

MOTIVACIJA ZA ČUDOREDNO DJELOVANJE

DUŠAN TRAVAR
Filozofski fakultet u Zadru
Faculty of Philosophy in Zadar

UDK/UDC: 17.0:177
Izvorni znanstveni članak
Original scientific paper

Primljeno
: 1995-10-02
Received

Vraćanje osvještenju praktičke filozofije počelo je u trenutku kada je nada u društovnu obnovu ohrabrila za iskustvo novih oblika doživljaja i činjenja. To osvješćivanje je bilo dopalo u krizu kada su totalitarni zahtjevi društovnu zbilju razotkrili kao lošu i radikalnim obratom odnosa pokušali prisvojiti vlast. Ponovno otkrivanje etike nastupa u trenutku u kojem se ti zahtjevi s pravom kritiziraju i vraćaju u okvire, ali se ujedno osporavaju osnove za obnovu u starim oblicima. Time etika dolazi u poluosvjetljenje da postavi um samo-ograničenja i održanja a protiv uma rata. U toj dilemi se praktička filozofija mora potvrditi time, da se osvijesti o konkretnim potrebama čovjeka ovdje i sada, i o mogućnostima društovne situacije, i da zapazi što treba činiti.

Pojam praktičke filozofije - Početak razmatranja vodimo kroz dvije upitnosti. *Prvo*, da li se filozofijski dade ograničiti, pod kojim uvjetima naše ljudsko činjenje ima vrijediti kao čudoredno, tj. ispravno i primjereno - a pod kojim ne. *Drugo*, da li je dostatno uspostaviti mjerilo uma da bismo svoje činjenje legitimirali kao općevaljano i sukladno zakonu - kako to tvrde intelektualističke ili kognitivne teorije etike - ili umstveno razlaganje ostaje dvoznačno sve dotle, dok ne znamo unutarnje poticaje ljudskog činjenja i njegovu izvanjsku društovnu situaciju - kako to potvrđuju motivacijske teorije. Iz *drugoga* proizlazi zdvajanje: zar se upravo um ne može izopačiti u sebi i varati se o samomu sebi ako se oslanja jedino na iskustva i motive koji su refleksiji pristupačni neposredno? Je li bavljenje motivima i društovnim

uvjetima nešto izvan umskog samoodređenja, ili iz njih kao određenih tek stečemo iskustvo i znanje o tomu, što pod konkretnim uvjetima ima vrijediti kao umno - pitanja su koja uključuju jedno drugo, makar se ne mogu razmatrati istodobno.

Pitanje o ispravnom ili primjerenom činjenju postavlja nam se u vidokrugu praktičke filozofije. A ona se konstituira pitanjem, što je vrijedno činiti u ljudskom životu. No, ja ne mogu sigurno znati što trebam činiti ako ne poznajem svoje istinske motive i svoju činjeničku situaciju u kojoj moralno djelam. Ali i obrnuto, pitanje motiva i situacije ostaje uzaludno dotle, dokle na njega ne moram odgovoriti da bih znao što trebam činiti. Time tvrdim da 'situacija' nije samo verbalno upitna, već da traži činjenje kao 'odgovor', ujedno da se teorijsko razmatranje stvarnosti ne može odvojiti od praktičkih razlaganja. Ne osporavam naprotiv - da bi se odgovorilo na pitanje što je to u ljudskom životu što treba činiti - da je nužna spoznaja čovjeka kao društvenog bića, koja zauzima relativno rastojanje prema neposrednim svrhama života, prema njegovu povijesnom usudu. Teorijska spoznaja ne može biti suspendirana poradi praktičke spoznaje, ali ona ne može biti ni uspostavljena potpuno neovisno o njoj. Kako je onda moguće takvo određenje odnosa funkcije spoznaje i značenja prakse u praktičkoj filozofiji? Ako jedno shvaćanje - postavljeno antitetički - tek onda hoće ovrjednovati neki čin ako se opravdalo intelektualnim razlozima a neposrednu praksu prezire kao stupidno ograničenu ili naivnu, a druga se strana poziva na iskustva svagdašnjeg života i njegove očiglednosti, teoriji prigovarajući drskost i tuđost od svijeta života - obje forme jednostranog razumijevanja možemo uvidjeti ako praksi života priznamo njene naravne spoznajne mogućnosti a znanosti zadržimo njen oblik prakse.

Teorija krivo shvaća svoje mogućnosti ako sebi umišlja da je utemeljena neovisno o svagdašnjem životu i isključivo u sebi. Ona je upravljena na naravne izvore spoznaje prakse života i u njima je ukorijenjena kao znanstveni oblik povijesne prakse. Praksa svagdašnjice odvaja se od produbljenih mogućnosti spoznaje ako i kada ona znanost difamira kao tuđu praksu. Ona naprotiv tako dobiva na mogućnostima prakse ako svoje učinke može ujediniti u ciljne predodžbe svijeta života¹. Moment koji odlučuje sve pri određivanju

¹ Pojam "utemeljenje u svijetu života" koji je razvio E. Husserl (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana Bd. VI, Den Haag 1954, 105 d.; Edmund HUSSERL, *Kriza europskih znanosti i transcendentna fenomenologija*. Uvod u fenomenološku filozofiju, preveo i pogovor napisao Ante Pažanin, Zagreb, Globus, 1990, 100 d.) u raspravi s društvenom misli temeljenoj na objektivističkoj racionalnosti i kvantitativnom znanju, dobio je značenje praktičko političke kategorije. Toj misli Husserl suprotstavlja kvalitativno razumijevanje koje promišlja značenje tehničke i ekonomske racionalnosti za čovjeka u njegovu "svijetu života".

odnosa teorije i prakse ipak se sastoji u tomu, u koji odnos stavljamo znanstvene mogućnosti spoznaje i filozofijsko promišljanje prema spoznajno praktičkoj djelatnosti svagdašnjeg života. Ako želimo izbjeći proturjeĉja autonomnog razumijevanja teorije prema autarkičnoj praksi, moramo skupa s Merleau-Pontyem i Ricouerom² životu i doživljaju prakse svagdašnjice priznati *više* u određenju i sadržaju naspram refleksije. Time zadaća teorijske spoznaje - obavljanje objektiviranja - postaje putom kojim se kreće povijesno jer se problem istine ne daje jednokratno riješiti s jednog intelektualnog stajališta ili jedno-stranog shvaćanja, već jedino u povijesnom procesu nalaženja istine anticipacijom smisla i praktičkog ovjerovljivanja.

Tvrđnjom o povijesnosti spoznajnog procesa praktičke filozofije ograniĉujemo se prema teorijama koje pri određivanju ĉudorednog djelovanja za povod imaju jedino iskustvo, da bi apstrahirale od njegove posebnosti i izgrađivale opća bitna određenja. Naĉin promatranja pripadan ontologiji biti zanemaruje konkretne uvjete svoje povijesne pozicije podjednako kao i sve teorije koje samu povijest tvore svojim predmetom i podmeću joj objektivni oblik odvijanja. Jer su se tijekom ljudske povijesti na naĉin povijesti znanosti dogodile mnoge interpretacije ‚jednog i jedincatog‘ duhovno povijesnog događaja, došao je u smutnju znanstveni zahtjev za ‚objektivnošću‘. Svako, naime, brkanje ĉinjeničkog kao takvog i nekog zauzetog stajališta kao objektivnog u odnosu na događanje kao ĉinjeničko - rezultira ‚objektivizmom‘. Ako se pak ontologija biti i objektivna dijalektika povijesti iskljuĉe kao polazišta praktičke filozofije, koji joj se zahtjev za objektivnošću i općim važenjem još može priznati? Možemo li onda još ostati pri predodžbi neke nepromijenjene mjerodavnosti za ispravno djelovanje u povijesti? Možemo li se još nadati naĉelu pod koje se može podvesti svako ĉinjenje i time biti ĉvrsto utvrđeno? Ali, ako to ne vrijedi, na što se može osloniti razmatranje glede ispravnog ĉinjenja?

Praktička filozofija nedvojbeno mora zadržati zahtjev za usaglašenošću pojma i predmeta ako hoće biti shvaćena ozbiljno kao filozofija a ne uraĉunata u ideologije. Istodobno ona nema nikakvo jamstvo za održavanje tog zahtjeva jednom zauvijek. Njene hipoteze i poopćenja polažu pravo na um, no one to pravo mogu saĉuvati samo u mjeri, u kojoj se on daje otkupiti historijsko praktički. Praktička filozofija se javlja pod tim vidom kao talog povijesti uĉenja ljudskog društva.

² M. MERLEAU-PONTY, *Struktura ponašanja*, Beograd, Nolit, 1984; P. RICOEUR, *Ideologie und Ideologiekritik*, u: *Phänomenologie und Marxismus*, Bd. I, izd. B. Waldenfels, J. M. Broekman i A. Pažanin, Frankfurt a. M., 1977, 197-233.

Prije nego što se usmjerimo na uže pitanje o ispravnom činjenju moramo pokušati pojmovno razgraničiti što imamo razumjeti pod motivom i činjenjem i u koji odnos stavljamo jedno prema drugome. Skupa s G.H.v. Wrightom pretpostavljam³ da svako opazivo ponašanje ljudskog tijela već ne predstavlja neku djelatnost. Dakako, može se raditi o reakciji na refleks, kao što je zatvaranje očiju pri opasnosti. Očigledno, tu postoji čitavo mnoštvo odnosa između ljudskog organizma i njegova okolišnog svijeta, bili oni instiktivne ili naučene vrste. Prepustili bismo se iluziji ako bismo poricali njihov uvjetujući karakter za ljudsko činjenje. Tako je opskrbljivanje mišićja fiziolozijskim gorivom preduvjet za rad rukama a da ga već dostatno ne objašnjava. Organizmičke uvjete koji se analiziraju na prirodoznanstveni način nazivljemo ‚uzrocima djelanja‘. Nadalje, možemo poreći da svaka neka situacija na nas vrši utjecaje koji nas pokreću na čin. Tako, politički problem nezaposlenosti iznuđuje naše zauzimanje stava. Ali ne pokreće nas sve što nas zatječe u nekoj situaciji, i situacijama se može pokrenuti više u unutarnjim pobuditeljima nego što situacija iziskuje. Stoga situacijske poticatelje nazivljemo ‚povodima djelanja‘ i razlikujemo ih od usvojenih ‚unutarnjih‘ motiva. Među njima se dadu razlikovati takvi motivi koji - dostupni našem znanju - neposrednog izraza nalaze u našim tjelesnim kretanjama, kao što su izražena radost ili nelagoda povodom nekih riječi prijatelja. Njih nazivljemo ‚motivima djelanja‘ ili ‚intencijama djelanja‘. Ali, pored toga se dadu utvrditi vanjski izrazi koji se -uskraćeni našem znanju - ipak izvode posredno, tj. opazivo za okolišni svijet. Među njima možemo razlikovati oblasti fenomena produktivnog izraza fantazije od fenomenalne oblasti ometanog i trpnog izraza u bolesti. Produktivne izražajne oblike nazivljemo ‚fantazijskim motivima‘ a ometane ‚prinudnim motivima‘.

Među motivima se naročito odlikuje jedna vrsta, koju čovjek uzima za povod da na njima svjesno učvrsti svoja iskazivanja i da za njima planski nastoji. Takve racionalne motive nazivljemo ‚razlozima činjenja‘, kao kada kažemo da je netko imao dobre razloge reći ono što je rekao.⁴ Ako polazimo od svojih motiva ili namjera, možemo im dati tjelesnog izraza na različit način, naime mimikom, gestikom i radnjom, možemo načiniti zamišljeno lice, izraz bespomoćnosti ili provesti namjeravanu radnju. Ovo razlikovanje nas dovodi u

³ G. H. v. WRIGHT, *Erklären und Verstehen*, Frankfurt a. M. 1974, 83 d., koji je dalje razvio raniju postavku G. E. M. ANSCOMBE, *Intention*, Oxford 1975; *Isti, Norm and Action*, London 1963; ANSCOMBE, *Handlung, Norm und Intention*, Untersuchungen zur deontischen Logik, Berlin 1977.

⁴ Prije svega višetomni zbornik *Handlungstheorien interdisziplinär 1-4*, Hans Lenk, (izd.), München 1977-1980.

položaj da razgraničimo grubi pojam radnje.⁵ Radnja bi bila ostvarenje nekog motiva ili namjere tjelesnim dešavanjem. U razlici prema mimici, koja takvu namjeru samo odaje, i gestike, koja se u obliku nekog znaka upravlja na drugog kao zahtjev, čin teži izazvati drugačije dešavanje tjelesno osjetilnim utjecanjem. Namjera da se izazove drugi neki događaj time bi bio specifičan kriterij čina. Namjera odn. motiv i čin odnosili bi se jedno prema drugome na takav način, da bi neka radnja bez motiva bila logički nemisliva jer bi onda dakako nedostajalo postavljanje cilja.

Pojam kognitivne etike - Obraćamo se središnjem pitanju praktičke filozofije, naime razmatranju, kojim uvjetima mora dostajati čudoredno, tj. ispravno i primjereno činjenje. Budući da je nužno pitanje toga razgraničenja, svaka praktička filozofija u svojoj jezgri mora biti i etika. Razlikovanjem kognitivnog od motivacijskog tipa etike, koji ćemo ovdje razvijati, ne dovodimo u sumnju nužnost implicitne i eksplicitne pomoći ljudskoga uma za čudoredno činjenje. Neka se to utvrdi kao zajedničko ishodište svih kontroverzi. Za raspravu stoji jedino način upotrebe uma i tko stoji u čijoj službi: ljudski život i doživljavanje u službi uma, ili um u službi ljudskoga života i doživljavanja. Kognitivne etike temelje čudoredno djelovanje jedino na intelektualnom uvidu.

Ako njihov pojam idealno tipski pokažemo na kantovskoj postavci, to ne znači da se njegova filozofija morala u cijelosti razumijeva u tom smislu. Jer kod njega nalazimo konkretna razmatranja za ljude njegova vremena o problemu odnosa teorije i prakse, o nužnosti prosvijećenosti, o samosvrhovitosti čovjeka i o sukobu dužnosti i nagnuća. Podjednako sa malo time kantovsku filozofiju kvalificira kao jedini oblik kognitivne etike. Porediva gledišta se nalaze u teorijama emancipacije kroz samorefleksiju kod Habermasa i Apela,⁶ trans-subjektivnog savjetovanja Erlangenske

⁵ Usp. diskusiju koja se u anglosaksonskoj oblasti razvila u povodu A. KENNY, *Act, Emotion and Will*, London 1969; tako kod D. DAVIDSON, *Actions, Reasons and Causes*, u: *The Philosophy of Action*, A. R. White (izd.), Oxford 1968, 79 d., i R. TAYLOR, *Act and Purpose*, Englewood Cliffs/N. Y. 1963.

⁶ Teorija "emancipacije refleksijom" koju je razvio J. Habermas doduše - razlikovanjem diskursa kao instance utemeljenja normi i samorefleksije koja služi oslobađanju potisnutih potreba - namjerava spriječiti kognitivno mašeno razumijevanje načela samorefleksije. Ona to pokušava time što samorefleksiju vezuje za "interese uma" i time hoće popuniti jaz prema praktičkim potrebama što psihoanalitički proces tumači kao model samorefleksije. U stvari, ta teorija je već svojim pojmom samorefleksije u tradiciji Kanta, Fichtea i Hegela učvrstila jaz ka potrebama, što je prije svega jasno po sistemskom manjku značenja "afektivni procesi" u njenoj interpretaciji psihoanalize. Usp. *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M. 1968, str. 300-332. Isto tako transcendentalno-pragmatičko utemeljivanje etike kod K.O. Apela pokušava uspostaviti praktička pravila znanstvene komunikacijske zajednice kao osnovna pravila čudorednog djelovanja. Ono ipak intelektualizira oblast čudorednoga time što argumentacijski postupak proglašuje modelom prakse života a da sebi ne postavlja pitanje polaganja računa, kako

škole,⁷ ali i u razvojno psihologijskim teorijama nastajanja moralnoga suda kod djeteta,⁸ koja se oslanjaju na Piageta.

a) Kantovska etika polazi od toga, da se naša požuda (Begehren) odvija u svjetlu svijesti. Predmeti moći žudnje (Begehrungsvermögen) aficiraju našu dušu i u njoj izazivaju osjećaj ugone i neugode. U razlici prema životinji čovjek ipak može znati za te utjecaje i sukladno ih svojem *liber arbitrium* dopuštati ili odbacivati. Za nagnuća koja proizlaze iz tih odluka zna se u obliku općih pravila života, tzv. maksima. Kant ne problematizira fenomene latencije svijesti, pasivnog doživljavanja i tzv. besmisla te je psihologijski neistinit. Time se za njega problem nagonskih pokretača (Triebfeder - *elater animi*) postavlja samo u vidokrugu svjesne motivacije koja vodi individualno nikada dovršivom potpunom samoosvješćenju.⁹

b) Kant uspostavlja problem čudoredne motivacije iz neproblematizirane odluke donesene unaprijed, koja je dana kritičkim postavljanjem pitanja u smislu, koji su nagonski pokretači ljudske duše nesumnjivo misaono i nužno osviješteni kao čudoredni. Pod pretpostavkom ideala izvjesnosti svi se osjetilni

argumentacijski procesi trebaju motivirati djelanje. Usp. K. O. APEL, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a. M. 1973, Bd. I, 11 i 64, Bd. II, 424 d.

⁷ Na sličan način model "trans-subjektivnog savjetovanja" podređuje interes za racionalnim prosvjećivanjem kod subjekata kojima su vlastite potrebe u bitnomu svjesne. Taj model razvija osnovne stavove na temelju kojih se sukobljene potrebe sjedinjuju racionalnim procesima prosvjećivanja. Usporedi nastavljanje na Kanta kod O. SCHWEMMER, *Philosophie der Praxis. Versuch zur Grundlegung einer Lehre vom moralischen Argumentieren*, Frankfurt a. M. 1971, 110 d.; kao i kod P. LORENZEN, *Das Begründungsproblem praktischen Wissens*, u: *Logik, Ethik, Theorie der Geisteswissenschaften*. XI. Deutscher Kongress für Philosophie, Hamburg 1977, 99 d. O obnovi praktičke filozofije usp. M. Riedel (izd.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. I i II, Freiburg 1972 i 1974; V. HÖSLE, *Grösse und Grenzen von Kants praktischer Philosophie*, u: *ISTI, Praktische Philosophie in der modern Welt*, München 1992; L. SIEP, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt a. M. 1992; I. BUBALO, *Kantova etika i odgovornost za svijet*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 1984; A. PAŽANIN, *Metafizika i praktička filozofija*, Zagreb, 1988; *ISTI, Um i povijest. Prilog praktičnoj filozofiji i filozofiji povijesti*, Zagreb, 1992; *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie*, *Gedankenschrift für Karl-Heinz Ilting, Karl-Otto Apel (Hg.)*, Frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 1990.

⁸ Genetička teorija Ženevske škole, koja razvoj inteligencije kod djeteta istražuje i u oblasti moralnoga razvoja, najjasnije se odlikuje metodskim ograničavanjem na kognitivne procese i isključenjem emocionalnih procesa. Njena temeljna pretpostavka, da se biološka potreba za homeostazom organizma s okolnim svijetom najpovoljnije postiže samopokretnom, formalistički usavršenom inteligencijom, ima analogiju u misli nezavisno moralne inteligencije. Čak je i tu jasna usporednica prema kantovskom pojmu uma. J. PIAGET, *Psychologie der Intelligenz*, München 1974, 6; *ISTI, Le jugement moral chez l'enfant*, Paris, 1932. Usp. daljnje razvijanje te pozicije kod L. KOHLBERG, *Zur kognitiven Entwicklung des Kindes*, Frankfurt a. M. 1974. O Kohlebergu usp. L. H. ECKENBERGER, *Zur Ontogenese von Moralität*, u: *Normen und Werte*, F. Hiller (izd.), Heidelberg 1982.

⁹ I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 126 d., izd. W. Weischedel (in 12 Bänden), Werke VII, Suhrkamp Verlag, 1968, 191 d.

odredbeni razlozi i osjećaji ugone i neugode koje oni stvaraju pokazuju dobijenim iz iskustva, dakle slučajno i subjektivno. Oni ne nude nikakve poopćive osnovne stavove. Kant ne dovodi u sumnju da je osjetilno biće uma kao što je čovjek aficiran osjetilnim osjećajima, ali se za čudoredno djelovanje mora isključiti njihovo konstitutivno značenje. Ova odluka protiv uloge želje kao odredbenog razloga, to temeljno obilježje da se čudorednu motivaciju razvije iz suprotnosti prema hedonizmu, karakterizira sve kognitivne teorije.

c) U potrazi za čudorednom motivacijom moramo, dakle, prema Kantu, ne uzimati u obzir osjetilne nagonske pokretače. Pod nagonskim pokretačima on razumijeva odredbeni razlog naše (općeljudske) moći-bitu-pobuđenim (Begehrungsvermögen). Budući da se ipak mogu spoznavati jedino takvi odredbeni razlozi koji se sreću u osjetilnoj stvarnosti, motivacija za čudoredno djelovanje daje se samo postulirati. Ali, ako taj postulat neće biti besmislen, u osjetilnoj oblasti moraju postojati otvorena mjesta i uporišta za neosjetilnu motivaciju. Kant ih vidi u odricanju od osjetilnih osjećaja, u ,obustavljanju' i ,prekidu nagnuća'. Iz negativnog osjećaja boli¹⁰ povrh toga on zaključuje na mogućnost druge neke motivacije, motivacije jedino umom, koju on nazivlje ,interesom uma'.¹¹ Ipak, možemo li biti sigurni da se ta idelana situacija činjenja ikada daje doseći? Zar za ,prekid nagnuća' još jedamput ne mogu biti odgovorni čak osjetilni osjećaji, kako to daje na znanje ,umirenje' pri čudorednom djelovanju na koje ukazuje Kant? Ne stoji li u misli ,duhovnog osjećanja' paradoksija osjećaja ali ne na osjetilan način? Ne ukida li se misao motivacije umom time što je samo ono motivirano ono koje motivira? Ne treba li zato postulat ,moći uma' čiji izvor moći ostaje imaginaran jer su osjetilne moći isključene?

d) Misao motivacije jedino posredstvom umskog uvida ostvaruje se u univerzalnom poopćenju maksima. Osjetilna stvarnost, obuhvaćena životnim pravilima, mora se supsumirati pod temeljni zakon praktičkog uma. To znači da su posebni ili samo relativno poopćivi sadržaji ljudskog činjenja žrtvovani formi stroge općenitosti, da su individualno povijesni događaji podređeni uvijek jednakim istovjetnim motivacijama kao čudorednom mjerilu i time utvrđeni. Forma zaključka tvrdi nenadoknadivost života i onog doživljenog. Ne da umstveni vid stoji u službi ljudskoga života, već ljudski život u službi uma.

e) Ako je motivacija umom obilježena kao jedino čudoredna motivacija, onda postoji opća dužnost umske samorefleksije. Izričiti postupak kušnje postaje modelski slučaj čudorednog djelovanja kojemu mora biti podređen

¹⁰ I. KANT, *op. cit.*, A 128 d., izd. W. Weischedel, 192.

¹¹ I. KANT, *op. cit.*, A 216, izd. W. Weischedel, 249 d.; ISTI, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 121 d., izd. W. Weischedel, Werke VII, 97 d.

svaki uobičajeni životni oblik, svako implicitno djelanje prema normama. To znači, ne da više nerješivi životni problemi i krize iziskuju umski uvid, već da kriza postaje normalan slučaj. Ne da nastupajuće proturječnosti djelovanja motiviraju kritičku moć, već sama kritika postaje mjerilom djelovanja. To znači neprestano dovodenje u pitanje prakse, prekidanje životnog tijeka i intelektualiziranje djelovanja. Time jedino argumentima legitimirana praksa može vrijediti kao Ćudoredna. Kako, nadalje, motivaciju umnom trebaju svi Ćlanovi društva obavljati kao jedini put ka Ćudorednosti, mora im se prenijeti taj oblik intelektualne prosvijećenosti, da svoje potrebe mogu saopćiti i poopćiti u formi argumenata. Kao posljedicu to uključuje zahtjev za preobrazbom društva po mjerilu filozofije, predodžbu filozofski argumetacijskog društva.

OĆigledno, kognitivni model etike polazi od sljedećih pretpostavki: 1. Da svatko može znati svoje potrebe i motive budući da su "svjesni"; 2. Da se Ćudoredna motivacija može razvijati jedino ograničenjem osjetilne motivacije (antihedonistiĆka premisa); 3. Da se Ćudoredna motivacija smije osloniti jedino na umski uvid i da umski interes motivira u formi "moći uma"; 4. Da jedino strogo poopćive potrebe mogu biti priznate kao Ćudoredne i da se one postupkom zakljuĆivanja refleksivno mogu zadobiti (premissa totalne mogućnosti refleksivnosti); 5. Da prosvijećenost i argumentivno postupanje moraju postati uzomim sluĆajem Ćudorednog Ćina i životnim oblikom društva.

Osnove motivacijske etike - a) Nasuprot tomu, motivacijske etike tvrde da ono što je umsko mi s jedne strane moramo razvijati iz potreba, želja i interesa a s druge iz društvo-vne situacije. Prvi zaĆetak za određenje pojma motivacijske etike nalazimo u diferenciranju polja motivacije, koje je proveo Husserl.¹² On tu uspostavlja tezu, da mi ne moŹemo shvatiti motive svojega Źivota svijesti ako promatramo samo svoje aktualno znanje kakvo se pruŹa pogledu refleksije usmjerene na njega. Naime, veze motiva i posljedice, koje aktivnim reflektiranjem pripisujemo svijesti, oslanjaju se na povezanosti koje je svijest već uspotavila prije nego smo to mogli shvatiti reflektirajući. Husserl to nazivlje, pasivno struĆeći Źivot svijesti'. Njegove se analize sada upravljaju na to utemeljujuće polje svijesti, kojega se motivacije izgraĊuju prema zakonu asocijacije, tj. pasivnoj vezi motiva i posljedica. Husserl to polje sondira na neki naĆin ,prema dolje', gdje ono graniĆi oblašću ,nezamijećenog' ili ,nezamjetivog', predodŹbenom oblašću ,tamne podloge',¹³ koja je upravo joŹ pristupaĆna sjeĆanju. On ga analizira i ,prema gore', gdje polje svijesti stupa u

¹² E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II. Teil*, Husserliana Bd. IV, Den Haag 1952, 220 d. Za dalje E. HUSSERL, *Analysen zur passiven Synthesis* (1918-1926), M. N., Haag 1966.

¹³ E. HUSSERL, *Ideen...*, op. cit., str. 222.

svjetlo pozornosti refleksije i gdje je podložno logičkoj vezi prema razlogu i posljedici. Dakle, u suprotnosti prema Kantu, Husserl koristi fenomene latencije svijesti i dolazi do prvog zamašnog razlikovanja, da se polje umske motivacije temelji na obuhvatnijem i prethodnom polju pasivnih motivacija svijesti. Modificirajući pojam psihologije i doživljaja to se može nazvati oblašću doživljaja i čina, aktivnog doživljavanja i doživljenog čina. Čemu se Husserl suprotstavlja jest, da se pojam svijesti otvori ne samo sa strane ‚neznanog‘ već onoga pod određenim uvjetima, koje se ne može znati!. Ovdje Freud pravi - oslonjen na fenomene omaški, sna, simptoma i prinudnih radnji - teoretski korak i razlikuje drugi jedan oblik nesvjesne motivacije,¹⁴ koja se u slučaju obrane koju vrši bolesnik javlja kao prinudna motivacija, a u slučaju produktivne pristupačnosti pojavljuje kao motivacija fantazije. Začetak motivacijske etike se stoga može naći u oblasti aktivnog doživljavanja, koje se okreće ka isključenim nesvjesnim motivima, da bi ih se moglo dopustiti na produktivan način.

b) Ipak, prije nego što možemo razjasniti pitanje, u čemu se sastoje istinski, tj. čudoredni odredbeni razlozi našega doživljavanja i činjenja, moramo razjasniti čime smo faktički određeni, od čega zavise motivi našega aktivnog doživljavanja. Bez ikakve sumnje, oni se obrazuju s pogledom na realnu situaciju, koju srećemo u svojem okolnom svijetu. Ako pod situacijom shvaćamo stupanj društvenih odnosa u neko određeno vrijeme glede našega doživljavanja i djelovanja, onda pitanje smjera na naše mjesto u društvu, našu pripadnost grupama, klasama i partijama, i na naše eventualno suprotstavljane njima. Naše mjesto u svijetu rada ‚građanskog društva‘ treba također odrediti kao i pripadnost privatnim oblicima partnerstva i javno političkim organizacijama. Time je motivacijska etika prinuđena nadovezati se na društvene teorije. U kojoj je mjeri moguće razvijati proizvodne sposobnosti čovjeka u ovom društvu, u kojoj mjeri ih moramo ograničavati ili gušiti? Etika koja izbjegava ovo problematiziranje mora pribjeći nutrinskosti ‚dobre volje‘ ili ‚lijepo duše‘. Hegel razvija načelo građanskog društva¹⁵ u protustavu prema A. Smithu, za kojega je *private egoism* na koncu značio *public benefits*.¹⁶ Za Hegela je, naprotiv, to društvo obilježeno odvajanjem pojedinačnog individuuma od općenitosti jer se zajednički interes pravi sredstvom privatnog nastojanja za dobiti. Konzekvenca formiranja klase posjednika u suprotnosti prema radničkom pučanstvu još za Hegela je povezana s problemom

¹⁴ S. FREUD, *Das Unbewusste*, Werke Bd. X, 264 d.

¹⁵ G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Jubiläumsausgabe, izd. H. Glockenr., Bd. 7, 237.

¹⁶ A. SMITH, *Der Wohlstand der Nationen*, izd. H.C. Recktenwald, München 1974, 17, i A. SMITH, *The Theory of Moral Sentiment*, New York 1966, 263 d.

osiromašenja.¹⁷ On ipak obustavljanje tlačenja i manipulacije vidi u tomu, da se u privatnim odnosima ljubavi javno političkim odnosima slobode uvaži opći interes nasuprot privatnom egoizmu.

c) Ako je točno da nas nutrinjski ne pokreće sve što je u nekoj situaciji unaprijed dano, i obrnuto, da se u situaciji ne rješava više na unutarnjim pokretačkim razlozima nego što to iziskuje situacija, onda je mogućnost činjenja ovisna o tomu, što sa potrebama, željama i očekivanjima doprinosimo situaciji, što od toga moramo doživljavanjem i činom donijeti a što suzbiti. Pitanje ovisnosti naših motiva o potrebama i željama povezuje motivacijsku etiku s načinom problematiziranja antropologije i psihologije. Očigledno, mi svoje potrebe i želje možemo opažati i dopuštati kao namjere sve dotle, dokle nisu ugušene društvenom situacijom. Ako ih okolina dijelom prihvaća a dijelom ograničuje, one mogu određivati naše djelovanje kao motivi. Poglavitito su one manje-više 'svjesne' (u smislu husserlovske pasivne struje svijesti) i na implicitan način znanja i htijenja tvore ciljne predodžbe našega činjenja a ipak se mogu pomaknuti u svjetlo pozornosti na način podsjećanja i promišljanja. Pretpostavka za to je ipak neprekidna povezanost svijeta života. U mjeri u kojoj je svijet života ometan, i unutarnja sveza našeg doživljavanja i činjenja je dovedena u pitanje. Konflikti u obliku proturječja i paradoksa, koji suzbijaju naše namjere, jesu uvjeti za unutarnje konflikte. Ako konstitucija i pretpovijest ne daju dostatnog oslonca, konflikti mogu biti nerješivi. Pounutrenjem konflikta obje nesjedinjive strane izvanjskog odnosa drže se unutra i razaraju jedinstvo doživljavanja. Što se na površini našeg svjesnog doživljavanja javlja kao nešto nepoćudno, kao protivrjeđe, oblik bolesti, propust i amnezija jest izraz unutarnjeg konflikta želje i zabrane. Povijest psihoanalize određena je razračunavanjem s najrazličitijim oblicima obrane od prostog tlačenja preko potiskivanja do raskola.¹⁸ U aktivnom doživljavanju nesjedinjivi motivi ostaju ulančeni jedan na drugi u nerješivom konfliktu i time gube svoje motivirajuće značenje; mada oni više nisu 'svjesni', ipak su čimbeni kao prinuda. Samo se rezultat lošega kompromisa između njih vidi kao simptomatska radnja. Etika koja isključuje analizu tih 'nutarnjih' pokretača i prinuda uzalud će se pozivati na umsko promišljanje i umsku volju, pošto je zapriječena motivacijska snaga za čudoredno činjenje. Jer ne razumijeva konflikte koji počivaju u osnovi i njihove sile, ona se mora držati racionalnih utemeljavanja koja možda konfliktu trebaju dati samo neku prikladniju formu. Sa čisto kognitivnog stajališta samorefleksije ipak se ne dađu razlikovati racionalnost i

¹⁷ G. W. F. HEGEL, *Grundlinien...*, op. cit., par. 244, 201; par. 245, 201; par. 246, 202.

¹⁸ O povijesti obrambenih formi u psihoanalizi usp. *Vokabular der Psychoanalyse*, izd. J. Laplanche i J.B. Pontalis, Frankfurt a.M. 9172, članak "Abwehr", 24 d.

racionaliziranje. Nasuprot tomu, analiza 'nutarnjih' pokretača i prinuda smjera na to, da se dopuste odagnani i odcijepljeni konflikti u doživljavanju. Ako pod doživljavanjem razumijevamo način opažanja i spoznavanja, koji istodobno uključuje voljno pristajanje i emotivno odobravanje, onda dopuštanje konflikta u doživljavanju istodobno znači porast moći razlikovanja, koji udjeli potiču od vlastite fantazije, a koji od stvarne društvene situacije, a isto tako znači oslobađanje afektivnih snaga koje su u konfliktu bile uravnotežene. Integracija konflikta u doživljavanju treba omogućiti, da se on riješi i da se izume sredstva i načini, kako se vlastite želje i potrebe mogu u stvarnosti ozbiljiti na primjeren način.

Kao dodima točka stvarnog doživljavanja pokazuje se društvena zbilja, s kojom se moramo objasniti. Analiza 'nutrinjskih' pokretača u tomu nužno povratno ukazuje na društvenu teoriju. Ali, budući da ta zbilja u određenom pogledu ujedno suzbija naše želje i potrebe, javlja se problem da se one preobrazu umskim promišljanjem i činjenjem. Ali, u čemu se sastoji umsko, tj. čudoredno promišljanje i činjenje, što su njihovi pokretači?

d) Freud je pokazao dvoznačnost moralnih zahtjeva, time što je ponad svjesnog znanja razotkrio izvore nesvjesnih osjećanja krivnje. 'Ti treba da...' ne može imati značenje predusretanja vlastitog gnjeva i agresije da bi se oni ublažili. To, 'treba da...' onda se skrućuje u prinudno pravilo. Ali, ono može preuzeti i kritiku izgubljenog objekta ljubavi i zadobiti oblik razorne samokritike 'melankolije'. Isto tako se u njemu može izraziti nesvjesna potreba za kažnjavanjem tzv. moralnog mazohizma, koji očekuje tjelesno kažnjavanje od nadmoćnog oca.¹⁹ Napokon, to može izražavati rascjepljeni doživljaj stvarnosti, kako to u naše vrijeme doživljujemo kod terorističkih nasilnika i iskušenja suzbijanja terora. Svako zlo se tu svaljuje na vanjsku stvarnost, tzv. sistem, da bi se u unutarnjem svjetlu mogao održavati suludo preuveličani svijet 'dobra' i moralnih zahtjeva. Očigledno je to 'ti treba da...' izloženo zloupotrebi nemoći, loše savjesti, koja kroz njega hoće zadobiti moć, kako to u svojoj *Genealogiji morala* pokazuje Nietzsche.²⁰ Koje uvjete mora zadovoljiti umsko promišljanje da bi izbjeglo te dvoznačnosti i izopačenja? Ono na pravome mjestu mora napraviti kušnju na stvarnosti, ono mora ispitati uvjete društvene situacije sada i ovdje. Ako bi se ono ipak ograničilo na to, navodilo bi spoznaju na usuglašavanje s danom stvarnosti, djelanje bi preuzelo funkciju pukog održavanja te stvarnosti. Umsko promišljanje stoga mora, na drugome mjestu, prihvatiti vlastite potrebe, želje i interese, mobilizirati emocionalne

¹⁹ O nesvjesnom osjećanju krivnje u prinudnoj neurozi usp. S. FREUD, *Die Disposition zur Zwangsneurose*, Werke Bd. VIII, 442 d.

²⁰ F. NIETZSCHE, *Genealogie der Moral*, I. Abh. Kap. 14, Werke Bd. VI/2, izd. G. Colli i M. Montinari, Berlin 1968, 295 d.

snage koje su neiskorištene u unutarnjem konfliktu. Ako bi se ono ipak ograničilo na to da stoji u službi načela ugone, tomu bi posljedak bio manijačko nepriznavanje stvarnosti, slijepo izivljavanje osjećaja sve do političkog ekstremizma. Očito, promišljanje tek onda dobija obilježje 'umnosti' a čin postaje 'čudoredan' ako ono stoji u službi potreba, želja i interesa s jedne strane, a društovne stvarnosti s druge, ako prepoznaje sredstva i putove kako su naše želje ostvarive pod uvjetima društovne zbilje. Slijedeći načelo stvarnosti, ono mora posredovati između načela ugone i stvarnosti.²¹ Ali, kako dana zbilja i psihička situacija uključuje pritiske, to znači da ono mora misliti ponad dane stvarnosti i psihičke situacije, da ono mora biti putokazom nadilaženja vanjskog pritiska. Što ono ne može doseći čudorednom praksom, mora razvijati sublimacijom, umjetničkim i znanstvenim zahvatima. Motivacija za čudoredno djelovanje time se sastoji u umskom razmatranju, koje ljudske potrebe posreduje sa društovnom situacijom sada i ovdje. Ona je motivacija pomoću uma - ne poradi uma. Budući da ona vrijedi za društovnu zbilju djelovanja sada i ovdje, ona u zaključnom uvidu ne može tražiti oblik univerzalne općenitosti osim na ahistorijsko apstraktan način. Ako ona ukazuje ponad relativnog poopćivanja koje izrasta iz povijesnog iskustva, onda u smislu prihvaćanja uma i opće uvidavnosti, koje traži njegovo uključenje u povijesnu praksu.

Dušan Travar: THE MOTIVATION FOR ETHICAL BEHAVIOUR

S u m m a r y

Practical philosophy's return to self-consciousness began when the hope for social renovation encouraged new forms of experience and action. This self-consciousness had undergone a period of crisis when totalitarian demands revealed social reality to be marred by shortcomings and attempted to assume power through a radical change. The return to ethics takes place when these demands are justifiably critiqued and returned to certain frameworks, however the return mounts a challenge against the foundations of that renovation which would rely on old forms. In this manner, ethics comes into a sphere of semiillumination so as to ground a reason of self-restriction and survival set against the reason of war. Caught within this dilemma, practical philosophy has to validate itself by coming to a realisation of the concrete needs of man here and now, of the possibilities of the social situation and to discover what is to be done.

²¹ O razlikovanju "Realität" i "Realitätsprinzip" usp. odgovarajući članak u *Vokabular der Psychoanalyse*, op. cit., 425 i 427.