

Isto.

13

I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, predgovor 2. izdanju, B XIII.

14

R. Descartes, *Von der Methode...*, preveo i uvod napisao L. Gäbe, Hamburg, 1960, str. 101.

Novovjekovna je tehnika, tako bih želio sažeti ove misli kao drugu tezu, nepažljiva i bez respekta prema organskoj, živoj prirodi. Pojam slobode koji s njom korespondira znači slobodu neograničenoga raspolaganja.

(3) Naravno da je novovjekovni čovjek, koji se uzdigao do maitrea i koji je, kao što je to formulirao Pico della Mirandola, mogao gajiti nadu »da sebi može stvoriti sam svaku prirodu po volji«, morao steći iskustvo s tehnikom da volja za neograničenim raspolaganjem može ne samo razlučiti vanjsku prirodu nego udariti natrag i po njegovoj vlastitoj prirodi, u neku ruku kao osveta iskorištene prirode, koja se ne zaustavlja ni pred samim čovjekom. Dok je u antici tehnika još bila u službi države, kulture ili umjetnosti¹⁵, ona se u novom vijeku emancipirala ne samo od starih slika prirode već istovremeno od čovjekovih ciljeva. Za službu naručena tehnika pretvorila se u gospodareva gospodara. Tako glasi *treća teza*, koju treba pobliže obrazložiti, *da se novovjekovna tehnika više ne može instrumentalno shvatiti, već da je avansirala od sredstva prema svrsi i samosvrsi*. Danas se više neće moći govoriti o tehnici kao u školskim sastavima u kojima se o tehnici razmišlja samo kao o neutralnoj sili, koja se *na isti način* može iskoristiti i za dobro i za zlo, i za življenje i za umiranje.

(4) Novovjekovna se tehnika emancipirala od čovjekovih ciljeva zato što svoju probojnu snagu zahvaljuje jednoj neodoljivoj kombinaciji: kombinaciji tehnike i znanosti. Dok u antici nije bio sklopljen savez između tehnike i znanosti, i dok su se tehnički pronalasci Herona Aleksandrijskog smatrali vrstom igrarije, novovjekovna je tehnika iz temelja određena svojom povezanošću sa suvremenim prirodnim znanostima. Ako se točnije pogleda, stoje tehnika i prirodna znanost u uzajamnom odnosu. Ova izgleda sama po svome ustrojstvu tehnički kad prirodne procese mjeri spravama, izolira ih, kvantificira i u pokusu njima raspolaze. Tehnika, opet, postaje znanstvena. U njezine naprave i strojeve ulaze same teorije; tehničke »primjene« djeluju kao zahtjevi za ispravljanjem i poboljšanjem povratno na teorije. Napredak egzaktne znanosti, koja se može preispitati i svoje znanje akumulirati, postaje napretkom tehnike, kao što, obratno, napredak obrade materijala, gradnje aparata i tehničkog umijeća, opet, pospješuje napredak znanosti. Tehnika i znanost pravo su područje napretka i umijeća da se nešto bolje napravi, a nigdje ne vrijedi tako uvjerljivo kao ovdje, kao što je to Freyer jednom odlično rekao, »da je bolje neprijatelj dobroga.«¹⁷ Još je u srednjem vijeku tehnika morala pripremati slučaj i čekati; suvremena tehnika može snagom svoga saveza sa znanostu svoje mogućnosti *sustavno* istraživati,¹⁸ i ona tendira prema sustavnom iskušavanju onoga što se može učiniti.

Gehlen je jednom pretpostavio da svojstvena fasciniranost čovjeka tehnikom možda nastaje iz antropološki utemeljenog uživanja u funkciji,

15
P. della Mirandola, De dignitate hominis, uvod napisao E. Garin, Bad Homburg, 1968, str. 29.

16
K. Hübner, Technik, u: Handbuch philosophischer Begriffe, izdali H. Krings (H. M. Baumgartner) Chr. Wild, sv. 5,

München, 1974, str. 1476.

17
H. Freyer, Über das Dominantwerden technischer Kategorien in der Lebenswelt der industriellen Gesellschaft, nav. dj., str. 134.

18
K. Hübner, Technik, nav. dj., str. 1477.

uživanja u svemu što funkcionira, u svemu što se odvija ritmički, periodički i samo od sebe, i on je ljudsko divljenje satovima, motorima, rotaciji i automatici tumačio kao fenomen rezonancije. Mi prepoznajemo vlastitu konstitucionalnost svoga tijela kao disanje ili kucanje srca u ritmovima motora i hodovima strojeva.¹⁹ Čini mi se da o tome fenomenu pre malo znamo da bismo pomoću njega mogli objasniti općaranost čovjeka suvremenom tehnikom. Jasnije se primjećuje njezina neodovoljivost kad podsjetimo ne samo na tendenciju napretka oznanstvljene tehnike već istovremeno na napredak u zadovoljavanju ljudskih potreba, koji je omogućila novovjekovna tehnika, prije svega u obliku industrijske proizvodnje. Jer ovdje se pokazuje neodoljivost tehnike na dvostruki način. S jedne strane, i novovjekovna je tehnika zadovoljavanje potreba koje — kao primjerice potreba za hranom — u čovjeka stalno postoje; a novovjekovna je tehnika omogućila stupanj zadovoljavanja takvih potreba koji je u povijesti čovječanstva bez uzora. Ali, s druge strane, ona je autonomna proizvodnja potreba dosad nepoznatih razmjera, stvaranje potreba koje kao da se tek suproizvode u toku proizvodnja što postaju tehnički mogućima. Primjerice, automobil ili avion, film, radio ili televizija ne izgledaju da su pronađeni ili proizvedeni radi zadovoljavanja već postojećih potreba. Prije se može reći da je napretkom tehnike probuđena potreba za tim proizvodima, ali onda, naravno, takvom snagom da nezadovoljavanje izgleda gotovo isključenim.²⁰

Ako i ne znamo dovoljno u antropološkom pogledu o fascinaciji tehnikom i rezonanciji tehnike, ipak tako dobivamo objašnjenje tendencije osamostaljenja tehnike, koje se mogu sažeti u *četvrtoj tezi*. *Tendencija napretka oznanstvljene tehnike, njezin nečujan stupanj zadovoljavanja potreba i njezinu suverenu snagu proizvodnje potreba ujedinijuju se na takav način da ono što se može učiniti važi kao ono što treba učiniti, što se onda i učini.*

(5) Tendencija napretka tehnike produljuje se u ncku ruku čak u budućnost, ona »teče sama od sebe« a da joj nije potrebno postavljati određene ciljeve, i kako tehnika tako stvara svoju vlastitu budućnost, tako ona oblikuje svijet čovjekova života koji dopijeva pod kotače tehničkih načela. Doduše, proširuje se »efektivni« životni prostor čovjekov gotovo u svjetske razmjere, ali istovremeno se smanjuje djelotvorno »ovladani« životni prostor na dosad nepostojeći način.²¹ Dok je čovjek prije industrijske revolucije sam raspolagao okolišom kuće i kućišta i važnim djelatnostima što osiguravaju život, može on sve manje samostalno djelovati u svijetu tehnički i javno postaloga osiguranja života. Javno opskrbljivanje svjetlom, vodom, toplinom, prometnim uređajima, uslugama uprave i krupnih pogona nameću se kao umjetan »sekundarni« sustav iznad potencijalne slobode pojedinca.²² Za sve više radnji priprema se izvršenje,

19

A. Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter, nav. dj., str. 15. i dalje.

20

Te primjere navodi E. Forsthoff, Der Staat der Industrie-gesellschaft, nav. dj., str. 34. i dalje.

21

Forsthoff često upotrebljava te pojmove da bi objasnio poseban položaj uprave i »brige o opstojanju« moderne države, npr. također u: Der Staat der Industrie-gesellschaft, nav. dj., str. 75. sl.

22

Freyer je »modelom« »sekundarnoga

od željezničkih tračnica do obrazaca »pripremljena izvršenja« unaprijed formiraju područje radnje, luče između već donesene odluke i naknadnog izvršenja.²⁵ Ono što je tehnički racionalno za strojeve, postaje načelom radnih procesa, ponašanja u slobodnom vremenu i svakog oblika djelatnosti. »Puna angažiranost«, »isključivanje praznog hoda«, »isključivanje mrtvih utega i neiskorištenih energija« načela su uvjerljive tehničke racionalnosti. Radnje uopće treba da se upravljaju prema postizanju »optimalnog efekta«, prema načelu koje put k postizanju nekoga cilja mjeri samo uštedom upotrebljenih sredstava i maksimalno automatskim tokom izvršenja.²⁶ Drugim riječima, tehnički aparat propisuje svoje uvjete funkcioniranja čovjeku. On ga reducira na uvjet svoga funkcioniranja. Djelovanje tehničkih načela u netehničkim sferama kulminira u reduciranju čovjeka na funkciju. Kao za strojeve, tako vrijedi i za funkcionara tehnike načelo »veličine norme« i »izmjenljivosti dijelova«. Kao funkcionalna konstelacija prema načelima te racionalnosti novovjekovna je tehnika ravnodušna spram čovjeka kao pojedinca, ona je ravnodušna spram individualnosti naroda i njihove povijesti. Pa *peta teza*, koja tu crtu novovjekovne tehnike treba da formulira, glasi: *Novovjekovna je tehnika nepažljiva i bez respekta prema čovjeku kao pojedincu i povijesnom biću, jer ga reducira na svoju vlastitu funkciju.*

(6) Zahtjev novovjekovne tehnike za redukcijom mora se ozbiljno shvatiti čak kao totalan, koji pokušava obuhvatiti *sva* područja svijeta života i znanosti. Schelsky je, nadovezujući se na Ellula, upozorio na tehnikifikaciju znanosti: na tehniku organizacije, proizvodnja i ovladavanja društvenim odnosima (koja pripada sociološkoj, pravnoj i ekonomskoj znanosti) ili na psihotehniku kao nauku o ovladavanju i proizvodnji duševnoga i duhovnoga unutrašnjega života čovjekova (koji postaje zadatkom psihologije, pedagogije i publicistike).²⁷ A lista fenomena tehnike što se širi u stalno nova područja mogla bi se po volji proširivati: Jer, tu je *jezik*, koji se tehnicira i sve više riječi »puni« tehničkim značenjima²⁸, tu je ponašanje ljudi, koji svoje etičke zahtjeve ograničavaju na nečujno funkcioniranje i sljedbeništvo, *etika* prilagođivanja i konformizma, koja je svojom velikom raširenošću svojstvena tehničkom svijetu,²⁹ uostalom, kao što je to već Hegel pokazao, u dijalektičkoj povezanosti s prividnim naglašava-

sustava«, slično kao Gehlen pojmom »superstrukture« tehnike, znanosti i industrije pokušao shvatiti izvještačenost tehničko-industrijskoga društva. Taj se sustav »koncipira« prema Freyeru »sve do u ljudske subjekte«. H. Freyer: *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart, 1967, str. 79. i dalje, 88.

23
Slijedeća načela tehničke racionalnosti u Gehlena, *Die Seele im technischen Zeitalter*, nav. dj., 36. sl.

24
A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter*, nav. dj., str. 37.

25
H. Schelsky, *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*, nav. dj., str. 444, prema J. Ellulu: *La Technique ou enjeu du siècle*, Paris, 1954.

26
Freyer analizira npr. promjenu značenja riječi kao »opteretiti«, »kopčati«, »stići«. *Über das Dominantwerden technischer Kategorien in der Lebenswelt der industriellen Gesellschaft*, nav. dj., str. 131. i dalje.

27
Kako to »otuđenje«, »masovno opstojanje« i »prilagođivanje« spadaju u »sekundarni sustav«, pokazuje Freyerova *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, nav. dj., str. 220. i dalje.

njem individualnosti što se nastoji afirmirati potrošnjom iz prestiža i pomodarstva.²⁸ Tu je *politika*, koja se od početka novoga vijeka kao pragmatična tehnika moći opršta od etičke politike klasičnoga prirodnog prava; od Hobbesa i Maciavellija postaje ona tehničkom, postaje obećanjem da će uspostaviti mir, slobodu, sigurnost i moć; a u svome posljednjem obliku dokumentira se ta tehnicirana politika kao zahtjev tehnokracije za vladavinom, zahtjev koji je, pošto su ga postavili rani socijalisti kao Saint-Simon, kao odvajanje vladavine osoba nad osobama i upravljanja stvarima proglašen osnovnim naukom i kasnijega socijalizma, a danas se u tezi o vladavini što je čini suvišnom prisila stvari veliča čak kao kraj sve politike.²⁹ Tu je sfera *umjetnosti* u kojoj se tehničko iskušavanje izvođačkih sredstava odavno odvojilo od prikazivanja predmeta. I tu je možda najimpresivnije i najalarmantnije područje nadmoćne tehnike, tehnička proizvodnja čovjeka čovjekom, koja nije više topos utopijske literature u stilu »brave new world«, već koja je, kao presađivanje organa, kao genetska manipulacija, kao proizvodnja čovjekove slike i prilike cloningom, kao proizvodnja čovjeka u laboratoriju, ili već postala zbilja ili pak neposredno predstoji.³⁰ *Tehnika u svome novovjekovnom obliku, kaže šesta i posljednja teza, totalna je tehnika, koja pokušava sasvim obuhvatiti znanost i čovjeka.*

Analiza tehnike, u kojoj se ova pojavila kao nepažljivo proizvođenje (sparam organske, žive prirode), kao posljedica slobode neograničenoga raspolaganja, kao pravljenje radi pravljenja, koje čovjeka reducira na funkciju, otima mu njegovu individualnost i povijest i pokušava ga totalno zahvatiti, ta analiza ponajprije označava što praksu ugrožava i što praksa nije. To se može okrenuti u pozitivno ako te tendencije tehničkoga svijeta pretvorimo u postulate postavljene praktičnoj filozofiji: Njezina bi se zadaća sastojala u tome da razvije pojam prirode i slobode kojemu *priroda* ne znači puki materijal za korištenje a *sloboda* ne samo neograničeno raspolaganje. Ona bi morala naznačiti koji pojam prakse može propisati opet praktične ciljeve pravljenju radi pravljenja i morala bi imenovati načela koja bi praksa morala slijediti ako hoće zaustaviti tehničko prethodno oblikovanje čovjeka i totalnost pravljenja. A sada prelazim na skiciranje osnovnih crta takvoga pojma prakse u obliku sigurno kontroverznih teza.

28

Prema Hegelu, pripada u građansko društvo u dijalektičkoj analogiji »činiti se jednakim« i potreba »afirmirati se isticanjem«. U društvu kao »sustavu potreba« može to značiti samo afirmiranje osobitošću ili porastom potreba. G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, jubilarno izdanje, sv. 7, Stuttgart-Bad-Canstatt, 1964, s. 193.

29

Posljednje npr. od Schelskoga. Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation, nav. dj., str. 454. i dalje.

30

V. Packard, Die grosse Versuchung, Eingriff in Körper und Seele, Düsseldorf-Beč, 1978.

(1) Dosadašnjem opisu tehnike mogu se postaviti dva razumljiva pitanja, koja zapravo odgovaraju dvjema stranama jedne medalje: zar nije, s jedne strane, tehnika stilizirana u tako demonsku silu da praksi u tehničkom svijetu ne može uopće više ostati prostora, ili zar ne bi, s druge strane, temeljita revolucija tehnike i njezinih osnova morala tek stvoriti pretpostavku da se kasnije opet može jednom govoriti o praksi. Oba pitanja impliciraju da praksa danas nije moguća, ali čini mi se da oba polaze od pogrešnih pretpostavki.

Valjda pripada u svojstvenosti upravo njemačke filozofije tehnika da — bez obzira na to kojem političkom taboru pripada pojedini autor — lebdi u opasnosti da završi u kulturnom pesimizmu. I čak filozofi tehnike, koji nas, čini se, dovode gotovo do praga danas moguće prakse, zaustavljaju se u ime tehnike korak prije određenja prakse. Na primjer Heidegger, koji je možda najdublje promislio bit tehnike, odvažio se na veličajan pokušaj da se vrati iza odvajanja teorije i prakse na prvotno zajedništvo obaju elemenata.³¹ Od njega možemo naučiti da moći tehnike možemo samo onda izmaći ako smo sposobni za promjenu mišljenja u velikim razmjerima i za fundamentalno novoosvješćivanje koje istovremeno obuhvaća naše mišljenje i djelovanje i treba da seže sve do pitanja o bitku. »Bojanzan«, »poštedita« stvari, »opuštenost«, teorijsko-praktična promjena mišljenja i novo djelovanje, koje opet sagledava prvobitno zajedništvo čovjeka i »stvari«, »obitavanje« u »blizini« bitka i »gradenje« iz te blizine³², neki su elementi osvješćujućega mišljenja Heideggerove filozofije, usmjerenoga protiv znanosti i tehnike, od kojih se čini mogućim prijelaz prema »praktičnoj filozofiji«, koja, slično kao skolastika, marksizam, egzistencijalizam, teologija, filozofija prava, psihologija i hermeneutika, može učiti od Heideggera.³³

Ali premda Heidegger jednom kaže da za nj ne postoji »demonija tehnike«³⁴, ipak je ona njemu »sudba bitka«, koja ne treba da bude »ljudska tvorevina«. Čini se da ne možemo vlastitom snagom naći povratak u neskrovitost bitka; s pred-stavljajućega mišljenja subjektivističke metafizike, s velike stranputice zapadnjačkoga mišljenja, čiju je kulminaciju Heidegger vidio u razvoju metafizike od Descartesa preko Hegela do Nietzscheove »Volje za moći«, ne možemo doduše skrenuti »bez budnosti smrtni-

31

M. Heidegger, Brief über den »Humanismus«, u: Platons Lehre von der Wahrheit, Berlin, 1954, 2. izdanje, str. 111.

32

M. Heidegger, Bauen-Wohnen-Denken, u: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen, 1954, str. 154. I dalje.

33

Dobar pregled te vrlo razgranate povijesti djelovanja daje W. Franzen: Martin Heidegger, Stuttgart, 1976, str. 86. I dalje. Koliko Heidegger može pružiti obnavljanju praktične filozofije, dokazuju

studije R. Maurera: Revolution und »Kehre«, Frankfurt/M., 1975, također članak »Von Heidegger zur praktischen Philosophie«, u: M. Riedel (izdavač) Rehabilitierung der praktischen

Philosophie, sv. I, nav. dj., str. 415—457.

34

M. Heidegger, Die Technik und die Kehre, Pfullingen, 1962, str. 27. sl.

35

M. Heidegger, Die Technik und die Kehre, nav. dj., str. 26, 32.

kâ«, ali istovremeno ni »pomoću čovjekovih manipulacija«.36 Tako ostaje mogućnost prakse na svojstven način neodlučena. Njoj se dodjeljuje, protiv kalkulantškoga mišljenja i tehnike, uloga osvješćujućega razmišljanja i pjesnikovanja, opuštenoga čekanja da se tema osvijetli, ili, kako je jednom rečeno o zadaći mišljenja, »budenja čovjekove spremnosti za mogućnost čiji nacrt ostaje taman, a dolazak neizvjestan«.37 Ili se pak smisao djelovanja sužava od velikih obćanja »obitavanja« u »blizini« bitka do oblika neposredne »sraslosti sa zemljom«.38

Heidegger nije pisao ni etiku ni politiku. U najboljem slučaju može se pomoću njegove filozofije utemeljiti jedna vrsta »privremene etike«, kako ju je predlagao i Descartes.39 Ovdje se ne može dobiti pozitivan odgovor na mogućnosti političkog djelovanja ili djelovanja uopće.40 Potpuno odbacivanje tradicije metafizike nakon predsokratovaca i proširivanje pojma tehnike u kritiku pred-stavljajućega mišljenja uopće opteretili su Heideggerovu filozofiju pojmom tehnike koji je praksu morao skratiti na zahtjev samoga mišljenja za praksom ili na oblike neposrednoga djelovanja.

Eugen Fink, pak, koji je htio nastaviti ondje gdje završava Heideggerovo mišljenje o praksi, pomaže nam da krenemo dalje na putu prema određivanju danas moguće prakse, jer bi on želio premjestiti moć totalizirane proizvodnje u neuspostavljivu dimenziju smisla opstanka koji je protumačen prije svake tehnike u razumijevanju i politici, i vratiti primat politike nad tehnikom.41 Ali i Eugen Fink je pošao odatle da se »od okova oslobođena proizvodnja« više ne »može definitivno uhvatiti«.42 Budući da više nema povratka iza te moći jedne, kako se izrazio, tehnike, koja je postala »bez slike« i bez uzora, nije mu na kraju preostalo ništa nego da pozove na »aktivni nihilizam«, koji bi imao riskirati »političku uspostavu čovjeka istom nesumnjivošću« »kao što danas tehnički postupamo«43 — nihilističko premašivanje tehnike nacrtima opstanka uzetih ni iz čega, koje nije u stanju osloboditi praksu općaranosti tehnikom.

Arnold Gehlen, konačno, čiju antropologiju, nauk o institucijama, kritiku vremena i kasnu etiku treba još otkriti za praktičnu filozofiju, pokušao se svojom teorijom institucija i asketskim moralom distancirati od suvremenog čosa ugodnoga života i suvremenoga subjektivizma uopće. Ali ni njegovoj filozofiji, koja je nastupila s postulatom znanosti, u melan-

36

M. Heidegger, *Das Ding*, u: *Vorträge und Aufsätze*, nav. dj., str. 180.

37

M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969, str. 66.

38

To vraćanje u ne više posredovanu neposrednost postaje jasno osobito u malim spisima kao »Der Feldweg« ili »Vom Geheimnis des Glockenturms«.

39

R. Maurer, *Revolution und »Kehre«*, nav. dj., str. 39. sl.

40

O. Pöggeler, *Heidegger heute*, u: *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Köln-Berlin, 1966, str. 46.

Tako također: A. Pažanin; *Über die Möglichkeit einer phänomenologischen und Praxis*, sv. 3 (1978), str. 124.

41

Philosophie der Politik, u: *Phänomenologie E. Fink. Traktat über die Gewalt des Menschen*, Frankfurt/M, 1974.

42

E. Fink, *Traktat über die Gewalt des Menschen*, nav. dj., str. 215.

43

Isto.

količnoj klimi njezine kritike vremena i tumačenja povijesti nije dovoljno uspjelo distanciranje od tehničkoga svijeta.“ Gehlen je govorio o kraju povijesti, o posthistoriji, u kojoj su mogućnosti djelovanja formulirane, ideologije stagniraju, a praksa ograničena na jednu vrstu spinozističkog izvršenja onoga što se ionako izvršava.“ Pojedincu je savjetovao da svoje dostojanstvo tako sačuva što će svoje subjektivističke zahtjeve žrtvovati zakonitostima stvari i služenju samosvrhovitim institucijama vlastite vrijednosti. Za realiziranje prakse u tehničkom svijetu zahtijevao je Gehlen cijenu, koju bi, kao što je sigurno znao, samo malo ljudi bilo spremno platiti, cijenu koja se u proračunatoj visini samoodricanja i ne može zahtijevati od suvremenoga subjekta, koliko god je povratak askezi kao poticajnoj snazi, kao služenju institucijama i kao žrtvi postao nužan.“

Praksa se danas ne može ozbiljiti ni samoodricanjem subjekta (Gehlen) ni nihilističkim premašivanjem tehnike (Fink), niti čekajući sudbu bitka (Heidegger). Mi se ne možemo bezrezervno uputiti u kobi tehničkog vijeka, jer tehnika ne može uopće oduzeti suvremenom subjektu legitimaciju njegova djelovanja. Tehnika, doduše, kaže *kako* se nešto mora učiniti ako se mora učiniti efektivno, ali ona ne kaže praksi *što* treba učiniti, niti *zašto* to treba učiniti. Tehnika se legitimira sama ukoliko služi *preživljenju*. Ona praksi ne daje smisao niti je legitimira. Jer praksa počinje ondje gdje je život osiguran i gdje može početi *dobar život*, za koji preživljenje znači nužan, ali ne i dovoljan uvjet. Nihilističko nadmašivanje tehnike procesima političkog uspostavljanja ne može se nikada pretvoriti u praksu, jer ne može uopće ispuniti zadatak prakse. Ali tehnika nije ni »sudba bitka«, koja bi se samo čekanjem mogla susresti. Koliko god ona i bila otuđena, ipak potječe, na kraju krajeva, iz čovjekove ruke i mora se, da okrenemo Heideggerov pojam, razumjeti kao čovjekova »tvorevina«. Ona je uvjetovana ljudskim samorazumijevanjem i ne bi mogla svoje funkcijske tendencije uopće razviti da čovjek prešutno ili svjesno nije bio spreman za samoodricanje i za odricanje od šansi prakse. Novovjekovni se čovjek potčinjavao diktatu tehnike dok se moglo vjerovati u iluziju da će se tehnički napredak brinuti ne samo za blagostanje nego i za praksu dobroga života, za slobodu i pravednost. Ta se iluzija danas temeljito raspala. Tehnički napredak može, doduše, jednom toliko postići da utazi

44

Gehlenov učenik F. Jonas u svojoj je Interpretaciji Gehlena naglasio jače nego sam Gehlen neprevladivost »kristaliziranoga« tehničkog svijeta. Ipak se iz njegova tumačenja može osjetiti da izlazi iz »kobi« ni za Gehlena nisu imali istu pozicijsku vrijednost kao neminovnost odnosâ. F. Jonas: Die Institutionenlehre Arnold Gehlens, Tübingen, 1966, str. 69. i dalje.

45

A. Gehlen, Ende der Geschichte?, u: Einblicke, Frankfurt/M, 1975, str. 115. i dalje.

46

»Askeza«, koja je često preporučena kao izlaz iz subjektivizma i »kristalizacije«, mogla bi biti jedna od poveznih točaka praktične filozofije što se školovala kod Gehlena. Njezina tri oblika u Gehlena: Moral und Hypermoral, Frankfurt/M, 1973. 3. izdanje, str. 73. i dalje. O drugim mostovima k praktičnoj filozofiji moj doprinos: Arnold Gehlen in der Literatur, u: Philosophisches Jahrbuch, 86. godište, 1. polusvezak (1979), str. 148—184.

I posljednji Gehlenov začetak, »pluralistička« etika, zahtijeva od suvremenoga subjekta još uvijek previsoku cijenu, jer se hipertrofija zahtjeva začinje samo na strani subjekta, a ne i na strani institucija.

glad ne samo nekih već svih ljudi. Ali neće moći nikada zadovoljiti potrebu za praksom jer između carstva ekonomskog oslobođenja i carstva prakse slobode i pravednosti postoji jaz koji tehnika sobom ne može premostiti.

Ovdje se pokazuje temeljni aksiom praktične filozofije s dvostrukim značenjem. S jedne strane, ne konvergira »oslobođanje od gladi i muka... nužno oslobođanju od ropstva i ponižavanja«, jer ne postoji automatska povezanost između tehničkog napretka i prakse; tu je spoznaju Habermas zatekao već formuliranu u Blocha, ona je fundamentalna.⁴⁷ Isto je tako fundamentalna za praktičnu filozofiju i druga spoznaja da, koliko god tehnika stješnjavala i porobljavala praksu, ipak nikada ne može potpuno iskopčati mogućnost prakse, jer postoji fundamentalna razlika između tehnike kao sfere preživljenja i prakse kao sfere dobrog života. Ta bi razlika bila *faktički* uništena kad čovječanstvo više ne bi poznavalo nikakav drugi cilj nego ugodno preživljavanje. *Načelno se ne može uništiti razlika između tehnike i prakse. I ja bih ovo dugo izlaganje sada sažeo u prvu tezu o određenju prakse: Praksa je moguća u tehničkom svijetu, zato što tehnika, koliko god otuđena, ostaje čovjekov proizvod; praksa je nužna u tehničkom svijetu zato što tehnika, koliko god uznapredovala, ne može preuzeti zadatke prakse. Tehnika se legitimira ukoliko služi preživljavanju, tek praksa može dati smisao dobrog života.*

(2) Tim je odgovorom ujedno anticipiran odgovor na pitanje da li bi revolucija tehnike i njezinih osnova tek morala stvoriti pretpostavke za praksu. Po Marcuseu, na primjer, tehnika, suvremena prirodna znanost i kapitalističko društvo u takvom su uskom uzajamnom odnosu da je za nj izlaz iz »jednodimenzionalnoga« sustava samo u istovremenom preokretu svih područja⁴⁸, a za Blocha se nade kritičke teorije izgleda hrane na sličan način mogućnošću neke *drukčije* prirodne znanosti, *drukčije* tehnike i *drukčijega društva* istovremeno.⁴⁹ Ali koliko god se jasno povezanost može opisati, ipak ona nailazi na granicu u svojoj osnovnoj strukturi neopozive tehnike i prirodne znanosti. Kao što tehnika ne može preuzeti ulogu prakse, tako praksa ne može nadomjestiti nužnu tehniku.

Ne može se uopće poreći da su novovjekovna tehnika i suvremena prirodna znanost nerazrješivo povezane i da jedna bez druge nisu mogle nastati. Također bismo morali biti slijepi kad bismo htjeli previdjeti ovisnost tehnike i prirodne znanosti o pritjecanju krupnog kapitala ili kad ne bismo uzimali u obzir njihovu povezanost s procesima industrijskog iskorištavanja. Pouzdanost dijagnoze osobito potvrđuje velika suglasnost u analizi tehnike u autora sasvim različite političke provenijencije, kao Gehlena i Heideggera ili Marcusea i Blocha. Čak Gehlenov poziv na izvršavanje već izvršenoga ili Heideggerovo povjerenje u neraspoloživu sudbu bitka objašnjava se kao stav suprotan nadama Marcuseovim ili Blochovim,

47

J. Habermas, Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser »Philosophie des Geistes«, u: Technik und Wissenschaft als »Ideologie«, Frankfurt/M., 1969. 2. izdanje, str. 46.
E. Bloch: Naturrecht und menschliche Würde, Frankfurt/M., 1961.

48

H. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, Neuwied-Berlin, 1967.

49

E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung. Gesamtausgabe, Frankfurt/M., 1977, sv. 5, poglavlje 37, str. 729. i dalje.

koji ih odražava sa suprotnim predznakom. Postoji nešto kao »strukturalni afiniteti« između tehnike, prirodne znanosti i građanskoga društva,⁵⁰ a tendencije samostaljivanja, reduciranja i totaliziranja, koje su pokazane na tehnicima, mogu se sigurno analogno dokazati na prirodnoj znanosti ili građanskom društvu.⁵¹

Ipak se ne možemo nadati drugoj tehnici i prirodnoj znanosti, jer danas iza tehnike stoji nužda da se milijunskim masama osigura mogućnost da prežive. Habermas je prigovorio Marcuseu da tehnika nije projekt određene epohe, već *ukupne* ljudske vrste.⁵² I čak ako novovjekovnu tehniku u tome smislu ne smatramo nacrtom, koji kao da antropološki ne može stajati na raspolaganju, ipak je ona za trenutno živo čovječanstvo uvijek da preživi, za koji do sada nisu predložene načelne alternative opsežnog osiguranja života. Bloch, koji bi želio u jednome pojasniti povazanost između bolje tehnike i boljega društva, mora se vratiti na bajku, povijest alkemije i magičnih tehničkih utopija kako bi mogao zorno prikazati izmijenje tehnike, znanosti i društva. Utopija sasvim druge tehnike iskazuje ovdje svoje obilježje bajke, na razinu društva projiciranu priču »Stoliću, prostri se«, koja želju, čim je izgovorena, već ispunjava.⁵³

Tehnika je kao industrija odvojena od proizvodne strukture, osobito kapitalističkoga društva. Koliko god su za nastanak novovjekovne tehnike mogli biti važni posebni uvjeti kapitalističkog načina proizvodnje, udruženi možda s protestantskim etosom, današnja se tehnika u znatnoj mjeri odvojila od posebnih uvjeta društvenih sistema. Promjene odnosa u proizvodnji ne mogu više za sebe reklamirati očekivanje istovremenoga preobražaja prirodne znanosti ili tehnike. Tehnika služi sistemima Istoka isto tako kao i sistemima Zapada. Njezine se tendencije šire kao značajke visokoproduktivnih, industrijskih društava s podjelom rada, a ne kao značajke posebnih oblika društva.

Ali što slijedi iz toga? Nikakav tehnički ili znanstveni fatalizam, koji bi dobrovoljno kapitulirao, već postavljanje zadataka za praktičnu filozofiju, koja, tek uvidjevši da se prirodna znanost u načelu ne može izmijeniti niti tehnika povući, može početi realistički reflektirati o tome kako bi opsežnim pojmom prirode mogla prirodnoj znanosti (koja prikazuje

50

To je teza zanimljive knjige O. Ullricha, *Technik und Herrschaft*, Frankfurt/M, 1977.

51

Hegel bi mogao poslužiti kao dobar svjedok za teoriju koja spoznaje opasnosti građanskoga društva i, kao što je pokazao J. Ritter, pokušava ih izbjeći poimanjem u vremenu prisutnog uma i »čudoredem institucija«. Tendencije građanskoga društva u Hegela analogne tehnicima bile bi npr. njihovo reduciranje čovjeka na biće potreba, njihovo beskonačno povećanje potreba, njihova bespovijesnost, njihov zahtjev prema pojedincu da »je on sve kroz njih«. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, nav. dj., 238 Z.

52

J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als »Ideologie«*, nav. dj., str. 55.

53

Blocha (a uostalom i Marcusea) umjesno kritizira W. R. Glaser, *Soziales und instrumentales Handeln*, Stuttgart, 1972, str. 103. i dalje. Glaser s pravom traži poravnanje između tehnike od koje se ne može odustati i moguće socijalne prakse.

samo određeni način poimanja prirode) naznačiti njezino mjesto i tehniku uputiti u granice njezine prakse. Ono što mora slijediti nije *drukčija* prirodna znanost, već svrstavanje njezina poimanja prirode kao samo djelomično mjerodavnoga za praktičnu filozofiju, ono što mora slijediti nije *drukčija* tehnika, već drukčije svrstavanje njezine pozicijske vrijednosti i njezinih, prema mjerilima prakse, suvislih dimenzija i proporcija. To ne znači da traženje alternativnih tehnologija ne bi imalo smisla; stvaranje »soft technology«, koja ne uništava okoliš i čuva ekološku ravnotežu, jedan je od velikih zadataka našega vremena, koji nam je upravo postavljen iskustvima s rušilačkom snagom suvremene tehnike. S druge strane, takva »tehnika« može naći svoje mjesto samo u okviru suvremene tehnike i prirodne znanosti, koje se kao takve ne mogu nadomjestiti. Ove bih konzekvencije utvrdio u *drugoj tezi*, koja dopunjuje prvu: *Kao što tehnika ne može preuzeti zadatke prakse, tako ni praksa ne može nadomjestiti nužnu tehniku. Ali ona joj može naznačiti njezino mjesto ako praktičnim mjerilima odredi koliko je tehnike nužno i koliko je prakse moguće.*

(3) Obje se prve teze mogu spojiti u formuli obostrane nereduciranosti prakse i tehnike. One navode okvir u kojemu treba formulirati mjerila prakse koja se ne nada razlaganju tehnike u praksu, ali ipak pokušava tehniku svesti na praktične ciljeve. Takva praksa mora dobiti pojam *prirode* koji se (u smislu nereduciranosti prakse na tehniku) ne zadovoljava pojmom prirode kojom raspolaže tehnika, ali koji se (u smislu nereduciranosti tehnike na praksu) također ne zavarava nadom u predodžbu o prirodi, prema kojoj bi se prirodom jednom moglo potpuno prestati raspolagati kako bi se onda očitovao njezin dosad skrovit karakter kao subjekt. Praksa mora, da kažemo drugim riječima, dobiti pojam *slobode* koji bi bio više od neograničenoga raspolaganja prirodom. Sloboda bi u praktičnom smislu morala ograničiti svoju slobodu raspolaganja prirodom, sama se ograničiti prirodom. Taj bih oblik prakse želio nazvati »priznavanjem«, priznavanjem prirode koja postavlja granice htjenju za raspolaganjem. Praksa je, tako glasi *treća teza*, *priznavanje neraspoločive prirode pred kojom se sloboda ograničava.*

Praksa se kao priznavanje raspoloživo-transcendentne prirode ne može udružiti, toliko se može valjda reći, s mnoštvom vladajućih predodžbi o slobodi, niti s praznom autonomijom subjekta što samo iz sebe crpi svoje zakone, niti sa samo prometejskom slobodom, niti s egzistencijalističkom slobodom ni za što, niti, napokon, s predodžbom o slobodi prema kojoj će se (bilo to pod idealističkim pretpostavkama, bilo pod materijalističkim znakovima spasa) priroda jednom rastvoriti u slobodi.

Fichte, koji je prvi stvorio pojam priznavanja, rezervirao ga je za carstvo moralnih subjekata, koji znaju prirodu kao Ne-ja, što ga je postavilo Ja, koji istovremeno faktički otpor toga Ne-ja time treba da pretvore u slobodu što će prirodu, puki »materijal« dužnosti, uništiti kao otpor.³⁴ Ograničavanje slobode prirode važno je tu samo kao ono što treba

54
J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten
Wissenschaftslehre* (1974), u:
Ausgewählte Werke in sechs Bänden,

sv. 1, F. Medicus (izdavač), Darmstadt,
1962.

u slobodi rastvoriti i uništiti. Ne počinje slučajno Mosesu Hessu, koji se preorijentirao od Hegela prema Fichteu, treće i posljednje razdoblje svjetske povijesti ondje »gdje prestaje sva određenost prirode...«⁵⁵ Materijalističke objave »uskrsnuća pale prirode« (topos, koji je, dolazeći iz židovske i pijetističke mistike, preko Schellinga, Baadera, mladoga Marxa do Benjamina, Blocha i Marcusea, dokazao svoju privlačnu snagu) obećavala su da će priroda jednom »otvoriti oči«, postati humaniziranom prirodom, kojoj bi trebalo, naravno, odati »priznanje«, jer da ima isti karakter subjekta kao i ljudski subjekt.

Ali kao što Fichteov idealizam rastvara prirodu u slobodu i mora promašiti slobodu koja se ograničava prirodom, tako mora ljudska sloboda naspram prirodi nestati kada bi ova sama mogla postati subjektom. Praksa je moguća samo ako se priroda i sloboda ni materijalistički ni idealistički međusobno ne stapaju. S jedne strane, priznavanje raspoloživo-transcedentne prirode ne znači potpuno odricanje od vladanja prirodom i raspolaganja prirodom; bez ovladavanja prirodom ne bi se uopće izvršila emancipacija od ovisnosti o prirodi, koja je emancipacija pretpostavka ljudske slobode. Da čovjek može ograničiti svoju slobodu spram prirode, pretpostavlja, prvo, da priroda nije sebi potčinila *njegovu* slobodu, bilo to kao premoć vanjske prirode, bilo to u obliku unutarnje prirode nagona i strasti, koji uništavaju slobodu ako se njima samima ne vlada. S druge strane, priznavanje prirode ne može biti neograničeno raspolaganje. Jer priroda sama je uvjet omogućavanja slobode, koja se potpunim raspolaganjem sama u sebi razara i onda se tako reći kao »osveta« ovladane prirode nad slobodom opet afirmira. Priroda je *svrha za nas* ukoliko moramo preživjeti i svoju slobodu u njoj (i tehnički) postići, ona je *svrha po sebi* ili *samosvrha* ukoliko je možemo na praktičan način susresti. Sloboda mora stoga biti i sloboda raspolaganja i sloboda koja se praktično ograničava na samosvrhu prirode. Želio bih tu slobodu odrediti kao *oslobađanje* prirode i kao *upuštanje* u prirodu, pri čemu priroda treba da obuhvati i čovjekovu prirodu i vanjsku prirodu. Preko napetoga uzajamnog odnosa konačnih svrha priroda i čovjek, koje se ne mogu međusobno reducirati, ne da se nijedno od njih postaviti kao ono koje preseže i rastvara suprotnost.

Ali posljedica je toga da samo »otvorena dijalektika« može izdržati suprotnost. Praksa je, tako glasi *četvrta teza, djelovanje koje traži izravnavanje između nužno tehničkog raspolaganja prirodom i praktično mogućega priznavanja raspoloživo-transcedentne prirode. Priznavanje neraspložive prirode znači oslobađanje prirode i upuštanje u prirodu, koja je i svrha za nas i konačna svrha.*

(5) Praksa je priznavanje prirode, ona je sloboda kao oslobađanje i upuštanje. Svojim ograničavanjem samosvrhom prirode ona opovrgava zamjenu na relaciji cilj—sredstvo što je vrši tehnika i sprečava totaliziranje htijenja raspolaganja i pravljenja radi pravljenja. Uz priznavanje pri-

rode s konačnom svrhom kao relativne granice raspolaganja mora, naravno, nastupiti priznavanje slobode subjekata kao apsolutne granice raspolaganja. Ovdje praksa ne samo što zabranjuje neograničenost raspolaganja nego ona ovdje zahtijeva odbacivanje raspolaganja uopće. Iz tehnike nastajuću tendenciju niveliranja i reduciranja čovjeka na funkciju ne treba praksa dopuniti priznavanjem individualnosti, životne povijesti pojedinca i povijesne tradicije, već nadomjestiti. Praksa kao priznavanje bila bi tada priznavanje prirode, ali i poštovanje pojedinca, bogatstva ljudske slobode naspram siromaštvu nivelirajuće tehnike, respekt pred poviješću života i poviješću naroda. U svojoj osnovnoj strukturi mogla bi se odrediti kao uzajaman »zahtjev« za slobodom, koja drugoga oslobađa i u njega se upušta da bi on mogao postati slobodan,⁵⁶ ne samo u svome odnosu prema prirodi već istovremeno u međusobnom životu ljudi. Bez te etičko-političke dimenzije praksi bi kao slobodi bilo čak spriječeno priznavanje raspoloživo-transcendentne prirode, kao što, obrnuto, sloboda subjekata što se pozivaju na slobodu bez priznavanja prirode ne bi mogla postati slobodom. Samo ta dvostruka dimenzija prakse izvodi iz opasnosti od vezivanja za »varljiva mjesta« kao »gorje, šuma i zemlja pod plugom« (Ritter) ili iz opasnosti od zaboravljenosti prirode.

Tehnika mora pri tome praktičnoj filozofiji važiti ne samo kao opasnost već ujedno kao prilika za oslobođenje. Jer, upravo je suvremenom tehnikom oduzeto tlo svakom opravdanju vladavine u ime preživljenja, ne u smislu zahtjeva tehnokracije, iza kojih se smiju naslućivati zahtjevi za vladavinom, već u značenju čuvenih Aristotelovih riječi o oruđu što samo radi, zbog kojega rob postaje suvišan.⁵⁷ Ta se proročanska riječ naimе obistinila utoliko što se zahtjevi za preživljenjem zahvaljujući tehničkom napretku ne mogu više prenijeti u potvrdu vladavine. Sloboda se više ne može rezervirati upućujući na ekonomsku nužnost vladavine koja raspolaze. Tako i tehnika ispunjava Hegelovu rečenicu da jedan ne može biti sam slobodan. Sloboda je postala slobodom čovjeka kao čovjeka, koji upravo u tehničkom vijeku može za sebe reklamirati slobodu kao pravo.

Tu je, dakako, velik problem kako može čovjek, koji je raskorijenjen tehnikom, oslobođen suvremenim društvom i koji se poima kao autonoman subjekt, izvršiti priznanje ne samo kao formalno i apstraktno već i kao priznanje povijesti. Građansko je društvo, kao što je pokazao Hegel, doduše povijesna moć, koja provodi ono što se proklamira u francuskoj revoluciji i misli u njemačkom idealizmu: slobodu i jednakost čovjeka kao čovjeka; ali ona je ujedno bespovijesna moć, koja ga oslobađa od vezivanja za njegovo porijeklo i reducira na biće potreba i rada. Iz toga građanskoga društva nije više moguć skok u neposrednu čudorednost, sraslost sa zemljom i zavičajem. Kao što je Friedrich Jonas jednom rekao, danas više ne možemo oponašati »znalački nezgrapnan seljakov hod«. A ipak je time

56 Ovdje bi se moglo nadovezati na Fichteov pojam priznavanja, koji bi, dakako, trebalo povezati s drukčijim pojmom prirode nego Fichteovim a također s pojmom povijesti. J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts* (1976), u:

Ausgewählte Werke in sechs Bänden, sv. 2, F. Medicus (izdavač), nav. dj., str. 37.

57 Pol. I, 4, 1235b 33 i dalje.

označen problem pred kojim se nalaze društva u vijeku tehnike. Praksa treba da priznaje slobode i ravnopravnosti čovjeka kao čovjeka proširi u priznavanje povijesno izraslih tradicija i institucija ako treba da bude u stanju da uhvati tehnicu analogne tendencije bespovijesno postalih društava. Od oslobođene individue time se traži (slično kao naspram prirodi) ograničavajuće upuštanje. Ono, dakako, samo mora opet zadovoljavati mjerila prakse, a to znači da se zahtjevi institucija i tradicija moraju opet ograničiti neraspoloživošću slobode samoga pojedinca. Prema mjerilima prakse, pojedinac ne može, kako to stoji u Gehlena, dopustiti da ga institucije »konzumiraju«. Točnije, one su isto tako njegov dužnik kao što je on njihov. Umjesto da slobodu suvremenoga subjekta žrtvuje institucijama ili da dopusti da se one razbiju o zahtjeve novovjekovne autonomije, mora praktična filozofija opet postići teško izjednačenje između samosvrha koje se mogu ujedno utvrditi samo u otvorenoj dijalektici. *Jer praksa kao priznavanje, tako glasi peta teza, jest uzajamno priznavanje subjekata što se pozivaju na slobodu, koji se oslobađaju i uzajamno upuštaju. Ona priznaje slobodu čovjeka i iskazuje respekt pred poviješću i tradicijom po načelnom mjerilu priznavanja obostranosti.*

(6) Praksa je moguća samo ako se slobodna bića priznaju kao slobodna, ako se poštuju kao samosvrhe i svoju slobodu ograničavaju ne samo slobodom drugoga već ujedno i prirodom i poviješću. Kao takva praksa nije radikalna utopija i nipošto ne smije pasti u kategoriju koju bih želio nazvati *načelo odgođenog izmirenja*. Za praksu mora govoriti i u slučaju sumnje pretpostavka dostiživog izmirenja. Sasvim u duhu aristotelovskoga, još uvijek klasičnoga razlikovanja između prakse i poesis, mora se priznavanje shvatiti kao djelovanje koje cilj svoga činjenja posjeduje u izvršenju djelatnosti i ne dopušta da bi se ergon, stanje ili učinak odvojili od djelatnosti. Praksa se kao priznavanje ispunjava u svoje izvršenju, i ako tehnika obećaje čovjeku da će mu biti »sve bolje«, praksa zahtijeva da mu »je dobro«, da se povrh ekonomskoga »dobro je« doseže etičko-političko ispunjenje u dobrome djelovanju,⁵⁸ činjenje koje, premda ga Aristotel definira kao sredinu između ekstrema, u etičkoj perspektivi označava najvišu mjeru dostiživoga.

Nepraktične filozofije upravo žive od tvrdnje da se izmirenje uopće ne može postići ili od obećavanja buduće slobode, pravednosti i zavičaja, u čije ćemo jasno svjetlo ući tek pošto se prijeđe put kroz tamnu noć ne-praktičnih oblika života i tehnike. »Mi, koji smo htjeli donijeti prijaznost«, piše jednom Brecht, »nismo sami mogli biti prijazni«. Ali ako put ne odgovara cilju i ako on sam ne pred-kazuje strukture prakse koja je obećana, onda se takva teorija razotkrila kao radikalna opreka praktičnoj filozofiji, kao opravdanje nepraktičnoga puta u ime samo prividno praktičnog cilja. Cilj sam ne može biti praksa ako put koji k njemu vodi ne zadovoljava zahtjeve prakse.

Obostranost priznavanja može, dakako, biti ometana, i ona je uvijek

58

Tu razliku ističe Baruzzi u svojim nacrtima praktične filozofije. A. Baruzzi, Was ist praktische Philosophie?, München, 1976, isti: Aristoteles und Hegel vor dem

Problem einer praktischen Philosophie. Ein Aufriss, u: Philosophisches Jahrbuch, 85. godište, prvi polusvezak (1978), str. 162–167.

ometana ako se samo jednom čovjeku uskraćuje povijesno moguća sloboda i ravnopravnost. Ali dok uvjeti za osobitu vrlinu mogu potpuno nedostajati, a pravednost, recimo, pri totalnoj oskudici postaje nemoguća i pri totalnom izobilju nepotrebna, obuhvaća načelni imperativ prakse i situacije ometene prakse. I u graničnom slučaju možda nužne borbe iskazuje se praksi svojstveno izmirenje time što ono omogućuje da borba postaje *borbom za priznavanje*, borbom koja u svojoj strukturi mora anticipirati željeni cilj.⁵⁹ Ovdje se pokazuje *umjerena* utopija prakse da ona u svim uvjetima može jedino na sebe samu unaprijed ukazati. Stranke koje se bore moraju anticipirati načelnu respektabilnost protivnika i njihovo potencijalno dostojanstvo očitovati već u borbenim radnjama. Samo se tako može izbjeći dezavuiranje onoga koji se bori iz respektabilnih razloga. Iz toga slijedi da odgađanje izmirenja, odgađanje obostranog izmirenja može biti uvijek samo prolazno. Nauk o politici prijatelj-neprijatelj, i to slijedi iz toga, fundamentalno proturječi praksi kao djelovanju prema načelu dostiživog izmirenja. Bolje se u nju uklapa politika da se moramo stalno iznova podnositi, za koju nije konačan nikakav prekid prakse. Ali ta se praksa također ne može spojiti s utjehom samo obećanog izmirenja koje slobodom ili srećom potomaka opravdava uskraćeno priznavanje živima.

Iz toga proizlazi *šesta teza: Praksa se protivi načelu odgođenog izmirenja jer za nju govori pretpostavka načelno dostiživog izmirenja.*

(7) Teza o načelno dostiživom izmirenju proširuje se, konačno, u posljednju tezu, prema kojoj se *izmirenje nikada ne može konačno doseći praksom*. Praksa nikada ne dopijeva u »stanje« potpunog ispunjenja, ona ostaje zadata, kao djelovanje koje nikada ne stiže do kraja i prisiljava nas da stalno iznova opet počinjemo. Njoj dostiživo izmirenje ne može se doduše odgoditi, ali ga i pojedinac i zajednica imaju nanovo postići, bez garancija protiv neuspjeha i bez mreže za uvijek ispletene sigurnosti. Ona je, dakako, da još jednom spomenemo Aristotela, djelatnost s ciljem djelovanja, ne teorijskoga promatranja ili tehničkoga nputka. Ona time poziva da se znanje o praksi ne ishlapi u krugu »predodžba-diskusija-tiskanica«, već da se djelujući izvršava.⁶⁰ I možda se šansa praktične filozofije, u stoljeću koje je iskusilo sve užase ne-praktičnih oblika života, može po tome mjeriti u kojoj mjeri će joj počti za rukom da postane djelovanjem motivirana snaga za priznavanje raspoloživo-transcendentne prirode, za slobodu i jednakost individua što se obostrano priznaju i pred poviješću ograničavaju, za neodgodivost izmirenja i za obaveznost da se stalno iznova počinje.

preveo: Tomislav Martinović

59
Osobito u tome je značenje Hegelove dijalektike gospodar-sluga za praktičnu filozofiju. Hegelov začetak zaslužuje da se uzme ozbiljno kao novo određenje poiesisa i prakse na tlu suvremene socijalne filozofije.

60
A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, nav. dj., str. 258.