

STVARALAŠTVO KAO *TECHNĒ*: SREDIŠNJI PROBLEM FILOZOFIJE SUVREMENOG DOBA

Marica Rajković

Odsek za filozofiju, Filozofski fakultet,
Univerzitet u Novom Sadu, Srbija
marica.rajkovic@ff.uns.ac.rs

Primljeno: 2. 9. 2019.

Filozofija 21. stoljeća dužna je preispitati fundamentalne pojmove na kojima je zasnovana kako bi se utvrdilo je li povijesni tijek utjecao na promjenu u njihovoj biti i utjecaju. Jedan od takvih pojmova je pojam stvaralaštva koji se od još od starogrčke epohe vezuje za poietičku filozofiju. Neophodno je postaviti pitanje o tome je li još uvijek opravdana podjela prema kojoj je stvaralaštvo sfera ποιησις ili se stvaranje sâmo u tolikoj mjeri promijenilo kroz povijesna kretanja da je potrebno iz temelja ponovno odrediti ne samo njegov pojam nego i sfere njegova utjecaja. Kroz proces takvog ispitivanja važno je ukazati na autore koji su (na različite načine) smatrali da upravo ono stvaralačko fundira pojam čovjeka, kao i na one autore koji su upozoravali na takvu mogućnost. Razlika između starogrčkog τέχνη i suvremene tehnike, razlika između čovjeka kao zoon politikon i zoon technikon te razlika u određenjima pojma stvaranja otvaraju bitno pitanje: je li problem stvaralaštva toliko temeljan da je zbog njega neophodno preispitati filozofiju jedne epohe u cjelini?

Ključne riječi: Aristotel, Jürgen Habermas, Martin Heidegger, Immanuel Kant, Karl Marx, poietička filozofija, stvaralaštvo, tehnika

Uvod

Promišljanje o problemu stvaralaštva u suvremenoj epohi najčešće tematizira suvremene autore i tek ponekad sadrži osvrt na ranije historijske epohe, uglavnom u početnim pasusima koji služe tek kao uvod u središnju tematizaciju problema 20. i 21. stoljeća. Zbog toga može biti

neobično što će se u ovome tekstu značajan dio prostora ostaviti Aristotelu, Platonu i Kantu, sugovornicima koje najčešće nemamo na umu kada promišljamo ključne izazove i probleme suvremenog doba. No, za traženje odgovora na pitanja i probleme vezane za pojam stvaralaštva suvremena se epoha pokazuje nedovoljnom ako se ne ispituju njeni temelji i nerijetko zaboravljeni počeci.¹

Počeci i temelji koji bi mogli objasniti problem stvaralaštva u suvremenom dobu nalaze se u Platonovoj i Aristotelovoj filozofiji, predstavljajući čak i neke od ključnih razloga za uviđanje naizgled nepremostivih razlika između njihove dvije koncepcije. Upravo se, naime, kroz problem stvaralaštva može razjasniti odnos između Platonova i Aristotelova razumijevanja cjelokupne *poietičke* sfere života, a također se može ukazati i na problematiku koja je posljedica neadekvatnog razumijevanja upravo pojma stvaralaštva. Ako bismo pratili takvo neadekvatno razumijevanje, *stvaralaštvo* bismo smatrali isključivo kreiranjem nečega novog, a u skladu s tim bismo *mimesis* sveli na imitaciju postojećeg i ubrzo bismo nepovratno postavili Platona i Aristotela na suprotstavljene pozicije. No, ako bismo razumjeli da stvaralaštvo podrazumijeva mnogo više od inovacije i originalnosti, a da *mimesis* daleko nadilazi puku imitaciju, otvorili bismo mogućnost da sagledamo Platonovu i Aristotelovu *poietičku* koncepciju kao mnogo bliža i pomirenija učenja nego što je to na prvi pogled izgledalo.² Ne samo to: razumjeli bismo i da oni ne samo da nisu bili suprotstavljene u stavovima o *poietičkoj* sferi nego bi se moglo reći da su bili na istoj liniji kada je u pitanju upozorenje na opasnosti koju ta sfera može nositi.

Namjera ovog istraživanja, dakle, otpočinje s donekle smjelom idejom da su na izvore opasnosti koje potresaju suvremeno doba upozoravali još Platon i Aristotel, a kasnije i Kant, no da nisu bili pažljivo slušani.³

¹ Jedan od razloga zbog kojih nastaju teškoće u razumijevanju stvaralaštva i odnosa umijeća i umjetnosti u suvremenoj epohi leži u tome što se suvremena epoha često predstavlja kao područje koje nije ni moguće, ni potrebno razumjeti, niti misaono zahvatiti na način na koji se to »nekada« činilo. Suvremeni umjetnik dobiva pravo da stvara »iznenadne i iznenađujuće forme iz imaginacije oslobođene svake hijerarhije« (Oliva, 2006, 44).

² Neke suvremene ocjene ukazuju na mogućnost da je Platon, npr. u *Timeju*, objasnio *mimesis* kao formulu i princip kreacije i formiranja svijeta, pokazavši da se čovjek stvaralačko-misaonim putem može približiti prirodi vječne ideje (Melberg, 1995, 22).

³ Premda brojni suvremeni problemi djeluju suvremeno, njihovo izvorište je možda već uzrokovalo teškoće i za njihovu suštinu možda vrijede riječi Ortege y Gasset: »Ova kriza je došla više nego jedan put u povijesti.« (Ortega i Gaset, 1966, 143)

Još smjeliji pokušaj predstavlja namjera da se ta upozorenja sada razmotre i uvažē.

1. Ne-suvremena razmatranja

1.1. Aristotel

U uvodnom izlaganju napomenuli smo da se pojam stvaralaštva još od starogrčke epohe vezuje za *poiētiku* filozofiju. Pitanje koje je neophodno postaviti jest vrijedi li još uvijek podjela prema kojoj je stvaralaštvo sfera *ποίησις*-a ili se stvaranje sâmo u tolikoj mjeri promijenilo kroz povijesna kretanja da je potrebno iz temelja ponovno odrediti ne samo njegov pojam nego i sfere njegovog utjecaja? Uz razlikovanje teorijske, praktičke i *poiētike* sfere, važno je podsjetiti se i mjesta iz Aristotelove *Nikomahove etike*, u okviru koje on razlikuje »pet načina istinovanja duše«: umijeće, znanost, razboritost, mudrost, umnost (Aristotel, 1988b, 1139b15). Spomenuti načini nisu značajni samo uslijed njihova strogog razlikovanja od ostalih postupaka mišljenja (pretpostavki i mnijenja, prije svega) koje Aristotel odbacuje kao obmanjujuće. Značajni su prije svega zbog toga što su im različiti i uzroci i suština i područje djelovanja i utjecaja. Aristotel upozorava na to da je važno razumjeti da primjerice znanost (*episteme*) i razboritost (*phronesis*) nemaju isti izvor niti ishodište: teorijsko, praktičko i *poiētiko* mišljenje različite su vrste »pameti« i često obilje jedne ne jamči ništa o drugoj: čovjek može biti umiješan a nerazborit, razborit a slab u području znanosti, mudar a nesklon bilo kakvom tehničkom umeću (*technē*) i sl.⁴ Tehničko umijeće, naravno, treba razumjeti u povijesnom kontekstu antičke epohe, koja ga vezuje za svaki oblik umijeća i proizvodnje uz znanje o svrsi (cilju) onoga što se proizvodi. Suvremeni interpretatori će pojam tehničkog pokušati rasvijetliti imajući u vidu da unutar različitih epoha nije samo povijesni kontekst jedinstven nego je jedinstven i metodološki ključ za njegovo tumačenje – ono što

⁴ Može se, ipak, napomenuti da različita područja ovih sfera ne znače da im cilj ili izvorište ne mogu biti zajednički. Takve ocjene i povezivanja nisu rijetki ni u jednoj filozofskoj epohi, pa ni u suvremenoj: »takva slika o čovjeku nam dozvoljava da kažemo da znanstvena otkrića ili umjetnička ostvarenja počivaju na ličnom aktu stvaranja«. (Fajeraabend [Feyeraabend], 1994, 121)

određuje suštinu tehnike u jednoj epohi ne mora vrijediti za drugu.⁵ Uz to, napomena koju Aristotel daje u *Metafizici* da »lažno i istinito nisu u stvarima – kao da je dobro istinito, a zlo pak lažno – nego u mišljenju« (Aristotel, 1988a, 1027b25) postaje još značajnija kada se razumije da ni sâmo područje mišljenja nikako nije jednoznačno i neizdiferencirano u sebi.

Aristotelovo razlikovanje tri načina života i pet načina istinovanja duše podrazumijeva i objašnjenje kompleksnog odnosa među njima, kao i različitog značaja koje njihove diferencije nose. Naime, teorijsko, praktičko i *poietičko* imaju jasne razlike i u izvorima i u ishodištu, ali upravo zbog toga što su im područja jasno određena one ne dolaze u koliziju. Kolizija nastaje u slučaju da se jasne granice između navedenih područja izbrišu, a njihovi temelji i ishodišta pobrkaju. Ono o čemu je riječ u ovom istraživanju je upravo to da se utvrdi koliko opasne mogu biti pojedine vrste navedenih kolizija i da se razmotre Aristotelova upozorenja na njihove posljedice. To je razlog zbog kojega se u prvome dijelu rada o izazovima suvremenog doba bavimo Aristotelom: on je anticipirao moguće posljedice pogrešno postavljenih područja čovjekova mišljenja i djelovanja i zapravo razumio izvor problema koji će uslijediti dva i pol tisućljeća nakon njegove epohe. Taj izvor tiče se teorijske, praktičke i *poietičke* sfere života i zamagljivanja jasne podjele tih područja i domena na koje one imaju utjecaj. Ako teorijskim životom dirigira *poietičko* mišljenje – posljedice će imati i teorijski život i praktičko djelovanje i *poietički* korpus. Drugim riječima: Aristotel nije mogao naslutiti pojedinačne posljedice tehnokracije, ali je u više navrata upozoravao upravo na njenu mogućnost!

Potrebno je ukratko objasniti spomenute razlike među posljedicama brisanja jasnih granica između sfera teorijskog, praktičkog i *poietičkog* i ukazati na to da te posljedice ne nose ni isti tip štete ni istu opasnost. Teorijsku sferu u ovome kontekstu treba ostaviti po strani, ne zbog toga što nije relevantna za problem čovjeka, nego zbog toga što je njeno područje jasno i nužno postavljeno. Sfera koja *može biti i ne biti, ili biti drugačija*, odnosno sfera koja nije nužna, nepromjenljiva i podložna samo promatranju (teoriji), predstavlja područje praktičkog i *poietičkog* i ona je ta koja zapravo nosi niz poteškoća u kontekstu koji

⁵ Npr. »možemo razlikovati tri velika stupnja u tehničkoj evoluciji: 1. Tehnika slučajnosti, 2. Tehnika zanatlije, 3. Tehnika tehničara«. (Ortega i Gasset [Ortega y Gasset], 2014, 66)

razmatramo. Praktičko se tiče djelovanja, odnosa prema sebi, drugom čovjeku ili zajednici,⁶ dok se *poietičko* tiče stvaranja i proizvođenja djela pa predstavlja odnos prema stvarima, a ne ljudima. U praktičkoj sferi na djelu je način mišljenja koji nazivamo razboritost (*phronesis*), dok se *poietička* sfera ostvaruje umijećem. Razboritost se, dakle, tiče djelovanja, a umijeće se tiče stvaranja: budući da su »tvorba i činidba različite, nužno je da umijeće bude tvorba, a ne činidba« (Aristotel, 1988b, 1140a16). Dakle, usprkos tome što »dijele« područje onoga što može biti i ne biti, odnosno onoga što može biti drugačije, razboritost je uvijek vezana za čovjeka i za svrhu koja je praktička. Umijeće (*tehne*) potpuno je drugačiji princip pa Aristotel naglašava da je život »činidba, ne tvorba« (Aristotel, 1988c, 1254a7), odnosno da je stvaralački princip nešto što ne može postati regulativnim principom međuljudskih odnosa.

Potpuno banalizirano, to bi se moglo ilustrirati jednom od slavnijavih i popularnih motivacijskih krilatice koje se mogu vidjeti na društvenim mrežama: *došlo je vrijeme kada se predmeti vole, a ljudi koriste, a zapravo bi trebalo biti obrnuto*. Premda potpuno pojednostavljena, ta motivacijska poruka zapravo prilično dobro pogađa suštinu i ilustrira početak problema suvremenog doba: proizvodno-tehnički princip kao regulator društvenih odnosa i simulacija praktičkog odnosa kao kompenzacija za gubitak autentičnog međuljudskog odnosa. Konzumeristički konstituiran sustav čini da se takva simulacija podigne na razinu osnove cjelokupnog društvenog uređenja. Suština tehno-kracije, dakle, nije u tome što bi znanstvenici ili stručnjaci dobili priliku zaista unaprijediti i promijeniti svijet nesmetanom primjenom najviših dostignuća ljudske civilizacije, nego u tome što bi dobili priliku odlučivati o onome u čemu ne samo da nisu stručni nego predstavljaju izuzetnu opasnost – o pitanjima društvenog, političkog i međuljudskog uređenja. Ako bismo bili spremni saslušati Aristotela, vrlo brzo bismo dobili odgovor na pitanje što ima loše u tome da konačno prepustimo kormilo stručnjacima i stvaralačkim umovima i omogućimo im da civilizaciju povedu u tehnički i proizvodni progres? Po tehnički progres

⁶ U suvremenim se koncepcijama mnogo češće mogu pronaći stavovi koji smisao čovjeka vezuju za onog Drugog, primjerice, Husserl i intersubjektivnost, Sartre i angažiranost, Arendt i praktičko djelovanje kao izvor i smisao čovjeka. Uz njih se mogu spomenuti i drugi autori, npr. Paul Ricoeur sa stavom »ipseitet sebstva implicira alteritet do tog stupnja da se jedno ne da misliti bez drugog«. (Riker [Ricoeur], 2004, 10)

to zaista ne bi bilo loše, ali po čovjeka bi to bilo kobno. Čovjek je *zoon politikon*,⁷ a ne *zoon technikon*, stvaralački progres nije njegova svrha niti njegov konačni cilj.⁸ Naprotiv. Ako se postavi kao vrhovni princip, tehnički progres će zaista biti uspješan i izvojevat će pobjedu.⁹ Ono na što je Aristotel pokušao upozoriti prije dva i pol tisućljeća je da će ta pobjeda imati jednu kolateralnu štetu – nikoga do čovjeka sâmog!

1.2. Immanuel Kant

U prethodnom poglavlju promišljali smo razloge zbog kojih izmiještanje čovjekove svrhe u sferu *poietičkog* može imati štetne i opasne posljedice, ali to je otvorilo i opravdano pitanje: je li sama podjela na teorijsko, praktičko i *poietičko* uporište opravdana u suvremenom dobu ili je možda to razmatranje sada nadvladano i izlišno? S jedne strane, »vremena su se promijenila« – današnji svijet starim bi Grcima bio neprepoznatljiv i neshvatljiv, no ako se malo detaljnije pozabavimo suštinom navedene teme, vidjet ćemo da historijski tijek i različite okolnosti i karakteristike suvremene epohe ne samo da dokazuju stabilnost spomenute trijade nego je dodatno osnažuju. Važan primjer za to je teorijska sfera. Nepristrano promatranje i »objektivnost« u znanosti predstavljaju jedan od osnovnih ciljeva i poželjnih karakteristika znanstvenog mišljenja u suvremenom dobu, a povijest svjedoči i o brojnim pokušajima da se te karakteristike ne održe samo u području pozitivnih i prirodnih znanosti nego i da se prošire na društveno-humanističke znanosti. Drugim riječima, teorijsko promatranje, tj. promatranje bez utjecaja ili mogućnosti utjecaja na predmet promatranja, održalo se kao metoda ne samo u sferi prirodnih znanosti nego i u sferi koja se bavi čovjekom i njegovim odnosom prema sebi i drugim

⁷ Tj. »čovjek je društvozna ili gradska ili građanska ili državna ili politička životinja. Grč. πολιτικόν ζῷον; lat. *civile animal*; engl. *political animal*; franc. *un animal politique*; njem. *ein staatenbildendes Lebewesen*« (Aristotel, 1988c, 1253a2). Treba, ipak, naglasiti da čovjek nije jedino živo biće koje se udružuje u zajednice niti je zajednica jedini oblik izvanštenja ljudskosti, ali zajednica je područje u sklopu kojega se čovjek može izraziti u punom i autentičnom smislu – kao biće koje živi s *drugima*.

⁸ Zanimljivo je ukazati na interpretacije koje stvaralaštvo tumače upravo u odnosu na pojam smisla – supstancija stvaralaštva je *smisao* (Ilić, 1979, 26).

⁹ O *dobrim stranama* tehničkog upliva u druge sfere *poietičkog* i misaonog pogledati primjere analiza strojeva i tehničkih projekata kod Da Vincija (Margolis, 2004, 216–217).

ljudskim bićima.¹⁰ Teorijska nepristranost za Aristotela je bila logična i nužna, budući da promatrač, sve i da je želio, ne bi mogao utjecati na svoj predmet istraživanja, jer on nije podložan promjenama niti »može biti drugačiji«. Teorijska nepristranost u praktičkoj sferi, međutim, pokazuje nerazumijevanje biti čitavoga tog horizonta: međuljudski odnosi nisu nepromjenljivi, naprotiv, njihova suština i jest u području mogućnosti i rada koje nije promatračko nego se tiče aktivnosti, odluka i odgovornosti. Psiholog koji tretira ljudsku dušu (ili duh, ako se sjetimo Hegelova razumijevanja psihologije) ili antropolog koji ispituje ljudske i međuljudske fenomene na način na koji se tretiraju prirodne pojave ili teorijski pojmovi pokazuju da ne razumiju ni smisao ni fundus vlastitog predmeta. Kao što nije *zoon technikon* ili proizvodno biće, čovjek nije ni teorijski predmet: i jedno i drugo predstavljaju sfere koje mogu biti manifestacije i sredstva, ali nikako i ciljevi i smisao ljudskoga života. Autor koji je to formulirao u formi imperativa je Immanuel Kant.

Da bismo utvrdili na koji način Kant doprinosi razumijevanju stvaralaštva kao središnjeg problema suvremenog doba, potrebno je konzultirati njegovu praktičku filozofiju, preciznije, stavove iznijete u čuvenom kategoričkom imperativu.

Kategorički imperativ izražava se kroz dvije ključne formulacije, od kojih prva glasi: »Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne« (Kant, 1900a, 30) – radi samo prema onoj maksimi za koju u isto vrijeme možeš željeti da ona postane jedan opći zakon; a druga glasi: »Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst« (Kant, 1900b, 429) – radi tako da čovječstvo u svojoj ličnosti, kao i u ličnosti svakog drugog čovjeka uvijek upotrebljavaš u isto vrijeme kao svrhu, a nikada samo kao sredstvo. Ako tražimo odgovor na pitanje o značaju stvaralaštva za određenje čovjeka ili o opravdanosti tehnokratskih principa kao moguće osnove za uređenje društva, kategorički imperativ može biti jednim od važnih mjesta za njihovo pronalaženje. Naime, Kantov kategorički imperativ predstavlja naj snažniju obranu praktičkog života čovjeka i borbu protiv reduciranja tog praktičkog života na vanjske i proizvoljne svrhe. No, prethodno je

¹⁰ U kontekstu različitog pristupa teorijskom i *poietičkom* i u suvremenim razmatranjima mogu se naći neobične ocjene odnosa između znanstvenog i umjetničkog postupanja, primjerice Blake (1978, 665) smatra da je znanost *drvo smrti*, a umjetnost *drvo života*.

potrebno iznijeti njegovu suštinu i ukazati na njegovo stvarno značenje, koje je često izmicalo interpretatorima.

Površna i banalna interpretacija Kantove formulacije može rezultirati objašnjenjem da je njena suština bliska tezi: *sve što hoćete da čine vama ljudi, činite i vi njima*, tj. *što ne biste željeli da vam se čini, to ne činite ni vi drugima*, a takvo objašnjenje vodi daljnjem nerazumijevanju Kantove filozofije. Ono jest načelo djelovanja, ali ne predstavlja autonomni princip niti se može postaviti kao temelj praktičkog zakona. Pojam dužnosti, koji je osnova kategoričkog imperativa, ne bavi se posljedicama nego izvorom djelovanja, a izvor moralnog djelovanja ne može se tražiti u strahu od kazne ili u očekivanju nagrade. Preciznije, može, ali onda to djelovanje nije ni autonomno, ni slobodno, niti se može postaviti kao univerzalni praktički princip koji bi bio održiv. Ako bi se, dakle, moralo pojednostavljivati, kategorički imperativ zapravo je blizak frazi iz prethodnog poglavlja koja iskazuje zahtjev da čovjeka tretiramo kao čovjeka, a ne kao sredstvo ili stvar. Naizgled jednostavno, to pravilo predstavlja revolucionarno dostignuće u razumijevanju čovjeka: čovjek »sebe dobiva nazad«, uz svu odgovornost i breme koje to podrazumijeva. Ni za jedno djelovanje on više ne može očekivati motivaciju u vidu koristi ili izbjegavanja kazne, a njegovi postupci predstavljaju stalno vršenje izbora i konstantnu odgovornost za svaki od njih.¹¹ Kategorički imperativ predstavlja suštinu moralnog zakona i čini ključno uporište Kantove praktičke filozofije, koje preko pojma dužnosti zapravo dolazi do pravog temelja i svrhe čovjeka: autonomije volje, odnosno – slobode!

U kakvom je onda odnosu pojam slobode, naznačen autonomnim principom u formi kategoričkog imperativa, sa stvaralaštvom, koje smo imenovali središnjim problemom suvremene epohe?¹² Taj se odnos može objasniti na sljedeći način: ako se stvaralaštvo prepozna kao jedna od sposobnosti čovjeka i jedna manifestacija njegove slobode, izražena u području proizvođenja u najširem smislu, onda može biti riječ o ispravnom razumijevanju značaja i važnosti stvaralačke moći

¹¹ Brojni suvremeni autori ističu da je izbor upravo ono što čini čovjeka, tako primjerice Rothacker tvrdi »egzistirati znači biti postavljen u neizvjesnost izbora i odluke«. (Rothacker, 1985, 64–65)

¹² Potrebno je razjasniti da i sama *suvremenost* nosi kompleksnost i višeznačnost u određenjima, koja se ne ograničava samo povijesnim kontekstom. Čak i suvremenu umjetnost, npr., neki autori smatraju »operativnim i tehničkim terminom« koji označava aktualna događanja u svijetu umjetnosti (Šuvaković, 2005, 604).

čovjeka. Međutim, ako proizvođenje, stvaralaštvo i kreativni progres postavimo za čovjekov smisao, prekršili smo oba zahtjeva kategoričkog imperativa, a time i princip slobodnog djelovanja uopće jer smo za svrhu i temelj međuljudskog odnosa postavili princip koji nije autonoman, nije slobodan i ne prepoznaje drugog čovjeka kao svrhu, nego tek kao sredstvo ili »kotačić« u mehanizmu nekakvog imaginarnog progressa čovječanstva.

Kant je razumio da tehnički progres i stvaralački prosperitet čovječanstva ne bi smio biti postavljen kao smisao i cilj čovjeka, jer će upravo on čovjeka pregaziti na putu ka vlastitom ostvarenju.¹³ Hegel je, također, preko formulacije o lukavstvu uma ukazao na jednu vrstu trika koji svjetski duh primjenjuje da bi se povijesno ostvario: prepušta čovjeku da misli da je on taj koji je lukav i da je on taj koji podčinjava prirodu svojim zahtjevima, dok se zapravo čovjek sâm pretvara u kotačić u mehanizmu civilizacije, koji je lako zamjenljiv i kojim se postiže neka njemu potpuno nedokučiva svrha. Ako će međuljudske odnose uređivati principi koji nisu praktički, takvi odnosi bit će konstituirani na pogrešnim temeljima, čak i ako su ti temelji u osnovi poželjni. Tehnički napredak i stvaralački prosperitet sami po sebi ne nose predznak dobrog ili lošeg, ali upravo zbog toga uvijek moraju biti postavljeni kao izraz čovjekovih moći, a ne kao moć koja čovjeka može podčiniti nekom drugačijem cilju.

2. Suočavanje nesuvremenog i suvremenog: Platon i Heidegger

Do sada smo za potrebe razjašnjenja problema suvremenog doba konzultirali Aristotela i Kanta, a dodatno razjašnjenje »odnosa moći« može nam pružiti još jedan nesuvremeni autor – Platon.¹⁴ Naime, upravo nam on može objasniti zbog čega protivljenje tehnokraciji nije protivljenje tehničkom napretku, i to preko učenja o moćima duše koje samo naizgled nije u vezi s našom temom. »Kao što sam u početku ovoga mita svaku dušu razdijelio na troje, na neke dvije konjoličke pri-

¹³ O dalekosežnijim posljedicama naizgled anakronih Kantovih teza i sintezi naizgled nespojivih misaonih tendencija pogledati više u tekstu »Artistic genius and the question of creativity« (Sassen, 2003, 172).

¹⁴ U tekstu se autori konzultiraju i navode prateći razvoj teme, a ne historijski redosljed. Zbog toga su Aristotel i Kant navedeni prije Platona, a Heidegger prije Marxa, što na prvi pogled može djelovati nelogično.

like i na treću vozarsku«, navodi Platon, opisujući detaljnije njihove karakteristike:

»Jedan, dakle, od njih dvojice, koji zauzima ljepše mjesto, uspravna je stasa, skladno uzrastao, visoka vrata, zavinuta nosa, bijele dlake, crnih očiju, žudnik časti s razboritošću i stidom, i prijatelj istinskoga mišljenja, vozi ne pokoravajući se biču, nego samo pokliku i govoru; a drugi je kriv, zdepast, kojekako sazdan, čvrsta zatiljka, kratka vrata, tubasta nosa, crne dlake, sivih i zakrvavljenih očiju, voli objest i razmetanje, kosmat oko ušiju, gluhi, jedva se pokoravajući biču i ošljači.« (Platon, 1996, XXXIV)

Platon, dakle, ističe da je umni dio duše onaj koji bi morao upravljati cjelinom i usmjeravati je kao vozar. Duša se na taj način promatra kao zaprega: njeni voljni i nagonski dijelovi dva su konja, koje umni dio duše usmjerava i kontrolira. Život u skladu s razumnim i umnim načelima ne podrazumijeva da se oslobodimo voljnog i nagonskog dijela duše – bez tih »konja« nigdje ne bismo stigli. No nevolja je ako jedan od njih (a posebno nagonski) preuzme uzde i počne određivati pravac u kojemu ćemo se kretati. Njihove uloge su značajne, ali moraju biti jasno određene i usmjerene da ne bi preuzele kontrolu nad područjem koje im nije namijenjeno – područjem odlučivanja.

U kakvoj su vezi moći duše iz Platonova učenja s problemima suvremenog doba? U posrednoj, ali dosta bliskoj. Naime, i umijeće u najširem tehničko-stvaralačkom smislu možemo predstaviti kao jednu neophodnu i važnu vrstu čovjekovih sposobnosti koja nam je potrebna da bismo se u civilizacijskom smislu održavali i napredovali. Ona se također može (uvjetno) razumjeti kao *konj* bez kojeg ne možemo stići daleko, ali koji ne bi smio odlučivati o tome kamo idemo. Tehničko umijeće i stvaralaštvo neke su od najvažnijih sposobnosti čovjeka¹⁵ i bez njih on ne može niti započeti historijski i civilizacijski razvoj. Međutim, one ne bi trebale određivati čak ni vlastitu poziciju jer ni za to nemaju kompetenciju, a pogotovo ne bi smjele odlučivati o poziciji čovjeka i uređenju društva i dovoditi u pitanje praktičke principe i humanističko ustrojstvo ljudske zajednice.

¹⁵ »Svakog onoga tko napravi nešto što prema pravoj prirodi te stvari stoji na trećem mjestu nazvat ćemo, dakle, podražavaocem« navodi Platon (2002, 298), postavljajući stvaralačko umijeće u vrlo jasan okvir. Taj okvir se u povijesnom smislu značajno mijenjao, vezujući stvaralaštvo sve više za umjetnost u užem smislu, a zanemarujući šire značenje toga pojma. Usporediti s objašnjenjem »stvaralačke sposobnosti u čovjeku, čak u cijeloj prirodi, čije je stvaranje ljepota« (Dilthey [Dilthey], 1989, 19).

Ako je uz pomoć Platonova učenja jasnije da tehničko umijeće treba promatrati kao sferu kojom čovjek mora upravljati i držati je pod kontrolom, Heidegger će nam pomoći da razumijemo da to vrijedi i za područje znanosti – prirodne znanosti prije svega. On navodi da razgovor s antičkim misliteljima ne znači suvremenu renesansu antike, ali tvrdi sljedeće:

»Ono o čemu se u ranoj grčkoj starini mislilo, ili što je bilo izrečeno u pjesničkoj formi, još je i danas prisutno, tako prisutno da nas njegova njemu samom još nedostupna suština svuda dočekuje i prilazi nam, najviše tamo gdje takvo nešto najmanje očekujemo, to jest u vladavini moderne tehnike, moderne tehnike koja je sasvim strana antici, ali koja ipak suštinski potiče iz nje.« (Heidegger, 1999a, 35)

U Heideggerovoj filozofiji nalazimo potvrdu za dvije ideje kojima se bavi ovaj tekst: prvu, da je odgovore o suštini suvremenog doba moguće i potrebno potražiti u antičkim učenjima, i drugu, koja se tiče stava da ni tehnika ni znanost nemaju kompetencije za odlučivanje o vlastitoj svrsi i ulozi u ljudskom društvu. Kada je riječ o ovoj drugoj ideji, Heidegger tvrdi da bi znanosti mogle same sebe određivati ako bi bile u stanju

»... predstaviti vlastitu bit. Ali one to nikad nisu u stanju. Fizika kao fizika ne može govoriti o fizici. Sve što kaže, fizika kaže jezikom fizike. Sama fizika nije mogući predmet fizičkog eksperimenta.« (Heidegger, 1999a, 48)

Ako, dakle, znanost nije u stanju znanstveno proniknuti u vlastitu suštinu, onda znanosti zapravo mogu samo ispitivati područje koje im je namijenjeno, ali ne i određivati vlastitu poziciju ili hijerarhiju u biranju ciljeva i pozicija – kako svojih, tako ni drugih područja. Platon i Aristotel su objasnili, a Heidegger dodatno rasvijetlio zbog čega ni znanstvenik ni tehnički stručnjak ne trebaju imati udjela u odlučivanju o uređenju društva i međuljudskih odnosa koje nesumnjivo unaprijeduju svojim pravim pozivom i učinkom. Još jedna važna napomena je ona da su se »uloge« tehnike i znanosti izmijenile i u međusobnom odnosu: nekada je tehnika bila u službi znanosti i razvijala je ona područja koja je znanost smatrala važnima. U suvremenom sustavu, prije svega u ekonomskom kontekstu, znanost je počela slijediti tehniku i svoja istraživanja postavljati i prilagođavati vođena smjerovima koje joj diktira tehnički razvoj.

Problem je, međutim, u tome što se pokušaj opravdavanja tehnokracije često traži upravo u Platonovoj filozofiji, prije svega u smislu

teze koja tvrdi da bi vladati trebali oni koji imaju znanje. Platon je zaista tvrdio da bi dio društva koji bi upravljao i vladao trebao biti načinjen od *ljudi od znanja*, ali je eksplicitno naglasio da misli na filozofe, a ne na ljude koji posjeduju tehnička ili specijalizirana znanja.

Platon vrlo jasno i nedvosmisleno tvrdi da je za istinskog vladara neophodna moć razboritosti, tj. »praktičke pameti«, pa naglašava »(*phronesis*) vladara i opreznost čuvara« (Platon, 2002, 119). Uz to, dodaje

»... da nijedna država, nijedno uređenje i isto tako nijedan čovjek neće biti savršen dok ti malobrojni nepokvareni filozofi koje sad nazivaju neupotrebljivima, željeli oni to ili ne, ne budu nekako sudbinom prinuđeni pobrinuti se o državi i njoj poslužiti, ili dok istinska ljubav prema pravoj filozofiji kao kakav božanski dah ne obuzme sinove onih koji sada vladaju i kraljuju, ili same vladare.« (Platon, 2002, 190)

Platonovo učenje, dakle, ni na koji način ne podržava ideju da društvom trebaju upravljati znanstvenici i stručnjaci, naprotiv – s velikom sigurnošću možemo tvrditi da bi se u tom kontekstu Platon složio s Heideggerom u tome da se oni trebaju posvetiti svojim područjima kompetencije, a da čak ni određivanje vlastite uloge i funkcije u zajednici ne spada u ta područja.

3. Suvremena razmatranja suvremenog doba

3.1. Marx

Prilikom razmatranja odnosa između praktičkog i *poietičkog* u prvom poglavlju napomenuli smo da početak problema suvremenog doba možemo vidjeti u proizvodno-tehničkom principu kao regulatoru društvenih odnosa i u konzumeristički konstituiranom sustavu koji takvu regulaciju podiže na razinu temelja cjelokupnog društvenog uređenja. Marxova filozofija ekonomije može značajno doprinijeti rasvjetljavanju tog mehanizma, kao i eksplikaciji ranije spomenute Hegelove teze o lukavstvu uma primijenjene na realno-povijesnom tlu.

Napomenuli smo da Heidegger smatra da je moderna tehnika, premda suštinski potječe iz antike (kao metafizički i »skrivajući« princip), sasvim strana antičkom *τέχνη*. Pri tome nije samo riječ o neusporedivosti samih tehničkih dostignuća nego i o načinu odnosa prema njoj i

njenoj ulozi. Ispitujući razliku u tehničkom korištenju rijeke, Heidegger u *Pitanju o tehnicima* uspoređuje antički i suvremeni pristup i promatranje (preko primjera hidrocentrale na Rajni) i utvrđuje da su oni fundamentalno različiti i nespojivi u sâmim svojim *osnovama*. Antičko *τέχνη* koristilo bi tok rijeke ili zemlju da *dobije* nešto od prirode; suvremena tehnika od prirode ništa ne traži, nego je mijenja do neprepoznatljivosti i to ne da bi dobila na korištenje nešto što je priroda spremna pružiti, nego da bi akumulirala ono što joj u tom trenutku uopće nije potrebno, pogotovo ne u tim razmjerima.¹⁶ Akumulacija predstavlja proces koji je nepoznat prije moderne tehnike i predsuvremenog doba, a Marxova filozofija ekonomije potvrđuje da je treba tražiti u kontekstu koji ju je stvorio – u pojavi kapitala.¹⁷

Razmatrajući dvojako porijeklo manufakture, Marx u VII odjeljku (u 24. glavi) *Kapitala* rasvjetljava proces akumulacije kapitala. On navodi da akumulacija kapitala ima za pretpostavku višak vrijednosti, višak vrijednosti kapitalističku proizvodnju, a ona pak postojanje većih masa kapitala i radne snage u rukama proizvođača roba.

»Čitavo ovo kretanje izgleda, dakle, kao da se vrti u začaranom krugu, iz kojega možemo izaći samo ako pretpostavimo jednu ‘prvobitnu’ akumulaciju (*previous accumulation* u A. Smitha) koja prethodi kapitalističkoj, akumulaciju koja nije rezultat kapitalističkog načina proizvodnje, već njegova polazna točka. Ova prvobitna akumulacija igra u političkoj ekonomiji otprilike istu ulogu koju u teologiji igra grijeh prvog čovjeka. Adam zagriže u jabuku i time se grijeh svali na ljudski rod.« (Marks, 1979, 630)

No, za razliku od teološkog prvog grijeha, ekonomski prvi grijeh želi objasniti kako su jedni nagomilali bogatstvo, a drugi nisu imali više ništa za prodati »osim rođene kože«, što se permanentno ponavlja u današnjem siromaštvu velike mase i bogatstvu

»... jedne šake ljudi, koje neprekidno raste, iako su oni davno prestali raditi. Ovakve bljutave djetinjarije još preživakuje g. Thieris, sa svečanom državničkom ozbiljnošću, pred nekad tako duhovitim Francuzima, radi obrane

¹⁶ Umjetnost se, ne samo kod Heideggera nego i kod drugih autora, vezuje više za pred-tehološko razumijevanje proizvođenja i vraća se gotovo prirodnom izvorištu. Spontano koja uključuje »lakoću izvođenja i prirodnost u tom smislu da se slikanje odvijalo samo od sebe, kao prirodan proces« (Osborne, 1968, 70).

¹⁷ Treba napomenuti i ocjene po kojima upravo u onome za što su antička filozofija i njemački idealizam nezainteresirani, »suvremena filozofija nalazi svoj istinski interes« (Jelkić, 1990, 49).

propriete. A čim je u pitanju svojina, nameće se sveta dužnost da se stanovište dječjeg bukvara utvrdi kao jedino ispravno za staro i mlado, i sve stupnjeve razvitka.« (Marks, 1979, 630–631)

No, u čemu Marx zaista vidi problem s takvim objašnjenjem? U tome što, za razliku od političke ekonomije koja pokušava predstaviti idilične pretpostavke koje je narušila nekakva neumitna i izuzetna promjena, stvarna povijest ne predstavlja nikakav idilični progres, nego je sastavljena od osvajanja, podjarmljivanja, pljačke i nasilja. Nikakva idila nije prekinuta iznenađujućim faktorom, nego je riječ o procesu koji od onoga što *a priori* nije kapital stvara kapital, i to *oslobođenjem* radnika na dvostruki način: prvo, za razliku od robova i kmetova, radnici sâmi više ne spadaju u sredstva za proizvodnju, i drugo, za razliku od samostalnih seljaka, sredstva za proizvodnju im ne pripadaju – što znači da su radnici *oslobođeni*, a zapravo *lišeni* i odvojeni od vlasništva na uvjete ostvarivanja rada. Time se stvaraju osnovni uvjeti kapitalističke proizvodnje:

»A čim kapitalistička proizvodnja stane jednom na vlastite noge, ona ne samo što održava ovu podvojenost nego je i reproducira u sve većem razmjeru. Proces koji stvara kapitalistički odnos ne može, dakle, biti drugo do proces odvajanja radnika od vlasništva na uvjete njegova rada, proces koji s jedne strane pretvara društvena životna sredstva i sredstva za proizvodnju u kapital, a s druge strane neposredne proizvođače u najamne radnike. Takozvana prvobitna akumulacija nije, dakle, ništa drugo do povijesni proces odvajanja proizvođača od sredstava za proizvodnju. On je 'prvobitan' zato što sačinjava pretpovijest kapitala i načina proizvodnje koji mu odgovara.« (Marks, 1979, 631)

Prvobitna akumulacija, reprodukcija postignutog i mehanizam kojim se takav princip samoodržava predstavljaju istu matricu po kojoj proizvođenje ili proizvod prestaju služiti čovjeku i postavljaju ga u podčinjen odnos, kako bi se mehanizam dalje nastavio. Heidegger je u *Pitanju o tehnici* ukazao upravo na ovu podčinjenost i ugroženost čovjeka:¹⁸ čovjeka ne ugrožava tehnika po sebi, nego činjenica da je tehnika počela odlučivati o njegovoj sudbini.

No, usprkos navedenim stavovima Marxa i Heideggera koji potvrđuju i opasnost i porijeklo opasnosti, i jedan i drugi autor na izvjestan su način sudjelovali u kreiranju slike svijeta koja bi čovjeka promatrala

¹⁸ »Smješten između tih mogućnosti, čovjek je sudbinski ugrožen.« (Heidegger, 1999b, 25)

kao stvaralačko biće. Za autore koje smo ranije konzultirali, prije svega Aristotela i Kanta, upravo se premještanje svrhe čovjeka iz praktičkog u *poietičku* sferu može smatrati uzrokom jačanja onoga što će se kasnije prepoznati kao tehnokracija. Zbog toga se može zaključiti da i Marx i Heidegger, na različite načine, precizno dijagnosticiraju bît problema suvremenog doba, ali ne uviđaju da značajnim djelom svojih filozofskih koncepcija doprinose upravo onom mišljenju i praksi koje su te probleme omogućile.

3.2. *Habermas*

Do sada smo pojam *tehnokracije* spominjali u kontekstu tehničko-znanstveno/praktičko, ali potrebno je ukazati i na odnos tehničko-znanstvene struke i politike u užem smislu. Na to ukazuje Habermas, smatrajući da sada

»... političar postaje izvršnim organom znanstvene inteligencije, koja u konkretnim okolnostima razvija realnu prinudu tehnika i pomoćnih izvora koji su na raspolaganju, kao i optimalnih strategija i propisa za upravljanje.« (Habermas, 1986, 99)

On navodi da su očigledne slabosti tehnokratskog modela: on s jedne strane pretpostavlja imanentnu prinudu tehničkog progressa,

»... ali to je privid osamostaljenja koji nastaje samo zbog samoniklog rasta društvenih interesa koji su u tom napretku na djelu; s druge strane, model pretpostavlja kontinuum racionalnosti u tretiranju tehničkih i praktičnih pitanja kakav ne može postojati.« (Habermas, 1986, 100)

Habermas je uvidio da se tehnika i znanost pretvaraju u ideologiju, preciznije preuzimaju ulogu ideologije u uređenju zajednice i političkog života (Habermas, 1986, 100).¹⁹ Prvi simptom tog preuzimanja može se vidjeti u tehnokratskom nastojanju da se i politika sâma prikaže kao logičko-racionalni proces s izazovima, postavkama i rješenjima preuzetima iz prirodno-znanstvene metodologije. To, međutim, nije adekvatna metoda ni za politiku ni za praktičku sferu u širem smislu, a nije ni njihovo područje. Nalik procesu u koji je uključen Sartreov *tehničar praktičnog znanja* (Sartre, 1981), na djelu je proces koji od politike i praktičkih principa pravi menadžment stručnjaka i znanstvenika

¹⁹ U tom kontekstu može se promatrati i javno mnijenje, odnosno »institucionalna fikcija javnog mnijenja« (Habermas, 2013, 24).

specijaliziranih za društvene izazove, dok promatraču zapravo izmiče činjenica da praktički principi nisu svodivi ni na epistemološke ni na tehničke propozicije i da takav sustav nije održiv.

Zaključak

Premda pitanje o stvaralaštvu kao problemu suvremene epohe djeluje kao problem novijeg datuma, za njegovo rješenje bilo je potrebno konzultirati i predstavnike antičke filozofije i predstavnike njemačkog idealizma. Činjenice koje se mogu naslutiti ili opaziti kao pogubni primjeri tehničkog upravljanja praktičkom sferom zapravo su posljedice jedne slike svijeta koja je svoje temelje počela graditi još u antičko doba. Uz to, bilo je potrebno naglasiti da protivljenje tehnokraciji nije motivirano ni protivljenjem tehničkom napretku ni protivljenjem ideji da »ljudi od struke i znanja« konačno preuzmu kormilo u svoje ruke i povedu našu civilizaciju u svjetlu budućnost.

Postavljanje tehničko-znanstvenog principa za model upravljanja političkog i praktičkog djelovanja, međutim, predstavlja praksu koja za donositelje odluka o uređenju zajednice postavlja one koji imaju znanje o vlastitoj struci, ali nemaju znanje o praktičkim, društvenim, humanističkim i političkim pitanjima. Zbog toga je za rješavanje problema suvremene epohe neophodno poslušati predstavnike onoga doba koje nije predvidjelo njihove manifestacije, ali je ukazivalo na njihovu mogućnost.

Da bi se prekinula ugroženost čovjeka od strane tehnike potrebno je učiniti zapravo vrlo jednostavan korak: vratiti upravljanje tehnikom – čovjeku.

Literatura

- Aristotel (1988a), *Metafizika*, Zagreb: Globus.
- Aristotel (1988b), *Nikomahova etika*, Zagreb: Globus.
- Aristotel (1988c), *Politika*, Zagreb: Globus.
- Blake, William (1978), *Writings*, II, Oxford.
- [Dilthey, Wilhelm] Diltaj, Vilhelm (1989), *Pesnička imaginacija: elementi za jednu poetiku*, Sremski Karlovci – Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- [Feyerabend, Paul] Fajerabend, Pol (1994), *Nauka kao umetnost*, Sremski Karlovci – Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- [Habermas, Jürgen] Habermas, Jirgen (2013), *Javno mnjenje*, Beograd: Krug Commerce.
- [Habermas, Jürgen] Habermas, Jirgen (1986), *Tehnika i znanost kao »ideologija«*, Zagreb: Školska knjiga.
- [Heidegger, Martin] Hajdeger, Martin (1999a), »Nauka i razmišljanje«, u: *Predavanja i rasprave*, Beograd: Plato.
- [Heidegger, Martin] Hajdeger, Martin (1999b), »Pitanje o tehnici«, u: *Predavanja i rasprave*, Beograd: Plato.
- Ilić, Miloš (1979), *Teorija i filozofija stvaralaštva*, Niš: Gradina.
- Jelkić, Vladimir (1990), *Nietzsche i Adorno*, Biblioteka *Filozofska istraživanja*, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Kant, Immanuel (1900a), »Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft«, u: *Gesammelte Schriften*, Berlin: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Dostupno na: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/aa05/030.html> [1. 9. 2019.].
- Kant, Immanuel (1900b), »Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«, u: *Gesammelte Schriften*, Berlin: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Dostupno na: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/aa04/429.html> [1. 9. 2019.].
- Margolis, Joseph (2004), »The philosophy of visual arts: Perceiving paintings«, u: Kivy, Peter (ur), *The Blackwell Guide to Aesthetics*, Oxford, str. 215–229. doi: <https://doi.org/10.1002/9780470756645.ch12>
- [Marx, Karl] Marks, Karl (1979), *Kapital*, Beograd: Prosveta – BIGZ.
- Melberg, Arne (1995), *Theories of Mimesis*, Cambridge: University Press. doi: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511597732>
- Oliva, Achille Bonito (2006), *Moderna umetnost 1770–1970–2000*, Beograd: Clio.

- [Ortega y Gasset, Jose] Ortega i Gaset, Hose (2014), *Razmišljanja o tehnicima*, Čačak – Beograd: Gradac.
- [Ortega y Gasset, Jose] Ortega y Gasset, José (1966), »La rebelión de las masas«, u: *Obras completas*, IV, Madrid: Revista de Occidente.
- Osborne, Harold (1968), *Aesthetics and Art Theory*, London: Longmans.
- Platon (2002), *Država*, Beograd: BIGZ.
- Platon (1996), *Fedar ili O lepoti*, Beograd: Narodna knjiga, Alfa.
- [Ricoeur, Paul] Riker, Pol (2004), *Sopstvo kao drugi*, Beograd: Jasen.
- Rothacker, Erich (1985), *Filozofska antropologija*, Mala filozofska biblioteka, Sarajevo: Logos.
- Sassen, Brigitte (2003), »Artistic genius and the question of creativity«, u: Guyer, Paul (ur.), *Kant's Critique of the Power of Judgment: Critical Essays*, New York: Lanham, Md., Rowman & Littlefield Publishers, str. 171–180.
- Šuvaković, Miško (2005), *Pojmovnik suvremene umjetnosti*, Zagreb – Ghent: Horetzky – Vlees & Beton.

CREATIVITY AS A *TECHNÊ*:
THE CENTRAL PROBLEM OF MODERN PHILOSOPHY

Marica Rajković

Twenty-first century philosophy is required to re-examine the fundamental concepts upon which it is founded in order to affirm whether the course of history has caused changes in its essence and influence. One such concept is the concept of creativity, which has been tied to poetic philosophy since Ancient Greece. It is necessary to examine the validity of the division according to which creativity lies within the sphere of ποίησις, or if creativity itself has changed to such an extent throughout history that both its concept and its sphere of influence must be thoroughly re-defined. Through such inquiry, it is important to note authors who have (in various ways) claimed that the act of creativity lies at the basis of the concept of man, as well as authors who have indicated this as a possibility. The difference between the Old Greek τέχνη and the modern 'technique', the difference between man as a zoon politikon and zoon technikon, and differences in definitions of the concept of creativity all raise an important question: is the problem of creativity so fundamental that it requires a complete re-examination of the philosophy of an entire era?

Key words: Aristotle, Jürgen Habermas, Martin Heidegger, Immanuel Kant, Karl Marx, poetic philosophy, creativity, technique