

# Misao Johna Maynarda Keynesa u kontekstu britanske filozofske tradicije

---

**Dragojević Mijatović, Aneli**

**Doctoral thesis / Doktorski rad**

**2023**

*Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj:* **University of Rijeka, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Rijeci, Filozofski fakultet**

*Permanent link / Trajna poveznica:* <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:186:324529>

*Rights / Prava:* [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

*Download date / Datum preuzimanja:* **2024-07-24**



*Repository / Repozitorij:*

[Repository of the University of Rijeka, Faculty of Humanities and Social Sciences - FHSSRI Repository](#)



SVEUČILIŠTE U RIJECI  
FILOZOFSKI FAKULTET

Aneli Dragojević Mijatović

MISAO JOHNA MAYNARDA KEYNESA U  
KONTEKSTU BRITANSKE FILOZOFSKE  
TRADICIJE

DOKTORSKI RAD

Mentorica: prof. dr. sc. Snježana Prijić-Samaržija  
Rijeka, 2023.

UNIVERSITY OF RIJEKA  
FACULTY OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

*Aneli Dragojević Mijatović*

THE DOCTRINE OF JOHN MAYNARD  
KEYNES IN THE CONTEXT OF THE  
BRITISH PHILOSOPHICAL TRADITION

DOCTORAL THESIS

Advisor: prof. dr. sc. Snježana Prijić-Samaržija  
Rijeka, 2023.

## *Napomene*

Doktorski rad „Misao Johna Maynarda Keynesa u kontekstu britanske filozofske tradicije“ logičan je slijed mog dosadašnjeg obrazovanja na dvjema vertikalama: ekonomskoj, pri čemu sam magisterij znanosti svojevremeno stekla na Ekonomskom fakultetu u Zagrebu obranom teme iz monetarne ekonomije, te filozofskoj, koju sam odlučila razvijati na riječkom Filozofskom fakultetu, upisavši doktorski studij na Odsjeku za filozofiju. Ekonomiju sam proučavala u njenim fundamentima, u području makroekonomije, financija, a posebice monetarne politike, koja se bavi ulogom novca i središnjih banaka u upravljanju rastom i razvojem. Keynesova ekonomska misao uvelike se odnosi upravo na monetarne i fiskalne varijable, te akcije nositelja vlasti koji moraju povući prave poteze da bi osigurali ostvarivanje ekonomskih ciljeva. U okviru filozofije posebno me zaintrigirala filozofija jezika, te sam pokušala tražiti poveznicu između ova dva naizgled udaljena područja. Fasciniralo me potom slučajno „otkriće“ da je jedan od najvećih ekonomista, Keynes, bio povezan s filozofima britanskog analitičkog kruga na sveučilištu Cambridge, filozofima običnog jezika, pri čemu se posebice izdvaja djelo Ludwiga Wittgensteina. Istražujući tu poveznicu, otkrila sam brojnu literaturu koja Keynesovu ekonomsku metodologiju, način razmišljanja, pokušava i nastoji objasniti kroz filozofsku paradigmu filozofije običnog jezika. Odlučila sam proniknuti u te veze, nastojavši dati doprinos pokušajem originalne interpretacije Keynesovog rada u duhu Wittgensteinove filozofije običnog jezika. Napominjem da je područje u koje sam zašla za mene fascinantno: ogromno područje filozofije ekonomije, na presjeku temeljnih područja unutar dviju znanstvenih disciplina iz društvenih i humanističkih znanosti. Ono je vani već prilično razvijeno i popularno, dok je kod nas ovaj pristup, moglo bi se reći, ipak još u povojima, a sasvim sigurno nije integralan i sistematiziran, već se, pretpostavljam, tek na različite načine heterogeno i nepovezano promišlja. U rad sam uklopila niz tekstova i misli koje sam pisala i razvijala tijekom studiranja na doktorskom studiju, neobjavljenih i objavljenih. Za praktički sve što sam radila u sklopu studija sam otpočeta znala da ide u ciljanom pravcu: vidjeti na koji je način lingvistički obrat u području filozofije običnog jezika utjecao na intervencionistički obrat na polju ekonomije, pri čemu su i mjesto i vrijeme tih obrata - isti. Stoga je to za mene jedan „sretan spoj“, plod spoznaje i intuicije koju, čini se, valja slijediti. Kada sam prije nekoliko godina svojoj profesorici i mentorici, prof. dr. sc. Snježani Prijić-Samaržija, entuzijastično predložila da na Odsjeku za filozofiju ponudimo jedan takav kolegij na originalnom presjeku ekonomije i spoznaje, čime bismo naravno ušli u to propulzivno područje filozofije ekonomije,

prof. dr. sc. Prijic-Samaržija odmah me podržala, štoviše, vidjela je to odmah i kao mogućnost začetka šireg proučavanja filozofije ekonomije u Rijeci. Pokazala je pritom znanstvenu širinu, hrabrost, otvorenost i fleksibilnost. Ukazala mi je povjerenje, omogućivši mi da, nakon što osmislim takav kolegij, iz njega držim nastavu. To je praktički naš pionirski pothvat, kao i riječkog Filozofskog fakulteta, koji u svom programu dakle ima originalan kolegij na presjeku filozofije i ekonomije, a koji studentice i studenti svih odsjeka već niz godina imaju priliku slušati i, mogla bih reći, rado slušaju, te se ovom prilikom zahvaljujem i njima, studentima, na njihovom interesu i pitanjima, koja su mi bila poticaj da kroz nastavu i sama propitujem njen sadržaj i teze. Zahvala naravno prije svega ide mojoj mentorici na, kako sam već navela, otvorenosti i podršci, te prijenosu znanja iz područja filozofije, spoznajne teorije, kroz razgovore i vrijedne komentare, inspirativna i sistematizirana predavanja. Vjerujem da naša suradnja proizlazi i iz istraživačkog duha, iskričavosti i znanstvene znatiželje koju dijelimo.

Vežano za sam doktorski rad, ovdje napominjem da se unutar poglavlja 4. Phronesis: razboritost, praktično znanje, potpoglavlje 4. 4. Animal spirits većinom temelji na mom radu „Keynesov animal spirit Filozofski aspekti učenja Johna Maynarda Keynesa o uzrocima ekonomskih kriza i opravdanju državne intervencije“, koji je objavljen u Filozofskim istraživanjima, 127–128 God. 32 (2012) Sv. 3–4 (557–567), a iz kojeg su preuzeti dijelovi teksta. Potpoglavlje 4.5. Politička i kozmopolitička ekonomija u okviru istog poglavlja temelji se mahom na mom radu „Protekcionizam ili slobodna trgovina. Aktualnost Zatvorene trgovačke države Johanna Gottlieba Fichte“, iz kojeg su također preuzeti i preneseni dijelovi teksta. Rad je objavljen u Filozofskim istraživanjima, 151 God. 38 (2018) Sv. 3 (459–477).

## *Prošireni sažetak*

U doktorskom radu „Misao Johna Maynarda Keynesa u kontekstu britanske filozofske tradicije“ dokazuje se hipoteza da je na Keynesov intervencionistički obrat, kejnezijansku revoluciju 30-ih godina prošlog stoljeća, u metodološkom smislu utjecala filozofija običnog jezika Ludwiga Wittgensteina. Dok se Wittgenstein u to vrijeme odmiče od stavova iz *Tractatusa*, te formira novi filozofski pravac filozofije običnog jezika, jezičnih igara, obiteljskih sličnosti i slijeđenja pravila, Keynes na polju ekonomije napušta postavke klasične i neoklasične paradigme i formira vlastitu ekonomsku doktrinu koju karakterizira naglasak na agregatnoj potražnji umjesto ponudi, na potrošnji umjesto štednji, te na prirodi odlučivanja pojedinaca koji se više ne promatraju toliko kao posve racionalni agenti, savršeni homo oeconomicusi, već kao ljudi koji odlučuju u uvjetima ograničenog pristupa informacijama, u uvjetima neizvjesnosti, skloni pritom da ih preuzmu animal spiritsi (životne sile, životinjski nagoni) ili da se pak povedu za konvencijama, uprosječenim stavovima i mišljenjem gomile. Prati se razvoj Keynesove ekonomske misli i metode od njegovog djela *Rasprava o vjerojatnosti* iz 1921. prema *Općoj teoriji zaposlenosti, kamate i novca* iz 1936. Pokušavaju se pronaći višestruke poveznice Keynesove misli i britanske filozofske tradicije empirizma, posebice Humea, Lockeja i Reida, da bi se nakon toga analizirala Keynesova uronjenost u dominantne struje tog vremena na njegovom matičnom sveučilištu Cambridge, gdje su raspravljali i svoje stavove razmjenjivali analitički filozofi, ekonomisti, logičari... Brojni izvori govore u prilog njihovom međusobnom prožimanju i utjecaju, koji se očitovao u specifičnoj filozofiji ekonomije tog vremena, aktualnoj i danas. Keynes se nastoji prikazati kao ekonomist zdravog razuma i običnog jezika, a njegove se temeljne postavke pokušavaju tumačiti i interpretirati u specifičnom filozofskom ključu. Tradicija zdravorazumskog pristupa prati se i kroz filozofiju G. E. Moorea, te Antonia Gramscija (u marksističkom ključu), ali se krećemo i unazad, u historijsku genezu tog pojma, koji se dovodi u vezu s phronesisom, razboritošću, praktičnim znanjem, te pragmom, koja je temeljna odrednica i Keynesovog i kasno-Wittgensteinovskog pristupa koje karakterizira kontekstualizam, situacionizam, ali prije svega pragmatizam koji omogućava funkcioniranje u svakodnevnim jezičnim/životnim situacijama. Svakodnevna praksa, govor, djelovanje, dokida svaki skepticizam u području mišljenja, te koristi sve alate koje može: ona s jedne strane izranja iz postojećih znanja, konvencija, pravila i mišljenja, a s druge sposobna je stvoriti nove uvide, nova pravila, slijedeći zdrav razum i jednu fleksibilniju logiku, određenu neodređenošću i nepreciznošću običnog jezika. Jezik se promatra

kao mjesto susreta, sukoba i kompromisa, ali i kao medij mirenja, suradnje i simpatije. Odlučivanje se vrši u uvjetima sličnosti, ali i razlika običnih jezičnih i životnih situacija. U radu se razmatra i utjecaj Adama Smitha, te Bernarda de Mandevillea, na ekonomsku teoriju J. M. Keynesa, a naravno zahvaća se i njegov odnos prema neoklasičnoj ekonomskoj misli i njenim predstavnicima, koje Keynes mahom kritizira, te na toj kritici gradi vlastitu paradigmu. Rad je podijeljen na šest poglavlja: uvod, tri glavna poglavlja, zaključak i literaturu, a glavni cilj rada je otvoriti i na originalan način tumačiti specifično polje filozofije ekonomije koje se kroz svrevremensko djelo Keynesa i Wittgensteina formira na osi financije – filozofija jezika, makroekonomska teorija – spoznajna teorija.

Ključne riječi: *John Maynard Keynes, Ludwig Wittgenstein, konvencije, slijedenje pravila, zdrav razum, običan jezik*

## *Summary*

The topic of this dissertation is to defend a thesis that Ludwig Wittgenstein's philosophy influenced the development of John Maynard Keynes's economic theory. In the 1930s, Wittgenstein moves away from the concept of language as representation given in *Tractatus Logico-Philosophicus* toward the complex notions of ordinary language, language games, family resemblances, and rule-following. Simultaneously, Keynes reshapes and rekindles the field of economy, abandoning concepts of classic and neoclassical paradigms. Instead, Keynes proposes an economic theory based on aggregate demand and consumption instead of supply and savings. In his theory, Keynes replaces the rational agent considered an ideal *homo oeconomicus* capable of making a rational decision with an agent whose decisions are made in the context of being devoid of complete access to information. Keynes' economic agent decides in uncertain circumstances and is susceptible to irrational drives and instincts, which Keynes terms as animal spirit. This acting and thinking driven by irrationality are regulated by conventions and adopted attitudes stemming from common sense. The wisdom of the crowd is taken as a constraint of provisional actions.

The argumentation elaborates on the shift in Keynes' thinking from *The Treatise on Probability* (1921) to the *General Theory of Employment, Interest, and Money* (1936). There are multifarious links between Keynes and empiricist philosophy, especially from Locke, Hume, and Reid. Moreover, Keynes' rethinking of economic theory is entangled with the actual intellectual context of trends in the philosophy of language and mind of the 1930s. We follow the genesis of common sense from its beginnings in Aristotle's philosophy to its Marxist version elaborated by Antonio Gramsci, which was contemporary with Keynes and Wittgenstein's effort to understand human beings as economic and linguistic subjects.

In the everyday praxis, skepticism is blocked by the urge to act. Human action and thought emerge from existing knowledge, conventions, and rules. Although it relies on common sense, this subject simultaneously established in Keynes' economics and Wittgenstein's philosophy creates new insights and meanings. Describing this subject requires a more flexible logic, comprising uncertainty and indeterminacy inherent in decision-making and speaking.

Key words: *John Maynard Keynes, Ludwig Wittgenstein, conventions, rule-following, common sense, ordinary language*



## Sadržaj

1. UVOD .....	1
2. O KEYNESOVOJ EKONOMIJI .....	12
2.1. Keynesova metoda.....	18
2.1.1. Vjerojatno znanje.....	22
2.1.1.1. Tradicija britanskog empirizma.....	23
2.1.1.2. Prema filozofiji običnog jezika .....	29
2.1.2. Analogije .....	34
2.2. Neke postavke <i>Opće teorije</i> .....	40
2.2.1. Intervencionistički obrat .....	42
2.2.1.1. Dekonstrukcija klasičarskih stavova .....	43
2.2.1.2. „Najbliže uobičajenoj upotrebi“ .....	47
2.2.2. Konvencije.....	54
2.2.2.1. Fetiš likvidnosti .....	61
2.2.2.2. Idoli trga/tržišta .....	68
2.3. Slijeđenje Wittgensteina.....	71
2.3.1. <i>Filozofijska istraživanja i Plava knjiga</i> – naglasci.....	74
2.3.2. „U početku bijaše djelo“ ( <i>O izvjesnosti</i> ).....	88
3. EKONOMIJA OBIČNOG JEZIKA .....	96
3.1. Promišljanje zdravog razuma .....	97
3.1.1. Neodređenost, nepreciznost, jezične igre .....	98
3.1.2. Kraj homo oeconomicusa/homo logicusa.....	114
3.1.3. Talijanska veza .....	116
3.1.3.1. <i>Common sense</i> i <i>good sense</i> .....	121
3.1.3.2. U marksističkom ključu.....	125
3. 2. Obični jezik i jezične revolucije .....	136

4. <i>PHRONESIS</i> : RAZBORITOST, PRAKTIČNO ZNANJE .....	143
4.1. Od predrasude do dijaloga.....	144
4.2. O simpatiji .....	151
4.3. Neki oblici kooperacije u ekonomiji .....	155
4.3.1. Nevidljiva ruka i moralni osjećaji .....	158
4.3.2. Privatni poroci, javne koristi .....	167
4.4. <i>Animal spirits</i> .....	177
4.5. Politička i <i>kozmpolitička</i> ekonomija.....	190
5. ZAKLJUČAK .....	195
6. LITERATURA.....	199

(54). ... (Ispitaj stav da je ljudsko srce pravi sat u temelju svih ostalih satova)

Ludwig Wittgenstein<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Ludwig Wittgenstein, *Plava i smeđa knjiga*, (Prev. Ivan Macan), Zagreb: Nakladni zavod Globus, 2009., str. 106.

## 1. UVOD

John Maynard Keynes (1883.-1946.) možda je i najpoznatiji i najpopularniji ekonomist svih vremena, uz naravno, Adama Smitha, oca suvremene ekonomske znanosti. Dok je Smith još u 18. stoljeću „postavio temelje“ na koje su se nadovezali brojni klasični i neoklasični mislioci, Keynes je u 20. stoljeću ekonomsku znanost revolucionirao, ponudivši paradigmu koja je ušla u kanone ekonomske misli kao alternativa svim dotadašnjim, postojećim uvjerenjima i koja je postala glavni izvor znanja i alata nositelja vlasti o tome kako složene svjetove ekonomije „uklopiti“ u procese upravljanja, odnosno kako njima upravljati i nadzirati ih, a da to ne ugrožava temeljne principe slobode tržišta i demokracije. Keynesova misao „ples“ je između odvagivanja stupnja tržišnih sloboda s jedne strane i očuvanja prava pojedinaca na rad, obrazovanje, pristup zdravstvenim uslugama, koje bi te tržišne slobode, ako im se dopusti da se previše razmašu, mogle ugroziti. Ekonomija je često pitanje „trade off-a“, biranja između suprotstavljenih ciljeva u uvjetima uvijek oskudnih resursa i potrebe da te resurse svi koriste. Keynesova ekonomija uvažava obje strane: u Keynesovoj ekonomiji nema isključenih jer isključivanje bi bilo priznanje poraza i neučinkovitosti kapitalističke privrede da može namiriti potrebe zajednice i legitimirati se kao održivi ekonomski sustav uklopljen u političke i demokratske procese. Očuvati tržište i konkurenciju, uvažavajući ljudsku potrebu za nadmetanjem, za borbom i pobjedom, a opet ne dopustiti da u toj „borbi“ itko strada, to je smisao kejnezijanske misli, kojoj su mnogi nalazili i zamjerke, no do danas u uvjetima oskudica i kriza još nitko nije pronašao bolje rješenje. Kada ekonomija spava, kada usporava, kada se investiranje zaustavlja, a radna mjesta ukidaju, na scenu stupaju alati i instrumenti ekonomske politike, od fiskalne, monetarne, industrijske, koji krenu procese pokretati, te im gotovo političkom voljom davati prvi impulse, da bi se onda na njih nadovezala poduzetnička inicijativa, te proces rasta ponovno pokrenuo. To su neke opće postavke kejnezijanizma, koje se mahom zadržavaju u oblasti ekonomske znanosti. Ovim radom htjela sam zadrijeti dublje, proniknuti u Keynesove motive i prirodu misli koja ima filozofski predznak. Keynes je, kao i Marx, bio i filozof: obratio je prije svega pažnju na prirodu odlučivanja pojedinaca, pa je proučavao animalne nagone koji čuče u toj prirodi, ali i težnju da se, kada je zaista opasno, priklonimo poznatom, slijedimo konvencije. Iako kreće od pojedinca, dakle s mikro-razine, Keynes ne ostaje zarobljen u toj mikro-računovodstvenoj perspektivi, niti ga primarno zanima ono kvantitativno, već on hrabro, ali i oprezno, uvodeći brojne varijable, podiže pogled prema cjelini, s ciljem raspetljavanja vertikalnih i horizontalnih veza u ekonomskom životu. Za tako

nešto potreban je multidisciplinarni pristup, pa Keynes šecé filozofskim, psihološkim, biološkim, matematičkim, ontološkim, spoznajnim i putevima filozofije uma. Keynes se bavi logikom, odlučivanjem, vjerojatnostima i neizvjesnošću, zanima ga (zdrav) razum, ali i osjećaji, on operira racionalnostima i iracionalnostima, vrijednostima i slučajnostima, a prije svega uronjen je u društvo, u društvene veze i odnose, što ekonomska teorija u svojoj prirodi i jest. Keynes potječe iz jedne uistinu velike tradicije, britanske ekonomske i filozofske misli, koja je nepregledna, veličanstvena takoreći, a k tome se i prožima i ponegdje ju je nemoguće po disciplinama razdvojiti. Smith je primjerice bio moralni filozof, a cijela plejada mislioca bavi se, i filozofskim, i političkim, i ekonomskim, kao integriranim, povezanim područjima. Takva je tradicija Keynesa zasigurno tijekom procesa obrazovanja opremila brojnim znanjima. Oslanjajući se prvo na tradiciju britanske neoklasične ekonomske misli, te britanskog empirizma, što se u ovom radu tvrdi, Keynesa potom, u skladu s modernim strujanjima i tendencijama tog vremena, u potpunosti prožima „duh Cambridgea“ iz tih 20-ih i 30-ih godina 20. stoljeća, kada na tom sveučilištu djeluju Ludwig Wittgenstein, G. E. Moore, Frank Ramsey, Piero Sraffa i drugi vodeći mislioci i intelektualci onog vremena. Bili su to filozofi jezika zaokupljeni običnim jezikom i filozofi ekonomije zaokupljeni običnim životom. Postoje brojne analize o linijama utjecaja ovih mislioca jednih na druge, no cilj ovog rada je podsjetiti da su tvorili specifični intelektualni krug koji se formirao u približno isto vrijeme, u različitim, a opet vrlo sličnim okolnostima u Europi između dva rata. Stvarali su svaki u svojem znanstvenom djelokrugu, ali ipak neodvojivo od društveno-povijesnog konteksta. Slobodnomisleći europski intelektualci utočište su tada često nalazili u Velikoj Britaniji, a destinacija koja je okupljala filozofe i ekonomiste bio je i Cambridge. Cambridge je potom postao i mjesto na kojem se desio dvostruki obrat, lingvistički i intervencionistički, na polju filozofije i ekonomije. Filozofija logičkog atomizma čiji je glavni predstavnik na Cambridgeu bio Bertrand Russell mjesto je ustupila filozofiji običnog jezika čiji je nositelj Ludwig Wittgenstein, u svojoj drugoj, odnosno kasnoj fazi. Neoklasična pak ekonomska škola koja se temelji na ekonomici ponude, individualizmu i apstraktnoj logičkoj formi ustupa mjestu Keynesovom intervencionizmu, ekonomici potražnje i makroekonomskoj ulozi države. Spomenuti su mislioci tvorili specifični intelektualni i kulturni krug. Riječi su njihova upotreba u jeziku, jezik je materijalna činjenica, riječ nije ideja u duhu, već djelo. Govor je rad koji se materijalizira u razmjeni, u komunikaciji i jezičnim igrama (Wittgenstein). *Ekonomija običnog jezika*, koja se razmatra u ovom radu, lišena je metafizike u smislu da slijedi zakonitosti na nebu ekonomskih ideja: ona se potvrđuje u praksi. Značenje kao upotreba u jeziku koja svoju „povijest“ ima u ranijim jezičnim igrama ukazuje da je jezik materijalna, historijska činjenica. I jezik ima dijalektičku, materijalnu bazu,

što ove teorije po određenoj osi čini sličnima marksističkom mišljenju. Činjenica pak da se znanost počinje baviti običnim jezikom, običnim životom, naglašava njen besklasni karakter. Cilj ovog rada je osvijestiti povezanost tih pristupa i mislioca, te vrlo propusnu vezu među znanostima koje probijaju vlastite granice i stapaju se u specifično područje filozofije ekonomije. Želim ovdje prije svega rasvijetliti ta preklapanja ekonomije i filozofije, podsjetiti da su ekonomski problemi ujedno i filozofski problemi, te da filozofija posjeduje instrumentarij za zahvaćanje, a možda i rješavanje ekonomskih problema. U radu se nastoji ući u nepregledno područje filozofije ekonomije koje se razvija i grana u niz pravaca, prema metodologiji, odlučivanju, etičkim pitanjima... Doprinos rada jest rasvijetliti nove pravce na presjeku filozofije i ekonomije, odnosno promovirati i proširiti ovo specifično područje filozofije ekonomije, kao posebnog pravca koji se razvija, a koji kod nas nije dovoljno ni poznat ni promoviran. Cilj je kroz filozofsku prizmu promotriti ekonomiju u njenim fundamentima. Posebno želim rasvijetliti vezu koja se javlja u području filozofije jezika, u duhu Wittgensteinove filozofije običnog jezika i Keynesove filozofijom impregnirane ekonomije.

Kada se pogleda povijesni razvoj, klasičnom i neoklasičnom ekonomskom misli započinje, tek u 18. stoljeću, suvremena ekonomska znanost, čijim se začetnikom smatra britanski moralni filozof i ekonomist Adam Smith. Tzv. kejnezijanska intervencionistička revolucija<sup>2</sup> javlja se tridesetih godina prošlog stoljeća kao reakcija na većinu klasičarskih i neoklasičarskih kretanja iz 18., 19. i početka 20. stoljeća. Kao reakcija na kejnezijansku misao javlja se *monetaristička kontrarevolucija*<sup>3</sup> koja predstavlja i svojevrsnu radikaliziranu sljednicu klasične i neoklasične misli. Slijede njihove brojne inačice i varijante, no Keynesovo učenje izdvaja se jer zagovara i ekonomski opravdava socijalnu državu blagostanja. Rad se dakle bavi filozofskim aspektima Keynesove ekonomske misli u kontekstu britanske filozofske tradicije. Kako je već istaknuto, u okviru ove radnje britanska tradicija odnosi se prije svega na analitičku filozofiju iz prve polovice 20. stoljeća, odnosno predstavnike Cambridgeovskog kruga, nazvanog po sveučilištu Cambridge na kojem su u isto vrijeme djelovali Keynes i vodeći filozofi tog razdoblja Bertrand Russell, G. E. Moore, Ludwig Wittgenstein i drugi. Wittgenstein u početku predstavlja i poveznicu s logičkim pozitivistima Bečkog filozofskog kruga, no brzo se od njihovih ideja odmiče i tvori novi pravac filozofije običnog jezika koji se vremenski podudara sa zaokretom

---

<sup>2</sup> O Keynesovoj teoriji kao revoluciji, odnosno o „Keynesovom revolucionarnom udaru“, govore Ivo Perišin, Antun Šokman, Ivan Lovrinović, *Monetarna politika*, Fakultet ekonomije i turizma „Dr. Mijo Mirković“, Pula, 2001., str. 205. Perišin, Šokman, Lovrinović navode i da „tako Keynesovo teorijsko gledanje naziva M. Friedman u 'Kontrarevolucija u monetarnoj teoriji'“ (Ibid.). Navode i da je „ta doktrina J. M. Keynesa u teoriji označena kao keynesijanska revolucija.“ (Op. cit., str. 208.)

<sup>3</sup> Pojam „monetaristička kontrarevolucija“ za monetarizam, odnosno „monetarističku teoriju Milтона Friedmana“ koriste također Perišin, Šokman, Lovrinović (Op. cit., str. 222).

koji se u to doba dešava u ekonomiji. Predvodnik tog zaokreta na polju ekonomije je Keynes čije učenje također doživljava obrat. Keynes u početku također slijedi tradiciju, i to klasičnih i neoklasičnih britanskih ekonomista o važnosti ponude, štednji kao pokretaču ekonomije te tržištu koje kao zbroj djelovanja racionalnih individua na dugi rok uspostavlja ravnotežu pa su krize nemoguće. No, potaknut dijelom i tadašnjom globalnom krizom (Velika depresija) koja je demantirala tradicionalne zasade klasične ekonomije, Keynes krajem dvadesetih godina prošlog stoljeća počinje uočavati zablude dotadašnjeg pristupa te kreira posve novu intervencionističku doktrinu. Wittgenstein se u to doba, nakon što se neko vrijeme nije bavio filozofijom, vraća na Cambridge. Počinje preispitivati svoja dotadašnja stajališta iznesena u „Tractatus“ i formirati novi filozofski pravac u duhu filozofije običnog jezika. Kraj dvadesetih i početak tridesetih predstavlja dakle za oba ova mislioca prijelomno razdoblje u kojem napuštaju svoja, ali i općeprihvaćena dotadašnja uvjerenja, svaki u svom djelokrugu: Wittgenstein na polju filozofije, distancirajući se od tradicije logičkog atomizma i svojih vlastitih ranijih zamisli izraslih na tim temeljima te kreirajući vlastiti filozofski pravac, a Keynes na polju ekonomije, distancirajući se od dotadašnjih općeprihvaćenih ortodoksnih klasičarskih načela i pokrenuvši vlastitu intervencionističku revoluciju. Kao što dakle govorimo o filozofiji „ranog Wittgensteina“ i „kasnog Wittgensteina“, tako neki misle da možemo govoriti i o „ranom Keynesu“ i „kasnom Keynesu“, s tim da se ti njihovi unutarnji obrati vremenski podudaraju: obojica u gotovo istom vremenskom periodu i u istom intelektualnom krugu kreću u nove etape intelektualne spoznaje. Budući da su bili suvremenici, pripadnici iste generacije i interdisciplinarnih znanstveno-umjetničkih krugova, ali i prijatelji, nastoji se dokazati da to preklapanje nije slučajnost, već da u njihovim kasnijim filozofskim fazama postoje sličnosti u interpretaciji filozofske i ekonomske zbilje, odnosno da je Keynes u svojoj kasnoj fazi bio pod određenim utjecajem Wittgensteinove kasne faze i filozofije običnog jezika. Govori se dakle o preklapanju svjetonazora „kasnog Wittgensteina“ i „kasnog Keynesa.“<sup>4</sup>

Kasnu fazu Wittgensteinove filozofije karakteriziraju *obiteljske sličnosti*, kontekstualizacija i ideja da se značenje pojma formira ovisno o upotrebi u jeziku. Kako su konteksti uvijek novi i drukčiji, i upotreba je uvijek prilagođena. Ona je dijelom slijeđenje postojećih jezičnih pravila, ali samo kao putokaza za uspostavljanje novih privremenih i situaciji primjerenih komunikacijskih ravnoteža („85. Pravilo stoji tu kao putokaz.“<sup>5</sup>). Njima, u svakoj novoj jezičnoj

---

<sup>4</sup> Kao što postoje prijepori o tome jesu li zaista razlike između „ranog“ i „kasnog“ Wittgensteina tako značajne, tako se u literaturi vode rasprave i o tome je li „kasni“ Keynes uistinu toliko različit od „ranog“ - u oba slučaja postoje teoretičari koji zagovaraju kontinuitet i oni koji zagovaraju diskontinuitet u radu dvojice mislioca.

<sup>5</sup> Ludwig Wittgenstein, *Filozofijska istraživanja*. (Prev. Igor Mikecin). Zagreb: Nakladni zavod Globus, 1998, str. 39.

konstrukciji, *jezičnoj igri*, udahnujemo modificirano značenje - dovoljno dobro da se komunikacija uspostavi; da nam je jasno „kako stvar stoji“<sup>6</sup>. Keynesov intervencionizam karakterizira pak okretanje ekonomiji potražnje, konvencijama i očekivanjima koja formiraju tek privremene ekonomske ravnoteže koje također nisu posljedica neke unutarnje sustavu inherentne logike. One nisu nešto u što se sustav neminovno vraća kao u kakvo gravitacijsko polje (sličnost s Newtonovom fizikom podvlači Skidelsky<sup>7</sup>), vođen nevidljivim silama (nevidljivom rukom). Nisu čak ni ravnotežne točke u smislu u kojem klasičari poimaju taj pojam. One su više situacijske, površinske, nestalne i *sve jednako vrijedne*. Karakteristike oba obrata, Wittgensteinovog lingvističkog i Keynesovog intervencionističkog su: kontekstualizacija, situacijski pristup, reakcija koja je dijelom posljedica dosadašnjih spoznaja, ali dijelom uvijek i naš originalni i trenutačni odgovor na situaciju koja je isto tako uvijek nova, nikad jednaka „ni u vremenu, ni u prostoru“<sup>8</sup>, te prijelaz s apstraktnog na konkretno, s privatnog na javno, s idealnotipskog na površinsko, pojavno, „onečišćeno“ i „obično“, te s preciznog na neodređenije, ne toliko kao izvor spoznaje, već više kao most, premosnica, kao privremeni izlaz iz spoznajno naizgled bezizlazne situacije. Pritom su oba ova obrata formirana i u duhu Mooreove filozofije zdravog razuma (*common sense philosophy*), ali i drugih varijanti common sensea, uvažavajući historijsku genezu tog pojma, te Gramscijevo tumačenje u marksističkom ključu.

Uslijed velike ekonomske depresije, te pod utjecajem dijela ekonomista i filozofa, Keynes preispituje dotadašnji pristup ekonomije temeljen na idejama o racionalnom homo oeconomicusu i nepogrešivosti nevidljive ruke. Puna zaposlenost, a ne više stabilnost cijena, treba postati cilj kojem ekonomija teži. Moguće je da mu Wittgensteinova filozofija pomaže oko metode za „preokretanje“ spoznajnog aparata. Cilj istraživanja stoga je ukazati na snažan međusobni utjecaj ekonomista i filozofa s Cambridgea u prvoj polovici 20. stoljeća, kao stjecišta progresivnih ideja i koncepata, temeljenih na interdisciplinarnom pristupu koji u

---

<sup>6</sup> Prema Wittgenstein: „79. (...) Treba li reći da upotrebljavam riječ čije značenje ne poznajem, dakle govorim besmislicu? – Govori što hoćeš sve dok te to ne sprečava da vidiš kako stvar stoji. (A kad to vidiš, podosta toga nećeš reći.)“, Wittgenstein, *Filozofijska*, str. 37.

<sup>7</sup> Robert Skidelsky, *Keynes: Povratak velikana*. (Prev. Zvonimir Baletić), Zagreb: Algoritam, str. 102., 103.

<sup>8</sup> Izraz prvotno preuzet iz oprostajnog govora bivšeg guvernera HNB-a Željka Rohatinskog koji je rekao: „Svi mi znamo da nismo nikad radili "by the book", po udžbenicima, po prokušanim metodama, podvrgavajući se nekim navodnim paradigama, a pogotovo ne dogmama. Naš rad je bio prije svega da gledamo što se zbiva onako kako se stvarno zbiva u uvjetima kakvi oni stvarno jesu, a ne u idealnim modelskim uvjetima, i onda da koristimo jedino sredstvo koje smo mogli koristiti, a to je zdravi razum. Šablone, modeli, sve je to sjajno, ali često u praksi neupotrebljivo zato što uvjeti nisu nikad isti ni u vremenu, ni u prostoru.“ (Oprostaj guvernera Rohatinskog - HNB, objavljeno 4.7.2012.) Izraz „ni u vremenu ni u prostoru“ koristi, međutim, i Antonio Gramsci, kada kaže da je “govor” u biti kolektivni pojam, koji ne pretpostavlja postojanje neke ‘jedinствене’ stvari ni u vremenu ni u prostoru.” (Antonio Gramsci, *Historijski materijalizam i filozofija Benedetto Crocea*, (Prev. Milan Macura i dr. Miliwoje Ivčić), Naprijed, Zagreb, 1958., str. 44. Vidi poglavlje 3.1.3.1.)



suvremenom kontekstu posebno dobiva na aktualnosti. Svrha istraživanja je aktualizirati takav pristup kao način da i danas, u novim uvjetima i okolnostima, pokušamo ponuditi originalni odgovor na društvena pitanja. *Hipoteza istraživanja* je da je presudan utjecaj na misao Johna Maynarda Keynesa izvršio Ludwig Wittgenstein sa svojom filozofijom jezika i spoznajno-teorijskim okvirom koji ona otvara. No, interpretirajući ovu vezu između dvojice znanstvenika na umu treba imati cijeli opisani intelektualni krug unutar kojeg su djelovali, a koji i sam čini „kompliciranu mrežu sličnosti“<sup>9</sup>, međusobnih utjecaja i prožimanja.

Metodološki se istraživanje vrši kroz komparativni pristup djelima Ludwiga Wittgensteina (*Filozofijska istraživanja, Plava i smeđa knjiga, O izvjesnosti, Logičko-filozofska rasprava*) i Johna Maynarda Keynesa (*Opća teorija zaposlenosti kamate i novca, te Rasprava o vjerojatnosti*). Uz komparativnu metodu, u radu se koristi analitička metoda, metoda pozitivne analogije (sličnosti) i negativne analogije (isključivanja) te logičko zaključivanje. Obuhvaća se pritom širi raspon relevantne literature o utjecaju filozofa s Cambridgea na Keynesovu misao i njene filozofske temelje što uključuje analizu Keynesovog načina spoznaje, metodologiju, logiku, filozofiju jezika te etička i ontološka pitanja. Ključ teorijske veze između Wittgensteina i Keynesa je u načinu interpretacije njihovih djela i stavova te njihovog preklapanja u konkretnom društveno-političkom kontekstu. Doprinos rada je u specifičnoj interpretaciji Keynesa te interpretaciji veze Keynesa i Wittgensteina gdje se tvrdi da se utjecaj Wittgensteina na Keynesa očituje u samim fundamentima filozofije i ekonomije, a ne na njihovim marginama. Nije dakle ovdje cilj ukrstiti njihovu misao da bi se nužno dobila neka nova interdisciplinarna vrijednost, već naglasiti integralni zdravorazumski pogled na svijet koji je u samoj bazi i ekonomije i filozofije. U radu se inzistira na preklapanju na osima temeljnih disciplina unutar ekonomije (makroekonomije, financija, monetarne i fiskalne ekonomije) i filozofije (filozofija jezika, spoznajna teorija, logika, metodologija), a ne toliko na interdisciplinarnosti kao posljedici, s obzirom da interdisciplinarnost nije posljedica, već je od nje sve krenulo: sve ide iz iste jezgre, integralno je i povezano. Discipline se tek kasnije odvajaju, a mi ih ovdje želimo i privesti njihovom iskonskom jedinstvu, na tragu onoga što je činio i kulturni krug Cambridgea. Međutim, cilj je, za početak, filozofiju ekonomije ovdje predstaviti, popularizirati, kao jednu od grana unutar područja filozofije, koja je međutim toliko uronjena u samu filozofiju, da je možda baš zbog toga neopravdano nedovoljno isticana kao posebna, te se u tom pravcu predlaže

---

<sup>9</sup> Iz: „„,66. Razmotri npr. jednom procese koje nazivamo „igrama“ (...) A ishod tih razmatranja sada glasi: vidimo kompliciranu mrežu sličnosti koje se međusobno prelamaju i križaju. Sličnosti u velikom i malom.“ (Wittgenstein, *Filozofijska*, str. 31.-32.)

širenje i rekonceptualizacija klasične razdiobe. Područja ove discipline koja raste mogu se tek naslućivati, a prostor za proboj granica spoznaje ogroman je.

Istraživanje je podijeljeno na šest dijelova, od kojih je prvi uvod, potom slijede tri poglavlja koja čine glavni dio rada, peto poglavlje je zaključak, a šesto literatura. U uvodu se naravno opisuje ono o čemu piše, tema rada, problematika istraživanja, ciljevi istraživanja, hipoteza, metodologija i plan istraživanja.

Drugo poglavlje naslovljeno je „O Keynesovoj ekonomiji“. U tom se poglavlju opisuju glavni postulati Keynesove ekonomske doktrine i objašnjava njegov pogled na ekonomski život, u kojem se naglasak s agregatne ponude seli na agregatnu potražnju, u čemu se i sastoji kejnezijanski obrat. Kod Keynesa javlja se aktivna uloga države koja je ekonomski regulator, ali i ekonomski subjekt koji aktivnom monetarnom i fiskalnom politikom djeluje protuciklički: troši i investira te pokreće ekonomiju kada privatno poduzetništvo zakaže. Keynesova politika javlja se kao terapija za izlazak iz recesije, za pokretanje rasta i ostvarivanje pune zaposlenosti, stoga je sinonim za državu blagostanja u kojoj se od vlastitog rada može ugodno živjeti, a opet ne negirajući konkurenciju i ekonomsko nadmetanje. U kejnezijanskoj socijalnoj državi naglasak je na dostupnosti javnih usluga i smanjivanju ekonomskih i socijalnih razlika. Sve javne politike socijalno su angažirane: socijalna politika nije stjerana u 'geto'. Gospodarska ekspanzija koju je potakla kejnezijanska politika dovela je međutim do rasta inflacije i ponovnog jačanja klasičarskih teza, ali u donekle izvitoperenom, neoliberalnom ruhu. S obzirom da se pokazalo da tržište ipak nije posve efikasno, jača ponovno kejnezijanska paradigma, ali se ponegdje i zloupotrebljava. Državna intervencija naime ne znači rastrošnost, a još manje patroniziranje države pa se u tom dijelu - *koliko države i kakve* - javlja sve više pitanja na koja tek treba dati odgovore. Ovo se poglavlje grana na potpoglavlje o Keynesovoj metodi, te ono u kojem se opisuju neke od ključnih postavki Keynesovog glavnog djela *Opća teorija zaposlenosti, kamate i novca*. Potpoglavlje o metodi zahvaća Keynesa kao mislioca šireg od okvira ekonomske znanosti. Tematizira se Keynesovo shvaćanje ekonomije kao moralne, a ne prirodne znanosti, ekonomije kao grane logike prije nego znanosti i ekonomista kao obrtnika, majstora, umjetnika prije nego nedodirljivog znanstvenika, o čemu pišu brojni autori (Skidelsky, Davis, Carabelli...). Prati se razvoj Keynesove metode od njegovog *djela Rasprava o vjerojatnosti* iz 1921. prema *Općoj teoriji* iz 1936., pri čemu se raspravlja je li riječ o pravocrtnom razvoju ili putu s naglašenim lomovima u kojima dolazi do zaokreta u shvaćanjima. Umjesto na savršenom i izvjesnom znanju, Keynes inzistira na vjerojatnom i nedemonstrativnom znanju, svojstvenom za odlučivanje u uvjetima neizvjesnosti. Keynes kreće

od pojedinačnih primjera, ali im ne robuje. Oslanja se dijelom i na apriorno znanje koje međutim za njega nije sigurno, već vjerojatno. Keynes se stoga prikazuje kao kreator vlastite metode u ekonomskom istraživanju na koju je dominantno mogla utjecati filozofija zdravog razuma i običnog jezika u miljeu u kojem je pretežito djelovao. Vjerojatno znanje je poveznica Keynesa s britanskom tradicijom empirizma, pogotovo Johnom Lockeom jer je vjerojatno, nedemonstrativno znanje jedan od tipova znanja unutar njegove tipologije. U jednom periodu ovo nesigurno znanje „istiskuju“ preciznije metode, pa čak i gubi status znanja, da bi ga Keynes na polju društvenih znanosti u 30-im godinama prošlog stoljeća ponovno inaugurirao. Razrađuje se dalje poveznica s britanskim empiristima, posebno Humeom, od kojega Keynes baštini mnogo toga, od skeptičkog rješenja do shvaćanja ljudske prirode, Lockeom, kroz pojam vjerojatnog znanja, te Reidom, filozofom common sensea i zagovarateljem aktivne moći čovjeka.

Empirizam se dakle više povezuje s Keynesom, a racionalizam s klasičnom ekonomskom teorijom, međutim, racionalistički pristup ogleda se i kod Keynesa u njegovoj težnji apriornom znanju te vjeri da čovjek može djelovati kao razumno biće i u uvjetima nesavršenog i nesigurnog znanja. Uočava se i Keynesova poveznica s Leibnizom. Nadalje se opisuje Keynesov put u kontekstu filozofije običnog jezika koja mu pomaže da redefinira pojmove i definicije te realnije zahvati ekonomsku stvarnost. Razmatra se pojam konvencija koje su ključne za razumijevanje Keynesove metode, njegovu ekonomiju i filozofiju, jer su jedna od ključnih poveznica s Ludwigom Wittgensteinom. Zadnja manja cjelina unutar većeg potpoglavlja o Keynesovoj metodi odnosi se na analogije, pozitivne i negativne, kojima je Keynes pridavao veliku pažnju, te ih koristio kao metodu za uključivanje i isključivanje, za zaključivanje po sličnosti ili različitosti, što ga opet približava Wittgensteinu.

Drugo potpoglavlje unutar Keynesove metode razrada je nekih postavki *Opće teorije* unutar kojih se opisuje Keynesov intervencionistički obrat koji podrazumijeva, prvo dekonstrukciju klasičarskih stavova, a onda konstrukciju novih keynezijanskih intervencionističkih stavova. Keynes kritizira neke od nositelja klasičarske doktrine, prije svega Ricarda, u čemu mu pomaže oslanjanje na stavove nekih od, kako on kaže, heretika ekonomske misli, Karla Marxa i Silvia Gesella. Dalje je naglasak na tumačenju pojmova najbliže njihovoj uobičajenoj upotrebi što je sintagma koju Keynes u zamršenoj „Općoj teoriji“ često koristi da bi „očistio“ misli i vratio se na putanju uobičajene upotrebe riječi u kontekstu običnog života. Taj pristup baštini od filozofa običnog jezika s Cambridgea, G. E. Moorea i Ludwiga Wittgensteina. U ovom dijelu prolazimo kroz Keynesovu *Opću teoriju*, pokušavajući rasvijetliti

dijelove koji, osim o ekonomiji, najviše govore o Keynesovoj metodi i Keynesovoj filozofiji. Slijedi potom unutar ovog potpoglavlja manje poglavlje o konvencijama koje su za Keynesa ključne prilikom ekonomskog zaključivanja, posebice na burzi, pri čemu ih nekad treba zaobići, a nekad ipak slijediti. Ovo potpoglavlje završava dijelovima koji se bave problemom *fetiša likvidnosti* koji Keynes uočava, a koji burzovne aktere i investitore tjera na kratkoročne i špekulativne odluke čime se stvaraju nestabilnosti na tržištu poduprte i *animal spiritsima*, što je također pojam koji Keynes spominje u *Općoj teoriji*. U literaturi se u tom kontekstu spominju *idoli trga/tržišta*, izvorno preuzeti od Francisa Bacona, a koji ovdje stoje kao simbol, opis slijeđenja konvencija, odnosno uprosječenog mišljenja većine/gomile.

Na kraju poglavlja o metodi, slijedi potpoglavlje naslovljeno „Slijeđenje Wittgensteina“ (igra riječi s Wittgensteinovim „slijeđenjem pravila“) gdje se daje kratka interpretacija nekih od Wittgensteinovih paragrafa iz njegova tri djela: *Plava i smeđa knjiga*, *Filozofijska istraživanja* i *O izvjesnosti*, te se traže poveznice, komparira i analogijom i logički zaključuje o sličnostima s Keynesom, odnosno onome što je Keynes mogao preuzeti od Wittgensteina.

Kroz cijeli rad provlači se zapravo interpretativna nit Wittgenstein/Keynes na više osi, što je raspoređeno po poglavljima, te meandrira ovisno o sadržaju rasprave, je li on dominantno ekonomski ili širi, filozofski. S osvrtom na metodu i zaključivanje, uvodi se i razrađuje pojam fuzzy logike, socijalne ontologije itd.

Treće veliko poglavlje nazvano je “Ekonomija običnog jezika” što je sintagma koju je skovao John Coates. Uz zdrav razum, naglasak je ovdje na pojmu neodređenosti, kao jednom od ključnih obilježja običnog jezika. Sukladno u radu opisanim interpretacijama, Keynes ga je preuzeo i iskoristio na polju ekonomije kao rješenje za bolju interpretaciju svakodnevnice od do tada dominantne precizne analize i kanonske notacije. U ovom poglavlju daju se neki argumenti za istovremeni Keynesov obrat na polju ekonomije i Wittgensteinov obrat na polju filozofije pri čemu se spominje i utjecaj G. E. Moorea na Keynesa. Nabrajaju se i opisuju argumenti brojnih analitičara koji su se bavili vezom između ove trojice autora, pri čemu se dio njih priklonio snažnijem utjecaju Moorea na Keynesa, a dio snažnijem utjecaju Wittgensteina na Keynesa. Dok neki autori vide snažnu vezu između Wittgensteina i Keynesa, kroz konvencije, odbacivanje privatne sfere i prihvaćanje javne, kroz situacionizam i kontekstualizam, sve do svojevrstne filozofije/ekonomije prakse ili pragme koja odbacuje metafizičke vrijednosti, apstraktne forme i apriorne logičke strukture, dio ih u potpunosti pobija čak i to da je uopće došlo do bitnog obrata u Keynesovoj metodi u njegovoj ranoj i kasnoj fazi, a kamoli da je na to i u tolikoj mjeri mogao utjecati Wittgenstein. Tvrde da je premalo dokaza.

Prvo potpoglavlje unutar ovog poglavlja bavi se dakle promišljanjem zdravog razuma kroz poglede Keynesa, Wittgensteina, Moorea, a grana na manja poglavlja unutar kojeg se razrađuje važnost i značenje pojma neodređenosti za filozofske i ekonomske ideje na Cambridgeu, potom nepreciznosti i jezičnih igara, kao jednog od temeljnih Wittgensteinovih koncepata, prema kojima jezik znači i život. Umjesto intuitivne spoznaje i sigurnog znanja, imamo pravila, kontekst, vježbu. Nadalje se ovo poglavlje bavi krajem *homo oeconomicusa* koji je obilježen kejnezijanskim stavom o odbacivanju ideje o idealtipskom i superracionalnom čovjeku, te krajem *homo logicusa* (Carabelli) kojem je pak „presudio“ wittgensteinovski pristup po kojem je i prosječni obični govornik jezika opremljen svim potrebnim znanjima i sposobnostima da donosi jezične/životne odluke. Zadnje manje poglavlje unutar prvog potpoglavlja nazvano je „Talijanska veza“, a aludira na tradiciju intepretacije *common sensea* koja je na Cambridge stigla iz Italije, od marksističkog filozofa i političara Antonija Gramscija, a preko profesora ekonomije Pierra Srafe koji je pak izvršio utjecaj na Wittgensteina, a moguće ovaj onda na Keynesa. Tu interpretaciju također podržava dio analitičara i filozofa te je naširoko opisana o literaturi. Rad se dalje bavi distinkcijom između *common sensea* i *good sensea* koju je opisao Gramsci te se nastavlja dalje u markističkom ključu s interpretacijom jezika kao rada, govornika kao radnika, djelatnika, koju također nalazimo u literaturi, a gdje riječ ima upotrebnu i razmjensku vrijednost koja se realizira u komunikaciji baš kao što se roba realizira u razmjeni. Razmjena sa samim sobom nema smisla: nema privatne razmjene robe, kao što nema ni privatne razmjene riječi, što je uočio Wittgenstein<sup>10</sup>. Ovo potpoglavlje bavi se potom dvojakošću jezika koji je s jedne strane uvjetovan uvriježenim, tradicijskim, povijesnim, a s druge svaka nova situacija pruža mogućnost za jezični proboj, jezičnu/životnu revoluciju. *Pravilo se nekad slijedi, a nekad usput izmišlja* (parafraza Wittgensteina koji u paragrafu 83. *Filozofijskih istraživanja* između ostalog kaže: „A zar nema i slučaja kad igramo i – 'make up the rules as we go along'? Da, i onog slučaja u kojem ih mijenjamo – as we go along).“<sup>11</sup>

Četvrto poglavlje govori o *phronesisu*, kao razboritosti, praktičnom znanju, kroz koji se donosi kratka geneza pojma *common sense* kroz grčku i rimsku tradiciju, preko prosvjetiteljstva do suvremene interpretacije, a koja zdrav razum tumači višestruko, i kao zajedničko čulo, i kao uprosječeno mišljenje, ali i kao uzajamnost i razumijevanje koje nam omogućava da prebrodimo *predrasudu* i postignemo dijalog, te kao simpatiju, ljubav, naklonost, takoreći moralni osjećaj. Moralni osjećaj dovodi nas opet do Adama Smitha čiji se utjecaj na Keynesa

---

<sup>10</sup> Wittgenstein, *Filozofijska*, str. 88. (paragraf 268.)

<sup>11</sup> Op. cit., str. 39.

više sastoji u Keynesovoj reakciji, odnosno negaciji određenih Smithovih postulata. U ovom se poglavlju dakle razmatraju neke poveznice, ali u većoj mjeri razdjelnice između Smithove i Keynesove doktrine. Dok Smith inzistira na štednji, koju smatra vrlinom, te na kojoj temelji ideju racionalnih pojedinaca i funkcioniranja nevidljive ruke, Keynes inzistira na potrebi pojačane potrošnje, za što inspiraciju dobiva i iz djela Bernarda de Mandevillea, nizozemsko-britanskog satiričara koji je osmislio utjecajan koncept *privatnih poroka, javnih koristi*. Opisuju se ovdje i neki oblici kooperacije u ekonomiji. Obrađuje se potom u ovom poglavlju i Keynesov *animal spirits*, životinjski nagoni ili životne sile, koji uvelike podsjeća na Humeovu ideju o strastima kao pokretačima akcija. Na koncu se, u zadnjem potpoglavlju četvrtog poglavlja, nazvanog „Politička i *kozmpolitička* ekonomija“, problematizira otvorenost/zatvorenost ekonomije, kroz povijest ekonomske misli, ali i u suvremenom kontekstu, kao i povezani pojmovi samodostatnosti, protekcionizma te naposljetku (ne)opravdanosti intervencionizma do granice do koje (ne) ograničava osobne slobode.

## 2. O KEYNESOVOJ EKONOMIJI

John Maynard Keynes (1883.-1946.) britanski je ekonomist prve polovice 20. stoljeća. Osnovni postulati Keynesove doktrine, kejnezijanske teorije, Keynesove intervencionističke revolucije, su naglašavanje važnosti agregatne potražnje u odnosu na agregatnu ponudu, dokazivanje postojanja nedobrovoljne zaposlenosti (što je klasična teorija negirala), isticanje važnosti državne potrošnje i državnih investicija, te naglašavanje aktivne uloge države u poticanju privrednog rasta u vrijeme kriza i recesija. Država nastupa kao regulator, no premeće se i u privredni subjekt. Država raspolaže obimnim fondovima u vidu budžeta koje može, a prema Keynesu i treba koristiti za potrošnju i investiranje. Riječ je o velikom sustavu koji upravljajući komponentama vlastitih prihoda i rashoda znatno utječe na privredna kretanja. Često se pogrešno tumači da je Keynes bio zagovaratelj bezuvjetnog javnog zaduživanja i potrošnje. Smisao Keynesove doktrine je u *aktivnom pristupu*, u djelovanju, i to u kontekstu dinamike privrednog toka i trenutnog stanja. Država nije tu isključivo da troši, već da potrošnjom i investicijama *intervenira* onako kako je u konkretnom trenutku potrebno, a potrebno je suprotno od faze ciklusa u kojoj se ekonomija nalazi. Država treba djelovati protuciklički: ona *hladi* privredu kada je *pregrijana*, a potiče je, pogoni, kada je usporena. Klasična pak ekonomska teorija na koju se naslanja ekonomski liberalizam zagovara nesputano slobodno tržište jer vjeruje da je ono samo po sebi najefikasnije, ali i najpoštenije. Neoliberalna ne inzistira čak ni na tome: opire se tržišnoj regulaciji, ali će prigrliti partnerstvo s državom ukoliko bi moglo biti na korist kapitala. Keynesova ekonomija ima dakle posve drugu, novu funkciju u odnosu na prethodne teorije: proširenje kapaciteta i njihova popunjenost.

Keynesov državni intervencionizam praktičnu je primjenu doživio iza Drugog svjetskog rata kada je trebalo povećati proizvodnju i zaposlenost. Inflacija nije bila problem. Njegovu su doktrinu prigrlile poslijeratne zapadne ekonomije Europe i SAD-a. Iako ima neke elemente socijalne, pa i dogovorne ekonomije, ta doktrina i dalje pripada kapitalizmu budući da ne negira tržište, ali vidi njegova ograničenja i nastoji ih prevladati. U poslijeratnom razdoblju Europa i Amerika okrenute su izgradnji boljeg života za sve građane. Povećava se pristup zdravstvenim i obrazovnim uslugama, javni sektor otvoren je svima. To je bio preduvjet za smanjivanje socijalnih nejednakosti i imovinskih razlika. Ekonomija ostaje tržišna, ali uz značajnu „potporu“ države. Moglo bi se čak reći da blokovska podjela u ekonomskom smislu i nije toliko izražena: socijalizam je prisutan na Istoku, ali je u elementima vidljiv i na Zapadu, dok na Balkanu, koji se trudi biti nesvrstan, jačaju moderne tendencije. S obzirom na snažan utjecaj

kejnezijanske doktrine na politiku zapadnih vlada, uvriježio se pojam kejnezijanska država, kao država blagostanja u kojoj je moguć suživot tržišne privrede i ekonomskog intervencionizma na dobrobit svih građana.

Harvey primjerice kejnezijansku državu naziva *uklopljenim liberalizmom* (embedded liberalism)<sup>12</sup>. Navodi da se „u poslijeratnoj Europi pojavio raznolik niz socijaldemokratskih, kršćanskodemokratskih i dirigističkih država“. Ono što im je, ističe, „bilo zajedničko je prihvaćanje načela da bi država trebala biti usredotočena na postizanje pune zaposlenosti, ekonomskog rasta i dobrobiti svojih građana te da državnu moć treba slobodno koristiti da bi se ti ciljevi postigli, bilo usporedno s tržišnim procesima, bilo intervencijom u njima, a po potrebi i tako što će ih u potpunosti zamijeniti“.<sup>13</sup>

„Fiskalne i monetarne mjere koje se obično naziva „keynezijanskima“ naširoko su korištene da bi se ublažili poslovni ciklusi i osigurala približno puna zaposlenost. Klasični kompromis između kapitala i rada univerzalno je zagovaran kao ključno jamstvo unutarnjeg mira i stabilnosti. Države su aktivno intervenirale u industrijsku politiku i poduzimale korake prema definiranju standarda socijalne nadnice izgradnjom različitih oblika sistema socijalne zaštite (zdravstvo, obrazovanje, i slično). Ovaj oblik političko-ekonomske organizacije danas se obično naziva „uklopljenim liberalizmom“ (*embedded liberalism*)“<sup>14</sup>.

No, s vremenom je puna zaposlenost i privredni rast počela slijediti inflacija pa je sve više jačao utjecaj neoliberalnih snaga. One su nominalno slijedile ortodoksnu ekonomski pristup (klasični, neoklasični), no u podosta modificiranom obliku. Fraze da je *države previše*, da je *država prevelika* počinju se koristiti kao izgovor za smanjivanje javne potrošnje u sustavu zdravstva, socijalnih politika, obrazovanja. Smanjivanje javne potrošnje preduvjet je za smanjenje poreznog opterećenja. Tako se ono što se uštedjelo na radnicima prelijevalo u korist kapitala. Poduzetničke slobode postale su imperativ, a radničke plaće teret i ograničenje. Budući da se ekonomske slobode u ekonomskoj teoriji povezuju i sa slobodnim društvom općenito, onda se pod izlikom promoviranja tih sloboda, odnosno i demokratskih sloboda, sve više uzurpiraju prava radnika. Harvey navodi da se neoliberalni projekt sastojao od „oslobađanja kapitala od tih ograničenja“<sup>15</sup>, no pritom se, nažalost, „dobre slobode gube, loše nadvladavaju.“<sup>16,17</sup>

---

<sup>12</sup> David Harvey, *Kratka povijest neoliberalizma*. (Prev. Stipe Ćurković), Zagreb: VBZ, 2013., str. 16.

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> Op. cit., str. 17.

<sup>16</sup> Op. cit., str. 41.

<sup>17</sup> Harvey upućuje snažnu kritiku neoliberalnom pokretu koji je nastajao 60-ih godina kada je kejnezijanska država uslijed nekih svojih ograničenja sve više koptala. Novi projekt mase je zaveo idejom slobode, oslobađanja, koje je dijelom preuzeo i iz klasične i neoklasične ekonomske misli, ali i zloupotrijebio da bi diskreditirao državnu intervenciju, pojačao klasne razlike, inaugurirao odabranu financijsku elitu u sprezi s političkim centrima moći, a radnike razvlastio i obespravio. Kapitalizam, kakav je zamislio Keynes, a kakav se na Zapadu većinom provodio



Nakon što je 30-ih godina 20. stoljeća (nakon Velike depresije) kejnezijanzizam „svrgnuo“ klasičarske postulate te je 50-ih i 60-ih bio dominantna ekonomska doktrina u kapitalističkim zemljama Zapada, 70-ih se, a posebice 80-ih, neoklasična ekonomija počinje vraćati u neoliberalnom obliku. Od klasičnih su mislilaca preuzete teze o slobodnom tržištu i nevidljivoj ruci, no u praksi se država nije u potpunosti povukla već je institucionalni okvir sve više krojen po mjeri kapitala. Kako je jačao, kapital je tražio i nova tržišta koja je često zauzimao u paru s parolama o širenju navodne slobode i demokracije. Politički prevrati iz 90-ih nisu bili posve neutralni u odnosu na ekonomske tendencije. Nabujao, dereguliran i odlijepljen od proizvodnje, ovakav je financijski sustav veliku krizu doživio 2008., a ona je isprovocirala snažnu i veoma vidljivu intervenciju države kroz poluge fiskalnog i monetarnog sustava. Činilo se da se *Keynes vratio*, no ustvari su se koristili samo pojedini elementi njegove ekonomske doktrine, oni koje je neoliberalni kapitalizam prepoznao kao spasonosne u tom trenutku. Općenito, Keynes je možda globalno i najpopularniji ekonomist, no interpretacije njegovog djela brojne su i ne uvijek posve korektne. Njegove se postulate „razvlači“ te pukom analogijom pokušava proširiti na područja o kojima Keynes nije mnogo govorio niti se njima bavio. Keynesov intervencionizam treba ostati u sferi ekonomije jer je u političkom smislu Keynes ustvari bio veliki liberal, snažno uronjen u progresivne tendencije svog vremena. Kao ekonomist, Keynes je u početku bio sljedbenik neoklasične ekonomske misli u tradiciji dotadašnje kembridžke neoklasične ekonomske škole čiji je predvodnik bio njegov profesor i mentor Alfred Marshall. Iz tog perioda, koji traje negdje do sredine 20-ih godina, datiraju Keynesovi rani radovi od kojih je među najznačajnijima njegova *Rasprava o vjerojatnosti (A Treatise on Probability)* iz 1921. Uz ekonomiju, bavio se i pitanjima filozofije i logike, posebice vjerojatnosti. S obzirom da su s jedne strane ekonomske okolnosti bile takve da su davale podlogu za sumnju u dotadašnji konvencionalni ekonomski pristup, a da je, s druge strane, Keynes bio uronjen u interdisciplinarni krug na Cambridgeu koji mu je mogao dati razne ideje koje je mogao preseliti na polje ekonomije, pretpostavlja se da je kombinacija ova dva faktora utjecala da Keynes doživi obrat te se od ortodoksnog klasičara premetne u nositelja nove ekonomske doktrine. Da bi se razumjelo Keynesovu intervencionističku revoluciju, treba krenuti od klasične ekonomije i njenih postulata na koje je Keynes i reagirao.

Klasična ekonomija, odnosno klasičarska ekonomska teorija, vjeruje u unutarnju logiku tržišta i njegovu sposobnost da se ono samo vremenom uravnoteži i uskladi. Ono što uočavamo kao

---

nakon Drugog svjetskog rata, zamijenio je oblik kapitalizma koji su u ekonomskoj teoriji zagovarali Friedman i Hayek, a na političkom planu iskoristili Reagan i Thatcher.

problem samo je privremeni pojavni oblik stvari, samo koprena koja zaklanja uvid u dublju i skrivenu tržišnu strukturu. Ukoliko je, dakle, svakodnevica i bremenita situacijama koje bi obični ljudi mogli doživljavati kao probleme, poput nezaposlenosti, siromaštva, nejednakosti, treba ih shvatiti kao privremene i dati vremena tržišnim zakonima da počnu djelovati. Iako je riječ o krajnje pojednostavljenom tumačenju, moglo bi se reći da klasičarskog teoretičara karakterizira jedan oblik pasivnosti: on misli da intervencija može nanijeti više štete nego koristi stoga je često uputno tek čekati. Dok se stoga klasični ekonomisti nazivaju i *ekonomistima dugog roka*, Keynesa se većinom tumači kao ekonomista fokusiranog na kratki rok, *na odmah i sada*. Kratki rok se u ekonomiji najčešće smatra razdobljem do jedne godine, dok se dugi rok odnosi na razdoblje duže od pet ili deset godina. Keynes smatra da se, neovisno o tome jesu li ekonomski problemi, kao pojavne, konkretne i svakodnevne životne situacije na dugi rok autonomno samo-rješivi, što prije treba uplesti *vidljiva* ruka države. Ne može se čekati jer za to nema vremena. Poznata je njegova rečenica da „smo na dugi rok svi mrtvi“<sup>18</sup> Općenito, Keynes predmet ekonomije seli na pojavno i javno. U terminima vremena, koje je u ekonomiji važan faktor, fokus s dugog roka premiješta na kratki: treba djelovati odmah. No, dok je zagovarao brzu državnu intervenciju za rješavanje problema poput nezaposlenosti, kada je u pitanju ponašanje privatnog kapitala Keynes je bio izrazito dugoročno orijentiran. Keynes je naime bio veliki kritičar burzovnih spekulacija te se zalagao za investiranje temeljeno na fundamentima. Privatni kapital, kako bi spasio sam sebe i održao kapitalizam kao sustav, mora razmišljati dugoročno. Logika „take money and run“ dugoročno šteti i samom kapitalu. Dakle, ekonomske probleme javni sektor mora rješavati brzo, ali privatni kapital ne smije primarno biti orijentiran burzovnim spekulacijama, već *pravim*, dugoročnim vrijednostima. Otuda i specifična Keynesova etika u promišljanju kapitalističke privrede.

Carabelli, govoreći o konceptu vremena kod Keynesa, ističe da se njegova „teorija većinom odnosila na sadašnjost i na kratke vremenske periode“.

„Keynesova izjava da smo na dugi rok svi mrtvi mogla bi vratiti na njegovu vlastitu epistemologiju. Koncept vremena nije bio apsolutan, već historijski. Posljedica je da se cilj ekonomskog modeliranja fokusira na prolazne i promjenjive čimbenike. Opseg je bio razviti logički način razmišljanja o tim faktorima. Takav pristup odražava Keynesov pristup vjerojatnosti da bude u stanju, za razliku od frekventističkog koncepta, nositi se s neponavljajućim jedinstvenim događajima samo zato što je kontigentni oblik rasuđivanja. Isti pristup primijenio je također na analogiju i indukciju...“<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> U originalu: „In the long run we are all death.“ (John Maynard Keynes, *A Tract on Monetary Reform*, Macmillan and Co., Limited, London 1924., str. 80.) Dostupno na: [keynes-1923-a-tract-on-monetary-reform.pdf](http://keynes-1923-a-tract-on-monetary-reform.pdf) ([typepad.com](http://typepad.com))

<sup>19</sup> Anna Carabelli, *On Keynes Method*, Palgrave MacMillan, 1988., str. 241.

Klasičarsku ideju o puštanju tržišnih zakona da „odrade svoje“ Keynes je pobio vremenskim argumentom: dao je tim zakonima manje vremena, skratio rok unutar kojeg smo ih spremni čekati. Imajući na umu ograničeni vremenski horizont ljudskog života, vjerojatno je zaključio da nismo spremni podnositi ekonomske žrtve zbog protoka vremena. Ili: radije ćemo žrtvovati reputaciju ekonomskog zakona, nazivajući ga barem presporim, ako ne i nedjelotvornim, nego dopustiti da netko skapa od gladi uslijed čekanja da taj zakon počne djelovati. Pojam vremena važan je za razumijevanje Keynesove ekonomije, ali i za razumijevanje i interpretaciju njegovog pogleda na svijet i metodu.

Vrijeme se očito u određenim slučajevima pokazalo kao kompromitirajući faktor za ekonomske zakone, njihovu brzinu i efikasnost. No, kod Keynesa se ipak ne radi o poricanju ekonomskih zakona. Tržišna efikasnost nije u potpunosti podvrgnuta sumnji. Keynes ne negira tržište, niti ga želi dokinuti. Upravo suprotno, želi mu pomoći i popraviti ga prije kritične *točke pucanja*. Ono je za Keynesa i dalje centralno mjesto ekonomskog života. To što se država upliće, tu se radi tek o pokušaju da se i sama „uključi“ u tržište, odnosno da kao značajan, također tržišni subjekt, svojim ponašanjem doprinese određenim tržišnim kretanjima, te ih po potrebi „skreće“ u određenom pravcu, pa čak i mijenja, što može zbog svoje veličine i utjecajnosti. Na taj način na tržište utječe *iznutra*, kao „običan“ tržišni sudionik. Time se legitimira kao socijalna država, ali i dalje kao kapitalistička država. Treba razdvojiti djelovanje države kao pravnog subjekta, regulatora, pa čak i nekog intervencionističkog *mesije*, te države kao ekonomskog subjekta. Država kroz svoja izabrana tijela stvara pravni i regulatorni okvir i u tom krugu djeluje (ili propušta djelovati) izravno. Putem svojih ekonomskih politika država međutim ponekad treba djelovati kao nadomjestak privatnoj inicijativi: kada je ona niska, odnosno kada poduzetnička inicijativa privatnika *drijema*, može je nadomjestiti poduzetnička inicijativa države. Kada pak tržište odrađuje svoje u smislu konjunkturnog rasta, onda poticaj države nije potreban: mogao bi biti i štetan. Keynes je primjerice tvrdio da dok god postoji nezaposlenost, povećanje količine novca u optjecaju može utjecati na povećanje zaposlenosti, no čim se puna zaposlenost dosegne, povećanje novčane mase povećat će jedino cijene (pojava inflacije)<sup>20</sup>. Sa strane države tada je potrebno upravo suprotno: usporavati ekonomsku konjunkturu, odnosno izazivati svojevrstu kontrakciju, opet kroz manipuliranje kamatnom stopom i stavkama budžeta. To se može činiti monetarnom, ali primarno ipak fiskalnom politikom.

---

<https://link.springer.com/content/pdf/bfm%3A978-1-349-19414-8%2F1.pdf>, pristupljeno: 30.4.2019.

<sup>20</sup> Istaknuto u Perišin, Ivo, Šokman, Antun i Lovrinović, Ivan, *Monetarna politika*, Fakultet ekonomije i turizma „Dr. Mijo Mirković“, Pula, 2001.

„Što se mene tiče, ja sad ponešto sumnjam u uspješnost same monetarne politike koja bi se vodila utjecajima na kamatnu stopu. Očekujem vidjeti da će država, koja je u mogućnosti proračunati graničnu efikasnost kapitalnih dobara s obzirom na dugi rok i na osnovu društvenih prednosti, preuzeti sve veću odgovornost u neposrednom organiziranju investicija.“<sup>21</sup>

Kejnezijanska država ne želi zamijeniti tržište, no ponekad mora pomoći iz pragmatičnih razloga. Tržište i država više su komplementi nego supstituti. U uvjetima privredne recesije poduzetnički impuls hibernira i potrebno ga je razbuditi. Tu je uloga države da vlastitom potrošnjom i investicijama (zapravo sredstvima poreznih obveznika) može utjecati na zaposlenost (tih istih poreznih obveznika), a kako bi se potaknula potrošnja i njome onda motivirale privatne investicije. Aspekt građana kao poreznih obveznika važan je jer na neki način i obvezuje državu da reagira: ako već postoji i ako joj plaćamo poreze, onda je dužna svoj utjecaj koristiti i na ekonomskom planu, da se pobrine za ekonomski rast i radna mjesta. Funkcije države šire se, dakle, i na ekonomsko polje: uz to što upravlja vojskom, policijom, sigurnošću itd., dužna je pobrinuti se i da ekonomski život funkcionira. To je njen dug - dug demokratski izabrane vlasti prema poreznim obveznicima. U ovome se ogleda prošireno shvaćanje obveza države koja budžet (ako ga već ima) mora koristiti i za zdravstvo, školstvo, obrazovanje, radna mjesta. Ako u svoje politike već ima utkan ovaj socijalni aspekt, a ustvari je riječ o poštivanju prava na rad kao također jednog od ljudskih prava, onda je to *država blagostanja*. Prema stupnju zastupljenosti ovakvog shvaćanja u doktrinama, ali i u programima političkih stranaka koje se bore za vlast i poziciju da ekonomske politike i kreiraju (kao dio širih politika) ogleda se i *svjetonazor*, mišljenje kakav život i svijet trebaju biti.

Keynezijanska se država dakle brine da kapaciteti rade, da su resursi uposleni, a građani zaposleni. Jer ako već plaćaju poreze, onda im se tako ubrani prihodi kroz fiskalnu politiku trebaju i vratiti (izravno, ali i neizravno). Bitan je to, kao što je napomenuto, moment u shvaćanju države i njene uloge u smislu društvenog ugovora. Pravo na rad, a ne samo pravo na vlasništvo, postaje obligatorni dio ekonomskih obveza države prema svojim građanima.<sup>22</sup> To kako će pak postaviti omjer porezne opterećenosti između poduzeća i građana, bitan je element

---

<sup>21</sup> John Maynard Keynes, *Opća teorija zaposlenosti, kamate i novca*. (Prev. Ivo Bičanić), Zagreb: Cekade, str. 105.

<sup>22</sup> Moglo bi se reći da je u kapitalizmu pravo na vlasništvo nadređeno npr. pravu na rad ili pak pravu na stambeni prostor. Posebno je to naglašeno u tranzicijskim zemljama koje su svoj pravni okvir stvarale u uvjetima prelaska iz socijalističkog u kapitalističko društveno uređenje te su, kako bi naglasile taj prijelaz i „dokazale se“ kao prave tržišne ekonomije, i prerigidno shvatile svoju zadaću. Npr. zemlje koje su nastale raspadom bivše Jugoslavije nisu iz marksizma prešle u kejnezijanizam, kao blažu varijantu kapitalizma, već u sustav koji je imao elemente prvobitne akumulacije kapitala. Pretenciozno je čak govoriti i o tome da je Čikaška škola ovdje odigrala bitnu teorijsku ulogu. Takav razvoj događaja korespondira sa širom geopolitičkom dinamikom, padom Berlinskog zida i probojem tržišne ekonomije na istok. Kejnezijanizam je na zapadu bio dominantna teorija do 70-ih godina prošlog stoljeća nakon čega gubi primat u korist neoliberalnih doktrina, reganomike i tačerizma, koje se napajaju na teoriji Hayeka i Friedmana, ali su njihova vulgarna varijanta.

socijalne politike koji je integriran u fiskalnu, odnosno ekonomsku politiku. Liberali (ekonomski) misle da je socijalna politika države posebna politika koja djeluje paralelno s drugim politikama, dok bi kejnezijanci bili bliže pristupu da socijalna politika mora biti integrirana u sve druge državne politike: ona je njihov sastavni dio, ona se „čita“ kroz njih. Socijalna funkcija neodvojiva je od države. Nema niti jedne neutralne politike u odnosu na stupanj socijalne sigurnosti svakog pojedinca u društvu, pri čemu se u fiskalnoj (porezima) i monetarnoj (novac) pogotovo „iščitava“ (ekonomska) ideologija. Za razliku od usko tretirane socijalne politike od strane ekonomskih liberala, kejnezijanci je zahvaćaju široko: podizanjem zaposlenosti kao strateškog cilja ekonomske politike države. Tako je zapravo cijela ekonomska politika socijalno angažirana što je potpuna država blagostanja.

Nakon poticaja države privatne investicije „lijepo“ se na državne jer kada javni sektor razbukta privatnu potrošnju (budući da su ljudi zaposleni i primaju plaću pa su i optimistični i više troše) onda i privatni poduzetnik vidi racionalnu osnovu za investiranje. U tom trenutku i on postaje optimističan što je osnovni preduvjet rastu potrošnje i investiranja. Njegova su *očekivanja* promijenjena, a očekivanja su za Keynesa među ključnim komponentama ekonomskog života. Psihološkim faktorima koji su u mikroekonomskim temeljima makroekonomske politike može se upravljati manipulirajući konkretnim ekonomskim instrumentarijem. Država osmišljava pravni okvir i ekonomske politike, ona je kreator i regulator, ali je, s obzirom na novac kojim raspolaže, i ekonomski subjekt. To znači da se njene politike primjenjuju i na nju samu.

## 2.1. Keynesova metoda

Za razliku od klasične ekonomije koja se oslanja na tvrdnju da *će svaka ponuda naći svoju potražnju*, odnosno da *ponuda stvara potražnju*<sup>23</sup>, za Keynesa sve kreće od potražnje. Trošenje daje poticaj investiranju, a ne obrnuto. Investiranje onda opet širi proizvodne kapacitete i zapošljava, osiguravši plaće koje se ponovno utroše u privredni ciklus. Spirala koja tako nastaje čini gospodarski rast. Prebrzi poticaj rastu može voditi do rasta cijena, odnosno inflacije (*inflacija potražnje*), a država onda kroz povećanje kamatne stope i kontrakciju budžetske potrošnje može prikočiti privredni ciklus (umjesto da ga potiče). Tako će opet djelovati

---

<sup>23</sup> Sayov tržišni zakon (Say, Jean-Baptiste. *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021. Pristupljeno 24. 2. 2023.) <<http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=54780>>. Sayev zakon (Jean-Baptiste Say, francuski ekonomist s početka 19. stoljeća)

protuciklički te pokušati ekonomiju usmjeriti prema stanju koje bi klasična ekonomija nazvala ravnotežnim. (Za kejnezijansku ekonomiju, točka ravnoteže je samo jedna od mogućih situacija). Skidelsky navodi kako je „klasična ekonomija bila je nezakoniti potomak njutnovske fizike.“<sup>24</sup>

„Ona je prikazala gospodarstvo kao svijet neovisnih atomskih čestica (ljudskih bića), čije ga akcije i reakcije drže u stanju ravnoteže ili ekvilibrija. Adam Smith vjerovao je da je ekonomska sila, slično sili gravitacije, racionalni vlastiti interes koji djeluje u okružju slobodne konkurencije. Pod utjecajem vlastitog interesa i slobodnih tržišta, gospodarstva prirodno gravitiraju prema položaju optimalne ravnoteže, dok konkurentski sudionici djeluju tako da neutraliziraju pogreške jednih i drugih. „Gospodarstva“ su zamišljena kao da imaju gravitacijsku privlačnost bilo u stanju mirovanja (stacionarno stanje klasične ekonomije) ili u stabilnom stanju rasta, dok su resursi u jednom i drugom potpuno iskorišteni u skladu s logikom oskudnosti.“<sup>25</sup>

Skidelsky dalje pojašnjava da „ekonomisti nisu poricali da bi mogli postojati 'poremećaji' slični njutnovskim 'neuravnoteženim silama', nego su odgovarali na ovu primjedbu dokazujući da se ravnoteža pri punoj zaposlenosti mora zamišljati kao 'normalno' stanje kojem se gospodarstvo teži vratiti nakon 'šoka', dosta slično klatnu koje se, nakon što je izbačeno iz mirovanja, vraća na svoju točku mirovanja.“<sup>26</sup> No, Keynes je, ističe Skidelsky, „na vrijeme odbacio cijelu Newtonovu shemu s pojmom mehaničke ravnoteže koju ne prekidaju 'poremećaji' ili 'šokovi'.“<sup>27</sup> Za Keynesa, kaže Skidelsky, „ekonomija je moralna znanost, ona se bavi unutarnjim uvidom i vrijednostima... Ona se bavi motivima, očekivanjima, psihološkim neizvjesnostima. Čovjek mora stalno paziti da ne tretira materijal kao stalan i homogen. To je kao da pad jabuke na zemlju ovisi o motivima jabuke, o tome vrijedi li pasti na zemlju i želi li zemlja da jabuka padne, i o pogrešnim računima jabuke koliko je daleko od središta zemlje.“<sup>28</sup>

Ovaj Keynesov uvid koji je iznio u korespondenciji s Royem Harrodom 1938. godine, dakle nakon što je izdao svoje ključno djelo *Opća teorija zaposlenosti, kamate i novca*, ukazuje na Keynesovu trajnu preokupaciju problemom metode. U primjeru s jabukom ogleda se njegov zreli stav o prirodi ekonomskih zakona: oni su daleko od onoga što predstavljaju prirodni zakoni. Dok „običnu“ jabuku nedvojbeno prema tlu vuče samo prirodna sila gravitacije (prirodni zakon), na „Keynesovu jabuku“ utječu brojni motivi i faktori povezani s društvenim kretanjima, ali i pojedinačnim procjenama i očekivanjima, te njihovo međudjelovanje. Slikovito

---

<sup>24</sup> Skidelsky, *Keynes: Povratak velikana*, str. 102., 103.

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Op. cit., str. 103.

<sup>27</sup> Op. cit., str. 105.

<sup>28</sup> Ibid., prema John Maynard Keynes, *Collected Writings*, XIV, str. 300. (Skidelsky citira Keynesa koji je ove rečenice izrekao u pismu Royu Harrodu 1938.).

je ovdje prikazano i koliko se nezahvalno u ekonomiji baviti predviđanjima, a pogotovo donositi zaključke o budućim događajima samo na temelju dosadašnjih.

*Rasprava o vjerojatnosti* ubraja se u Keynesove rane radove u kojima je njegova ekonomska misao još ipak bila većinom pod utjecajem klasičarskih teza. Prijelaz prema vlastitoj ekonomskoj doktrini događa se kasnih 20-ih i početkom 30-ih te rezultira „Općom teorijom“. Na tom putu Keynes je i dalje promišljao o metodi. Dio interpretacija usvojio je stajalište da je keynezijanska metoda većinom konstanta, odnosno da se mijenjala malo ili nikako, a dio uočava promjenu u Keynesovom mišljenju i na tom polju, odnosno povezuje obrat u Keynesovoj metodi s obratom u poimanju ekonomije.<sup>29</sup>

Davis navodi da je upravo „Keynesova metoda među najmanje shvaćenim aspektima njegova rada, i stoga što je on za razliku od većine ekonomista motiviran filozofskim pitanjima, ali i stoga što je Keynesovo vlastito filozofsko nasljeđe čiji su korijeni u ranim refleksijama na djelo *Principia Ethica* G. E. Moorea (Skidelsky, 1938) poprilično drukčije od onog ostalih ekonomista Cambridgea“.<sup>30</sup> Davis kaže da „iako je ponovio stajalište Cambridgea da je ekonomija moralna, a ne prirodna znanost (CW, XIV, p. 297), Keynesovo razumijevanje pojma metode i metode ekonomije ima porijeklo u njegovom vlastitom osebujnom filozofskom razvoju...“<sup>31</sup> Navodi i kako spomenuta Keynesova teza o ekonomiji kao moralnoj znanosti „ovisi mahom o poimanju ekonomije kao umjetnosti“.

„Vjerujući u ekonomiju kao umjetnost odustajemo od uobičajenog prirodno-znanstvenog pogleda na znanstvenu metodu kojom se pretpostavlja da su pojedinačni slučajevi asimilirani pod općim principima (zakonitostima) na relativno neproblematičan način. Umjesto toga, naglasak je na kapacitetu ekonomista da vrši individualnu prosudbu uzimajući u obzir novinu koju donosi pojedinačni slučaj i značaj podataka općenito. Keynes to sugerira u svojoj izjavi iz 1938. da je ekonomija 'grana logike, način razmišljanja (CW, XIV, p. 297)... Dakle, za Keynesa ekonomski model posjeduje važan element neodređenosti koja zahtijeva sposobnost individualne prosudbe.“<sup>32</sup>

Carabelli opet podvlači Keynesove zaključke u raspravi s Royem Harrodom kada je rekao da je „ekonomska teorija kao umjetnost konstruiranja hipoteza ili, što je ista stvar, modela.“<sup>33</sup>

---

<sup>29</sup> Fitzgibbons tvrdi da Keynes nakon Ramseyeve kritike *Rasprave* napušta pojam vjerojatnosti i u Općoj teoriji uvodi konvencije i „ekonomiju iracionalnosti“ (Athol Fitzgibbons, „Against Keynes' Recantation“, *Cahiers d'économie politique*, br. 30-31, 1998. str. 147-166, doi : <https://doi.org/10.3406/cep.1998.1217>, str. 147).

<sup>30</sup> John B. Davis, „Keynes's View of Economics as a Moral Science“, u: *Keynes and Philosophy: Essays on the Origins of Keynes's Thought*, Bradley W. Bateman i John B. Davis. Aldershot, England (ur.), Edward Elgar Publishing, 1991: 89-103, str. 89. Dostupno na: <https://core.ac.uk/download/pdf/213080921.pdf> (pristupljeno 11.1. 2022.)

<sup>31</sup> Ibid.

<sup>32</sup> Op. Cit., str. 91.

<sup>33</sup> Carabelli, *On Keynes Method*, str. 235.

„Dok je prema pozitivističkom shvaćanju ekonomska teorija bila opis ili objašnjenje stvari ili činjenica, za Keynesa teorija ne miješa samo opise i norme, već je u svojoj biti operativna; ona je doista samo umjetnost, sustav pravila za postizanje zadanog cilja.“<sup>34</sup>

Davis navodi kako Keynes ipak nije bio u potpunosti uvjeren u to da opći principi ne postoje. Primjerice kaže da je „u Raspravi o vjerojatnosti naveo da se odnosi vjerojatnosti bave *logičkim odnosima između dva skupa propozicija* (CW, VII, str. 9) i da *logika istražuje opće principe valjanog mišljenja* (CW, VII, str. 3).“<sup>35</sup>

„Ono što je Keynes mahom naslijedio od Moorea bio je pogled da netko može intuirati, zahvatiti, u činu individualne prosudbe, opće apriorne odnose. Ovo je bila središnja doktrina Principiae Ethicae, gdje je Moore iznio stav da je dobro *sui generis* i da se može shvatiti samo po sebi. To je također bila osnovna pozicija Keynesove Rasprave, gdje je ustvrdio da nije moguće definirati vjerojatnost i da naše znanje o odnosima vjerojatnosti zavisi o našem izravnom poznavanju logičkih odnosa između propozicija.“<sup>36</sup>

Carabelli međutim ističe da se „srž Keynesove pozicije prema vjerojatnosti (u Raspravi o vjerojatnosti) sastojala u pogledu na praktičnu racionalnost u kojoj su kognitivni aspekti bili dominantni iako je racionalnost bila smatrana samo kao utjelovljena u stvarnom ljudskom iskustvu i djelovanju kroz medij vjerovanja.“<sup>37</sup> Carabelli nadalje pojašnjava da se „Keynesov kritički pristup sastojao od određene mješavine kritike i empirijskog i racionalističkog pristupa vjerojatnosti“. Ova mješavina je, navodi, „tipična za poziciju zdravog razuma i običnog jezika te čini Keynesov pogled teškim za opisati u jednostavnim terminima“<sup>38</sup>.

Carabelli nadalje objašnjava da je „ovakav pogled na Keynesovo shvaćanje vjerojatnosti u suprotnosti s uvriježenim mišljenjem da je Keynes u vrijeme pisanja *Rasprave o vjerojatnosti* vjerovao u racionalizam“<sup>39</sup>. Carabelli ovdje ukazuje da je Keynes i u svojoj ranijoj fazi imao specifičan pristup znanju i znanstvenoj metodi koji se kasnije samo nastavio: nije bilo bitnog prekida. U jednu ruku, navodi Carabelli, Keynes je bio „protiv naturalizma i nije prihvaćao redukciju ljudskog iskustva na prirodu kako to rade fizikalni modeli temeljeni na vječnim i nepromjenjivim zakonima koji imaju intenciju prezentirati harmoniju i ravnotežu svemira. Posebno je odbacivao determinizam...“<sup>40</sup> S druge strane, bio je, navodi, „protiv deduktivizma te nije prihvaćao svođenje znanosti na egzaktnu znanost i nekvalificirano uvođenje hipotetsko-

---

<sup>34</sup> Ibid.

<sup>35</sup> Davis, „Keynes's View of Economics as a Moral Science“, str. 92.

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> Carabelli, *On Keynes Method*, str. 233.

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> Ibid.

<sup>40</sup> Ibid.



deduktivnih modela; odbacivao je koncept demonstrativne izvjesnosti, savršenog znanja i univerzalne uzročnosti“<sup>41</sup>.

„Vjerojatnost je smatrana teorijom ograničenog znanja; kao 'umjetnost/umijeće rasuđivanja' (u originalu: *the art of reasoning*) u uvjetima neizvjesnosti. Pripadala je logici prije nego području empirijskih činjenica ili onih individualne subjektivne psihologije. Međutim, logika vjerojatnosti bila je smatrana više kao ne-demonstrativan nego demonstrativan argument; vjerojatni argument mogao bi biti smatran racionalnim čak i ako nije demonstrativno istinit. Nužna povezanost između racionalnosti i demonstrativne istine (i odgovarajuća između racionalnosti i izvjesnosti savršenog znanja) koja je obilježila racionalističku misao bila je razdvojena, rascijepljena.“<sup>42</sup>

Kako ističe Carabelli, „to je značilo nastavak upotrebe koncepta vjerojatnosti iz razdoblja prije 18. stoljeća kada je on bio zamišljen kao 'mišljenje' (to je nesavršeno i pogrešivo ljudsko znanje, kao suprotnost savršenom znanju) i ograničen na područje retorike. Međutim, daleko od toga da se vjerojatno mišljenje smatralo suprotstavljenim znanosti; vjerojatno mišljenje se promatralo kao vladajuća/dominantna znanost.“<sup>43</sup>

„Ishod takve pozicije koja se fokusira na racionalni prije nego na empirijski sadržaj vjerojatnosti, ali koja racionalnost vidio kao praktičnu i kontingentnu, potpuno odvojenu od istine, te relativno u odnosu na aktualne limitirane kognitivne uvjete, bio je da je vjerojatnost bila temeljena na uobičajenoj praksi i otuda pristupačna putem alata običnog jezika i svakodnevnog kvalitativnog i analognog mišljenja prije nego putem formalnog i umjetnog jezika te kroz čiste kvantitativne matematičke alate.“<sup>44</sup>

Za Keynesa, vjerojatnost je povezana s donošenjem odluka, a da se ne zna hoće li one biti opravdane u budućnosti. Konačnost ljudske spoznaje ne može biti prepreka djelovanju i vjerojatnosna logika se pokazuje kao spoj između ograničenog znanja i djelovanja: „Želimo reći 'x je vjerojatno ispravno', Keynes je inzistirao, čak i ako nema znanja spoznati totalne konzekvence našeg djelovanja sto godina kasnije“.<sup>45</sup>

### 2.1.1. Vjerojatno znanje

Vjerojatno znanje, za koje Carabelli ističe da vuče korijene iz razdoblja prije 18. stoljeća, navodi na tip znanja u okviru Lockeove tipologije. John Locke (1632.-1704.) znanje dijeli na intuitivno, ono koje nam je izravno dostupno, demonstrativno, ono koje nam je dostupno

---

<sup>41</sup> Ibid.

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> Op. cit., str. 234.

<sup>44</sup> Ibid.

<sup>45</sup> Gillies Dostaler, *Keynes and his Battles*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2007, str. 57.

posredstvom drugih, dodatnih ideja te osjetilno, tzv. nedemonstrativno znanje što je pojam koji Carabelli također spominje, a koje uključuje neizvjesnost, temelji se na vjerojatnosti, najmanje je sigurno u odnosu na prva dva spomenuta tipa znanja i podrazumijeva znanje kao mišljenje. Međutim, kako i sama Carabelli ranije navodi, daleko od toga da se to nije smatralo znanjem; i dalje je to, kaže, bila znanstvena metoda rasuđivanja u uvjetima oskudnih informacija.

Uvođenjem Lockeja u tumačenje Keynesa otvaraju se vrata dodatnoj analizi Keynesove metode koja se može temeljiti na sličnostima i razlikama Keynesovog učenja s pojedinim predstavnicima tradicije britanskog empirizma iz koje Keynes očito izranja, ali ipak ne u potpunosti, kombinirajući empirijske činjenice s uvidima racionalizma, te ih istovremeno i kritizirajući (i Carabelli, kako je istaknuto, navodi da je Keynesova metoda kritika oba pravca).

#### 2.1.1.1. Tradicija britanskog empirizma

Razmatrajući klasičnu i kejnezijansku ekonomiju na razmeđi ova dva velika filozofska znanstvena pravca, empirizma i racionalizma, intuitivno je prvo zaključiti da je racionalistička pozicija bliža klasičnoj ekonomiji. Klasična ekonomija poziva se na koncept nevidljive ruke kao nekog preciznog mehanizma koji ujednačuje protutežu ponude i potražnje. Njezina je filozofija racionalističkog tipa u smislu vjere u apriorno znanje, deduktivnu metodu, matematizaciju znanja, u prirodnim, ali i u društvenim naukama. No, racionalizam zagovara i sigurno znanje koje se može dokučiti umom, mjerenjem, *pravom* računicom. Svijet postoji neovisno o nama (ontološki realizam) te ga možemo spoznati (epistemološki realizam). Sve u svijetu povezano je uzročno-posljedičnim vezama pa njime vlada stanovit determinizam koji je moguće razotkriti umom i znanstvenom analizom, no ne i pukim promatranjem: promatranje je nužno podvrći daljnjoj analizi uma, a to mogu znanstveni umovi, ne uvijek i običan puk. Ipak, klasična ekonomija preuzima tezu da su ljudi racionalni (*homo oeconomicus*), biraju umom te većinom posjeduju potrebne informacije o predmetu odlučivanja. S druge strane, zanimljivo je da je temelje klasične ekonomije udario Adam Smith koji je pak bio pod snažnim utjecajem Humeovog empirizma i moralnih osjećaja. S druge strane, Isaac Newton, čiji su fizikalni zakoni „ugrađivani“ u interpretacije klasične škole (interpretacija Skidelskog), u općim se podjelama ubraja u školu skloniju filozofskom empirizmu. Tako Božičević primjerice ističe da je „neosporna važnost za nastanak britanskog empirizma imalo utemeljenje Londonskog kraljevskog društva za napredak prirodne spoznaje (1663). koje je okupljalo

znanstvenike i filozofe“, a član tog društva bio je i Isaac Newton.<sup>46</sup> I Hume je, uostalom, uobrazilju i naviku povezao sa zakonom inercije u fizici. Božičević naime navodi da je „Hume način funkcioniranja naše uobrazilje objašnjavao pozivajući se na inerciju kao zakon mehanike.“<sup>47</sup> Keynesova je ekonomija pak reakcija na klasičarsku; na njenu ravnotežu i sklonost matematizaciji koju je on u ekonomiji upravo nijekao. Keynes nije vjerovao ni u savršene i precizne ekonomske modele ni u, u tržište ugrađeni mehanizam koji poravnava nejednakosti i neravnoteže. S druge strane, racionalnost i logika bili su za Keynesa očito ispred empirije u smislu zaključivanja temeljem izvanjskih događaja. Kauzalitet je za njega krajnje problematičan, ne toliko zato što bi mislio da ga nema (što se ovdje ni ne tvrdi), nego zato što nikad nemamo dovoljno informacija pa smo, da bismo si pomogli, skloni slijeđenju konvencija, pričanju priča, slaganju životnih slagalica, te vidjeti ponekad i ono čega nema. S obzirom da u oba ekonomska pravca ima elemenata oba ova velika filozofska pravca, ne može ih se generalizirati niti jednostavno podijeliti. Međutim, s obzirom da ipak ima više argumenata koji pretežu u korist snažnijeg empirijskog utjecaja na Keynesa, odnosno snažnijeg racionalističkog utjecaja na klasičnu ekonomiju, ipak će se zauzeti u ovom radu takav stav, ali s određenom ogradom i dozom skepse.

Kada se pogleda opći znanstveni obrat koji se u razdoblju od 16. do 18. stoljeća dešavao na polju prirodnih znanosti, a koncem 18. stoljeća izašla je i prva znanstvena knjiga na području ekonomije, *Bogatstvo naroda* Adama Smitha, može se pretpostaviti da se ekonomska znanost radala u okrilju znanstvenog preporoda tog doba te da je bila njime motivirana i inspirirana. U tom smislu, klasična je ekonomija općenito težila biti „znanstvenija“ u smislu mjerenja i računanja, promatranja i eksperimenta. To su sve nove metode nastale kao reakcija na teističku sliku svijeta, iako su elementi teizma bili prisutni i kod racionalizma i kod empirizma. I društvena sfera pokušala je biti bliža modernim tendencijama „matematizacije“ i primjeni (fizikalnih) zakonitosti i pri tumačenju društvenih kretanja. Keynes, s druge strane, u svoje doba živi pod određenim utjecajima tih pravaca, no istovremeno ih i kritizira. On zapravo vraća ekonomiju u okrilje društvenih znanosti, odnosno pokušava pokazati kako je se ne može analizirati ni u matematičkom ni u prirodnom ključu, već treba razviti nove metode, primjerenije tipu problema koji se proučava, oslanjajući se na logiku i modernu filozofiju, što je tada bila filozofija običnog jezika. No, s obzirom da je empirizam otškrinuo vrata nesigurnom znanju, odnosno vjerojatnom znanju (kao posve legitimnom putu do znanstvene spoznaje, kao

---

<sup>46</sup> Vanda Božičević, *Filozofija empirizma*, Zagreb: Školska knjiga, 1996., str. 9. Božičević ističe i da je „inspiracija Kraljevskog društva bila upravo naglasak na promatranju i eksperimentu (...)“ (str. 10.)

<sup>47</sup> Op. cit., str. 12.

što podvlači i Carabelli), ta „veza“ koju će Keynes preuzeti, te je u okviru običnog jezika primijeniti na polju ekonomije, argument je za ipak snažniji utjecaj empirizma na njegov rad, nego racionalizma, bez obzira na sva navedena neslaganja (te ona koja će se tek navesti).

O pojmu vjerojatnosti u okviru empirizma i racionalizma govori i Božičević.

„Proširujući granicu znanja onkraj tvrdnji čiju je istinitost moguće demonstrirati, empiristi posvećuju pozornost sudovima čija je istinitost samo vjerojatna. Dok su racionalisti takve sudove tretirali kao prividno znanje, kao skup beznačajnih mnijenja, empiristi naglašavaju neophodnost takvih vjerovanja u svakodnevnoj životnoj praksi.“<sup>48</sup>

Keynes nije vjerovao u izvjesno znanje: čovjek ne posjeduje sve informacije, djeluje u epistemčki ograničenim uvjetima, pa i uvjetima neizvjesnosti. No, bez obzira na tako nepovoljnu poziciju u terminima preciznog znanja, ipak donosi odluke (na što ga tjera volja za životom) te je unutar tog svog, makar i skućenog raspona informacija, najčešće racionalan. S obzirom da za Keynesa ono što spoznajemo teško može dati precizan odgovor, njegovo je znanje vjerojatno. Keynes ne vjeruje u induktivnu metodu, iako kreće od pojedinačnog slučaja. Ne vjeruje ni u protežnost zakona: ono što je bilo, ne mora biti i u budućnosti. No, spominje konvencije. Konvencije se uspostavljaju na temelju već viđenog, no ono što smo vidjeli nekad, nema razloga da ne vjerujemo da će tako biti i u budućnosti ako ne vidimo baš niti jedan razlog za promjenu. Ako nema argumenta protiv konvencije, racionalno se osloniti na njenu protežnost. (Ovaj aspekt odlučivanja o budućnosti Keynes posebno pojašnjava u 12. poglavlju „Opće teorije“: Stanje dugoročnih očekivanja). Racionalno je odlučiti temeljem konvencije i ako ništa drugo ne postoji kao temelj za odluku. No, to je samo moguća, spoznajno suboptimalna situacija, za koju nema garancije da će se zaista tako i odvijati. Keynesove su istine privremene: promatramo vlastita i tuđa iskustva, skupljamo informacije i u trenutku odlučujemo. Vodi nas logika svakodnevnog života: zdrav razum, moglo bi se reći. Zdrav razum je ovdje shvaćen kao svojevrsna neprecizna varijanta logike koja preskače nebitno, odlučuje brzo<sup>49</sup>, pa čak i „naprečac“, ne zamarajući se više mogućnošću pogreške. Međutim, već iduća situacija, već iduća skretnica, može promijeniti pravilo, skrenuti konvenciju ili pak našu spoznaju usmjeriti tako da je sami skrenemo s uvriježenog puta. Sve ovo Keynesa definira kao znanstvenika koji izranja iz tradicije britanskog empirizma, međutim, ne u potpunosti. Kod Keynesa se, slično kao i kod Huma, indukcija može pretvoriti u uobrazilju: mi samo mislimo da zato što nešto ide prije nečeg uzrokuje ovu drugu pojavu (stoji u vezi s njom). U tom je

---

<sup>48</sup> Op. cit., str. 15.

<sup>49</sup> Usporedi s definicijom *intuicije* i *provizornog pravila (heuristike)* kod Gerda Gigerenzera. Za Gigerenzera „provizorno pravilo posve je različito od knjigovodstva razloga 'za' i 'protiv'; ono pokušava pogoditi najvažniju informaciju, i zanemaruje sve ostalo“. (Gerd Gigerenzer, *Snaga intuicije*, Algoritam, Zagreb, 2009., str. 26.)

smislu Keynes skeptik po pitanju sigurnog znanja: njegovo je znanje, spoznaja, *nedemostrativne* prirode. To je dio koji inklinira Locke i njegovoj klasifikaciji znanja na intuitivno, demonstrativno i osjetilno. Ovo zadnje je najmanje sigurno i izvjesno, odnosno računa s neizvjesnošću, a operira s vjerojatnostima. Vjerojatno znanje, kao empiristička tradicija, jedna je od Keynesovih glavnih odrednica.

No, kada je potrebno nasloniti se na konvenciju, a kada ju je bolje izbjeći?

Carabelli navodi da je Keynes tvrdio da „nema znanstvene procedure koja bi se unaprijed naučila i primjenjivala posvuda.“<sup>50</sup> „Umjesto toga“, kaže, „smatrao je da ekonomisti moraju oblikovati svoje vlastite metode prema specifičnim karakteristikama ekonomskog problema i materije koje se tiču.“<sup>51</sup> Kako je već istaknuto, davao je primat teoriji nad iskustvom, kritizirao primjenu znanstvenih metoda na političku ekonomiju, ali i odbacivao empirijske i historicističke metode. Keynes je, podsjeća Carabelli, „ekonomiju promatra kao moralnu znanost i granu logike“.<sup>52</sup>

„Moralna znanost je utoliko što radi s etičkim vrijednostima i introspekcijom. U isto vrijeme je grana logike, način razmišljanja. Fundamentalno je to metoda koja pomaže ekonomistima da povlače zaključke koji su logički ispravni da bi izbjegli padanje u logičke pogreške u zaključivanju.“<sup>53</sup>

Carabelli dalje navodi da je „u pogledu ekonomske metode Keynes smatrao da se društveni fenomeni mogu spoznati, ne preko promatranja i iskustva, nego konstruirajući apstraktne teoretske modele iz elemenata koji se nalaze u našoj vlastitoj misli.“<sup>54</sup>

Pozivanjem na *apstraktne teorijske modele i elemente koji se nalaze u našoj misli* jasno je da se kejnezijanska metoda ne može strogo odvojiti niti od tradicije racionalizma. Određeni opseg znanja koje ipak imamo omogućava da u umu složimo model koji će pomoći u donošenju odluka o budućnosti. To je apriorno znanje, ali ne sigurno, već vjerojatno.

„Keynesova koncepcija uma i misli reflektira se u njegovom pogledu na individualna ekonomska očekivanja i akcije u promjenjivom svijetu. Korijen njegove ekonomske teorije je odbacivanje pretpostavke potpunog znanja i potreba za teorijom djelomičnog znanja. Za Keynesa, pojedinci imaju kapacitet da formiraju izvorne i razumne odluke o budućnosti. Da bi formirali očekivanja i djelovanja, razumno slijede vlastite procjene, odluke, temeljene

---

<sup>50</sup> Anna Carabelli, „Keynes: economics as a branch of probable logic“, u: *The Philosophy of Keynes's Economics Probability, Uncertainty and Convention*, Jochen Runde i Sohei Mizuhara (ur.), Routledge, London, 2003., str. 208.-218., str. 211.

<sup>51</sup> Ibid.

<sup>52</sup> Ibid.

<sup>53</sup> Ibid.

<sup>54</sup> Ibid.

na njima dostupnim informacijama, radije nego da se vraćaju na mudrost tradicije i empirijskih navika (apstraktna pravila koja se manifestiraju u obrascima ponašanja formiranim kroz iskustvo, navike i prakse)<sup>55</sup>.

Ovdje Carabelli odvajaju odluke koje donosimo sami na temelju dostupnih informacija, koje naravno nisu potpune, i odluke koje donosimo tako što se priklanjamo „mudrosti tradicije i empirijskih navika“. Iz toga proizlazi da se u Keynesovom modelu koristi i apriorno znanje, koje se u model prenosi probabilistički, kroz stupanj vjerojatnosti (jer je ograničeno), te je posljedica racionalnog uma pojedinca, iako nije subjektivno, što sam Keynes podcrtava u Raspravi:

„Propozicija je sposobna u isto vrijeme za različite stupnjeve povezanosti, ovisno o znanju s kojim je povezana, znači, bez značaja da se naziva vjerojatnom dok ne specificiramo znanje s kojim je povezujemo. Do te mjere vjerojatnost se može nazvati subjektivnom. Ali, u smislu važnom za logiku vjerojatnost nije subjektivna. Ona ne ovisi o ljudskom hiru. Propozicija nije vjerojatna jer mi tako mislimo. Kada je dana činjenica koja determinira naše znanje, što je vjerojatno ili nevjerojatno u tim uvjetima utvrđeno je objektivno i neovisno je o našem mišljenju. Teorija vjerojatnosti je logična, i otuda, jer se bavi stupnjem uvjerenja kojeg je racionalno zastupati u danim uvjetima, a ne uvjerenjima pojedinaca koji mogu ili ne moraju biti racionalni.“<sup>56</sup>

Uglavnom, kada god se može, treba takvo znanje koristiti. Ali, kada se baš nikako ne može, kada nema niti jednog parametra koji može pomoći, ima smisla osloniti se na konvenciju koja se ovdje povezuje s *tradicijom, iskustvom, navikom i praksom*. Ona je dakle nešto već poznato, veže se uz prošlost, iskustvo, ima nekakav empirijski moment, ali se javlja kao nužno zlo: samo kada nikakvog drugog parametra za proračun nema. Probabilističko znanje je za Keynesa *a priori*; konvencija ide *a posteriori*. Prvo je racionalno, mada nesigurno, neprecizno, a drugo je preslikavanje, korištenje nekog već postojećeg pravila, nekog već formiranog znanja koje međutim nije znanje u pravom smislu, već očekivanje formirano na konvenciji.

Carabelli dalje pojašnjava upravo to, da na tržištima sudionici imitiraju one za koje se čini da su bolje prošli, no imitiranje, kaže, za Keynesa „ne može biti opće pravilo individualnog ponašanja“. Konvencije se mogu promijeniti naglo, one su fragilne i stoga ne jamče stabilnost.

„Mislio je (Keynes, op.a.) da konvencije i konvencionalna očekivanja igraju značajnu ulogu u našem životu. Ali, za njega respekt prema tradiciji nije obvezujući; on ne znači odustajanje od reformi. Štoviše, konvencije nisu izvorni vodiči za djelovanje, nego samo umjetna i praktična sredstva putem kojih racionaliziramo naše ponašanje u slučajevima potpunog neznanja. U ekonomiji Keynes je pravio razliku između konvencionalnih i razumnih očekivanja. Pripisao je pozitivnu ulogu našem stvarnom ograničenom, a ipak pozitivnom znanju o neposrednoj budućnosti i ignorirao paralizirajući efekt neznanja o dalekoj budućnosti. Za njega postoji mogućnost da individue

---

<sup>55</sup> Ibid.

<sup>56</sup> John Maynard Keynes: „A Treatise of Probability“, February 9, 2014 [EBook #32625], dostupno na: The Project Gutenberg eBook #32625: A treatise on probability, str. 3.

formiraju razumne odluke koje vode njihove akcije u uvjetima limitiranog znanja. Razumna očekivanja nisu utemeljena na apstraktivnim pravilima ponašanja ili matematičkim kalkulacijama, već na vjerojatnosti u smislu apriorne logičke vjerojatnosti.“<sup>57</sup>

Apriorna logička vjerojatnost može se (jer je apriorna) promatrati i kao nasljeđe tradicije racionalizma koju Keynes na neki način potvrđuje citiranjem Leibniza odmah na početku Rasprave. Njime je, takoreći otvara, budući da preuzima navod iz Leibnizovih *Novih rasprava o ljudskom razumu (Nouveaux essais sur l'entendement humain, 1704)*

„Rekao sam više puta da trebamo novu vrstu logike koja se bavi stupnjevima vjerojatnosti... (...)“.<sup>58</sup>

Leibnizove Nove rasprave su kritička razrada *Lockeovog An Essay Concerning Human Understanding* (1690). Leibnizova koncepcija stupnjeva vjerojatnosti uvodi se u odnosu na Lockeovu koncepciju stupnjeva znanja. Kao što je već istaknuto, Locke razlikuje tri stupnja znanja ovisno o stupnjevima izvjesnosti (*certainty*), intuitivno, demonstrativno i osjetilno znanje, krećući se od najpouzdanijeg do najmanje pouzdanog. Posljednje znanje je najmanje pouzdano budući da se odnosi na predmete i pojave koji se dosežu kroz osjetila. To će Locke dovesti do problema vjerojatnosti istine. Iako se u spoznaji oslanjamo na osjetila, iz toga ne slijedi da nije moguće razumno suditi o svijetu koji se opaža. Stoga Locke razvija pojam vjerojatnog rasuđivanja koje je donekle blisko demonstrativnom. Umjesto izvjesnosti koja je temelj intuitivnog znanja, u demonstrativnom i osjetilnom znanju doseže se vjerojatnost istine. Umjesto o istinosnoj vrijednosti suda, procjenjuje se njegova vjerojatnost. U vjerojatnom rasuđivanju zaključuje se u rasponu od gotovo izvjesnih preko više ili manje vjerojatnih do potpuno nevjerojatnih.

Prema Leibnizu u *Novim raspravama*, mnijenje (*opinion*) koje se temelji na sličnosti također ima status znanja, budući da se o danome uvijek može suditi prema stupnju sličnosti te tako razumno prosuđivati.<sup>59</sup> Međutim, Leibniz odbacuje pojam vjerojatnosti koji je Aristotel uveo u *Topici*,<sup>60</sup> gdje se vjerojatnost svodi na opće prihvaćeno (*endoxon*), odnosno priklanjanje

---

<sup>57</sup> Carabelli, „Economics as a branch“, str. 211.

<sup>58</sup> G. W. Leibniz, *New Essays on Human Understanding*. (Prev. i ur. Peter Remnant i Jonathan Bennett), Cambridge: Cambridge University Press, 1996, str. 467. V. i John Maynard Keynes, *A Treatise of Probability*, dostupno na: [The Project Gutenberg eBook #32625: A treatise on probability](http://www.gutenberg.org/files/32625/32625-h/32625-h.htm), str. 2.

<sup>59</sup> Leibniz, *New Essays*, str. 373-474.

<sup>60</sup> Citat koji Keynes navodi na početku *Rasprave* u Leibnizovim se *Novim raspravama* nastavlja: „(...) budući da je Aristotel u svojoj *Topici* nije mogao biti dalje od nje [logike stupnjeva vjerojatnosti, op. a.]; zadovoljio se da postavi određena poznata pravila u skladu s općim mjestima – pravila koja mogu biti korisna u nekim kontekstima gdje se rasprava mora razviti prema nekoj sličnosti – ne zamarajući se da nam donese odmjeravanja koja su potrebna za odvagivanje sličnosti i dolaženja do usklađenih sudova u odnosu na njih. Bilo tko tko bi se bavio tim pitanjem dobro bi napravio ako bi slijedio istraživanja igara na sreću. Općenito, želim da neki sposoban matematičar bude zainteresiran za detaljnu studiju svih vrsta igara (...) Bilo bi to od velike vrijednosti za

mnijenju drugih ljudi. Uvriježeno mišljenje proizlazi iz autoriteta istaknutog pojedinca ili većine. Za Leibniza vjerojatnost odnosno sličnost nadilaze autoritet uvriježenog načina razmišljanja te se, suprotno tome, izvode iz same prirode stvari. Na primjer, Kopernik je bio usamljen u svom mišljenju, ali je bio u pravu, budući da je njegovo mišljenje polazilo od samog predmeta a ne mnijenja većine. Stoga je za Leibniza „umijeće procjenjivanja sličnosti korisnije nego dobar sklad naših demonstrativnih znanosti (...)“.<sup>61</sup> No, Leibnizov se pojam vjerojatnosti, kako je to pokazao Hacking<sup>62</sup> koleba između epistemičkog i aleatornog, dok se prvi odnosi na fizikalne mogućnosti, drugi podrazumijeva izvjesnost u rasuđivanju, odnosno prvi se pojam vjerojatnosti odnosi na objektivnu stvarnost, a drugi na način mišljenja o njoj.<sup>63</sup>

#### 2.1.1.2. Prema filozofiji običnog jezika

Nakon razdoblja empirizma i racionalizma *vjerojatno znanje* gubi status znanja, no Keynes ga kasnije vraća (Carabelli) u metodološku orbitu, i to posredstvom običnog jezika. Obični jezik kao alat za ekonomsku analizu, a zdrav razum kao metoda, približava Keynesa njegovim suvremenicima iz analitičkog kruga G. E. Mooreu i Ludwigu Wittgensteinu. Moore se primarno oslanja na intuitivni karakter znanja koje je prisutno i kod Keynesa (što spominje Davis), dok se Wittgenstein u svojoj kasnijoj fazi primarno poistovjećuje s jezičnim igrama i slijeđenjem pravila. No, dok je Mooreov tip spoznaje izravan i neposredan, a znanje sigurno (u „Obrani zdravog razuma“ on tvrdi da *zna* da je to njegova ruka, što Wittgenstein kasnije kritizira), Keynes se, prema navedenim interpretacijama, priklanja vjerojatnom znanju, nesigurnom znanju i nedemonstrativnoj spoznaji.

Filozofija zdravog razuma korijene ima i u filozofiji Thomasa Reida, također pripadnika britanskog empirizma koji međutim po nekim stavovima značajno odstupa od svojih prethodnika iz iste škole, kao što se uostalom i učenja Hobbesa, Lockea, Humea, Berkleya i

---

unaprjeđivanja umijeća iznalaženja, budući da se čini da ljudski um bolje napreduje u igrama nego u najozbiljnijim nastojanjima“ (Leibniz, *New Essays*, str. 467).

<sup>61</sup> Leibniz, *New Essays*, str. 374.

<sup>62</sup> Ian Hacking, *The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction and Statistical Inference*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, str. 128.

<sup>63</sup> Za najnoviju raspravu o odnosu između ta dva pojma vjerojatnosti, v. Binyamin Eisner, „Leibniz's Dual Concept of Probability“. *Journal of Modern Philosophy*, 4(1): 17, 2022, str. 1–20. DOI: <https://doi.org/10.32881/jomp.220> Ramsey je oštro kritizirao Keynesa jer po njegovom mišljenju nije razlikovao ove dvije vrste vjerojatnosti. Prema Ramseyu, to se može izbjeći pojmom konzistentnosti, koji je sastavni pojam logike. (Frank Ramsey, „Truth and Probability“, u: F. P. Ramsey, *Philosophical Papers*, D.H. Mellor (ur.), Cambridge: Cambridge University Press, 1990.)



Reida općenito dosta razlikuju.<sup>64</sup> Moguće je da je od Lockeja Keynes „posudio“ opis znanja, i to onog najmanje izvjesnog, osjetilnog, ne-demonstrativnog, vjerojatnog, privremenog; znanja koje uspostavlja privremenu ravnotežu. Od Humea je možda „posudio“ najviše: skepsu prema svakoj izvjesnosti, svjesnost da ne možemo ništa tvrditi sa sigurnošću, kao i ideju o tome da uobražavamo kauzalne veze i odnose te smo skloni pojavama pripisati pravilnost u nastajanju, odnosno, prema Humeu, *konstantnost i koherentnost* (Božičević). Isto tako, Keynesova ideja da našim akcijama vladaju *osjećaji, hirovi i slučajevi (animal spirits)*, kao da je izvorno Humeova, gdje nas *osjećaji vode, a razum je samo rob koji izvršava njihove naredbe*. Keynes je međutim vjerovao u racionalnost u smislu da je svatko dovoljno racionalan da donosi brze odluke temeljem vlastite prosudbe i zdravog razuma. Stoga je Keynes više zdravorazumski ekonomist nego ekonomist-skeptik te je ipak više epistemološki realist no epistemološki antirealist (iako je, kako navodi Carabelli, sam sebe pozicionirao kao antirealista). Ovdje se Keynesova filozofija opet primiče filozofiji zdravog razuma Thomasa Reida koji posebice ističe *aktivnu moć čovjeka*: da bi djelovao u svijetu čovjek mora prvo zauzeti stav da je u stanju spoznati ga na ispravan način. (Moglo bi se ispitati je li moguće djelovati po onome u što se ne vjeruje; djelovati a ne vjerovati; duh odvojen od akcije?) Treba spomenuti i utemeljitelja empirizma, Francisa Bacona, i njegov „Novi organon“ u kojem se spominju idoli trga koji itekako podsjećaju na Keynesove konvencije. No, Keynes svoju metodu gradi na kombinaciji elemenata ovih velikih pravaca u filozofiji pri čemu empirizam dominira i kroz njegovo nasljeđe u analitičkom krugu. Otuda Keynes crpi onaj dio empirijskog nasljeđa koji odbija razlaganje jezične cjeline na manje logičke atome, odvaja se od logičkog atomizma Berntranda Russella, usvaja etički okvir G. E. Moorea i obični jezik Ludwiga Wittgensteina. Odvaja se, dakle, od intuitivnog znanja i priklanja jezičnim i životnim konvencijama. Ne može se sve zahvatiti ni umom ni osjetilima te spoznajni proces uvijek mora ostaviti otvoren put za nadgradnju predmeta novom informacijom koja može skrenuti cijelu dotadašnju spoznajnu formaciju. Ne traži se nešto što je unaprijed zadano, kao što se ne može ni temeljem ranijih pojedinačnih situacija uspostaviti ekonomski zakon. Može se tek *igrati igru* od situacije do situacije, oslanjajući se, *malo* na postojeće znanje, *malo* na informacije iz okoline, i onda na vlastitu zdravorazumsku prosudbu. No, ona je uvijek privremena, tek takva da možemo ići dalje, donijeti odluku, prijeći tu stepenicu, stiješljeni vlastitom vremenskom ograničenošću,

---

<sup>64</sup> Da „unatoč nesuglasju racionalističkog i empirističkog metodološkog modela, stavovi pojedinih filozofa ne podliježu tako oštrom razgraničenju“, podvlači Božičević, *Filozofija empirizma*, str. 9.

uvijek s vratima malo odškrinutima kako bi se kroz njih ipak mogao provući neki novi crv sumje.

Humeovo se rješenje pozicionira kao univerzalna poveznica, kao prenosnica u dihotomiji između, s jedne strane, osjećaja neizvjesnosti, nesigurnosti i sumnje koja prijete da onemoguću svaku akciju i oduzme bilo kakvu moć prosudbe kroz potonuće ljudskog duha u skeptični problem, i s druge, one aktivne životne sile koja čovjeka tjera da djeluje unatoč svemu iako se akcija temelji na ograničenoj spoznaji. Taj neugodan osjećaj koji nosimo *duboko u sebi*, da ništa ili malo toga znamo, da ništa ili malo toga ima ikakvog smisla, svaki dan iznova moramo pobjeđivati: borimo se, takoreći, protiv vlastite skepse. Kroz životne i jezične situacije tražimo rješenja. *Osjećaj u sebi* razbija se tako na formi života koja lijepo relativizira bitak omekšavajući ga u socijalnom kontekstu. Izbija, zapravo, na površinu, „na hrapavo tlo“, *da bismo se mogli kretati...*<sup>65</sup>

Prema utjecajnoj interpretaciji Saula Kripkea<sup>66</sup>, Wittgenstein skeptički problem razrješava kroz socijalnu ontologiju, razvijajući oblik lingvističkog komunitarizma. Ne postoji činjenica što netko misli s 'plus' ili koja bi bila odlučujuća da 'plus' ne upućuje na /quus/ odnosno da se s 'quus' ne može uputiti na /+/. Osim na lingvističke operacije, činjenica nije primjenjiva ni na aritmetičke, budući da ništa objektivno ne može biti presudno da je u iskazu '57+68' istinito /125/. Umjesto toga, zajednica posreduje u upotrebi jezičnih izraza i njihovom povezivanju sa stvarnosti. Zajednica potvrđuje koja je upotreba i jezičnih i matematičkih izraza ispravna i točna, umjesto da se njihova ispravnost i istinosna vrijednost utvrđuju na temelju neovisnih činjenica:

„Wittgenstein pitanje 'Što treba biti slučaj da ova rečenica bude istinita?' mijenja s dvije druge: prva, 'Pod kojim uvjetima može ovaj oblik riječi biti potvrđen (ili odbačen)'; druga, odgovarajući na prvo pitanje, 'Koja je uloga, ili korist, u našim životima naše prakse potvrđivanja (ili odbacivanja) oblika riječi pod tim uvjetima?' (...) Ako sada pretpostavimo da su činjenice, ili istiniti uvjeti, biti smislenih tvrdnji, iz skeptičkog zaključka slijedit će da su tvrdnje po kojima itko ikad misli išta besmislene. S druge strane, ako na te tvrdnje primijenimo test predložen u Filozofskim istraživanjima, taj zaključak ne slijedi. Sve što je potrebno da se ovjere tvrdnje da netko misli nešto je da postoje grubo odredive (specifiable) okolnosti pod kojima su tvrdnje ovjerivo izneseive (legitimately assertable) i da igra njihovog tvrđenja u takvim uvjetima ima ulogu u našim životima. Nije potrebna pretpostavka da takvim tvrdnjama treba 'odgovarati činjenica.'<sup>66,67</sup>

---

<sup>65</sup> Prema Wittgenstein: „107. (...) Dospjeli smo na glatki led gdje nedostaje trenja, dakle gdje su uvjeti na određen način idealni, ali mi baš zbog toga i ne možemo hodati. Hoćemo hodati; tada trebamo *trenje*. Natrag na hrapavo tlo!“ (Wittgenstein, *Filozofijska*, str. 46.)

<sup>66</sup> Saul Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language An Elementary Exposition*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

<sup>67</sup> Kripke, *Wittgenstein on Rules*, str. 73, 77–78.

Međutim, nije posrijedi rješenje skepticizma, već skeptičko rješenje (sceptical solution). Kripke pojam preuzima od Humea koji ga uvodi i razrađuje u *An Enquiry Concerning Human Understanding*, poglavlju „Sceptical Solution of these Doubts“. Umjesto pobijanja skepticističkih argumenata protiv indukcije i uzročnosti, Hume uvodi pojmove običaja i navike koji pokazuju održivost uspostavljanja uzročnih veza i izvođenja induktivnih zaključaka. Prema njegovom skeptičkom rješenju, unatoč tome što skepticizam ukazuje da su svakodnevno djelovanje i vjerovanje upitni, njih ipak nije potrebno opravdavati. Kripke uspoređuje Humeovo i Wittgensteinovo skeptičko rješenje koje se odnosi na zamjenjivanje uvjeta istinitosti s uvjetima opravdanosti upotrebe iskaza:

„Ako je Wittgenstein u pravu, ne možemo početi rješavati [skeptički paradoks] ako ostajemo u stisku prirodne pretpostavke da smislene izjavne rečenice moraju težiti od odgovaraju činjenicama; ako je to naš okvir, možemo samo zaključiti da su rečenice koje pripisuju značenje i namjere same po sebi besmislene.“<sup>68</sup>

Prema Kripkeu, ključni paragrafi *Filozofijskih istraživanja* 138-242 usredotočuju se na skeptički problem i način njegovog rješavanja. Jezične igre dopuštaju u okviru određenih uvjeta iskaze u kojima netko nešto predmnijeva te da se nečija trenutna upotreba riječi podudara s prošlom. Ti uvjeti, okolnosti ne mogu se primijeniti na jednu izdvojenu osobu, već u zajednici. Međutim, prema Kusch<sup>69</sup> zajednica ne posreduje između pravila i njihove primjene. U uvođenju pojma zajednice, naprotiv, nastoji se istaknuti kako razumijevanje značenja ovisi o tome kako se ona pripisuju drugima. Zajednica ovdje upućuje na međusobno slaganje ne pretpostavljajući objedinjujući okvir koji to slaganje nadilazi i omogućuje. Ovdje su slaganje i sporazumijevanje neraskidivo isprepleteni.<sup>70</sup>

Sladeček se bavi Wrightovom kritikom (Crispin Wright) Kripkeovog tumačenja Wittgensteina, koju je iznio prvo u svom djelu *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics*, a potom u knjizi *Rails to Infinity*, te kaže da Wright smatra da „skeptički argument protiv platonizma ne vodi ka skeptičkom rješenju, kao što tvrdi Kripke“.<sup>71</sup>

Prema Sladečeku, „Kripke u potpunosti odbacuje faktualnost pravila, smatrajući da se ne može pronaći nikakva činjenica, ni u prošlom iskustvu, ni u aktualnim dispozicijama pojedinca, ni u

---

<sup>68</sup> Op. cit., str. 79.

<sup>69</sup> Martin Kusch, *A Sceptical Guide to Meaning and Rules Defending Kripke's Wittgenstein*. Chesham: Acumen, 2006.

<sup>70</sup> Suprotno nedavnom Fennellovom tumačenju o lingvističkom komunitarizmu. (V. John Fennell, *A Critical Introduction to the Philosophy of Language Central Themes from Locke to Wittgenstein*. New York: Routledge, 2019., str. 252-262).

<sup>71</sup> Michal Sladeček, *Pravila i kontekst upotrebe. Teme i tumačenja Vitgenštajnovne filozofije*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 2014, str. 121.

objektivnoj realnosti, koja bi određivala na koji bi način pravila trebalo primjenjivati“.<sup>72</sup> Sladeček navodi da Wright nastoji da „pronađe 'treći put' između platonizma i konsenzusnog pristupa, da sačuva objektivnost značenja, odbacujući ideju nezavisnosti od istraživanja (*investigation-independence*) prema kojoj pojmiti značenje podrazumijeva utvrđivanje takvog općeg obrasca upotrebe koji određuje primjenu pravila na do tada nesipitane, odnosno nama nepoznate slučajeve“.<sup>73</sup>

Carabelli primjećuje da teorija znanja iz Keynesove Rasprave o vjerojatnosti nije imala intenciju dostaviti objašnjenja, niti je, kako kaže, opisivala svijet.

„Vjerojatnost nije pripadala spekulativnom znanju, već je služila kao *vodič za život*.“<sup>74</sup>

Kaže i da ta teorija „budući da je usko vezana s akcijom, ima projektivni karakter...“<sup>75</sup> Carabelli tvrdi da je „posljedica primjene takvog pristupa u ekonomiji to da je ekonomija bila smatrana 'kao logika, kao način mišljenja, a ne kao pseudo-prirodna znanost'.“ Drugo, nastavlja, „njena je svrha bila viđena kao ona koja proučava motive agenata za djelovanje u uvjetima neizvjesnosti unutar okvira kognitivnih hipoteza, a ne empirijskih uzroka.“<sup>76</sup> Hipoteze za djelovanje bile su pak „povezane s konvencijama i praksom.“<sup>77</sup> Prema Keynesu, tumači Carabelli, „znanstvene hipoteze slične su onima u svakodnevnom iskustvu i umjetničkoj fikciji. U svima njima može se naći analiza i intuicija“.<sup>78</sup> Govoreći o Keynesovoj teoriji znanja, Carabelli ističe da je „ekonomist slagao sve bolje i bolje modele, slijedeći kriterije koji su bili bliži onima u umjetnosti, nego onima u neo-pozitivističkoj znanosti“<sup>79</sup>. Dodaje potom da nas „takva slika suočava s oštrim prekidom s neopozitivističkom podjelom između znanosti i neznanosti, sredstava i ciljeva, činjenica i vrijednosti“<sup>80</sup>. Prekid, zaključuje, „postaje potpun kada se sjetimo da je Keynes smatrao da je logika vjerojatnosti bliža metafizici nego matematici“<sup>81</sup>.

---

<sup>72</sup> Ibid.

<sup>73</sup> Ibid.

<sup>74</sup> Carabelli, *On Keynes Method*, str. 234.

<sup>75</sup> Ibid.

<sup>76</sup> Op. cit., str. 235.

<sup>77</sup> Ibid.

<sup>78</sup> Ibid.

<sup>79</sup> Ibid.

<sup>80</sup> Ibid.

<sup>81</sup> Ibid.

### 2.1.2. Analogije

Dok je dedukcija metoda koja zaključuje od općeg ka pojedinačnom, indukcijom se zaključuje od pojedinačnog, posebnog, na opće. Analogija je, takoreći, srodna indukciji, jer također kreće od posebnog, pojedinačnog, ali temeljem sličnosti zaključuje opet o posebnom. Analogijom se pokušavaju dovesti u vezu dva događaja, pojma, situacije, temeljem njihovih sličnosti. Ona pomaže zaključiti da oni događaji koji dijele jednu karakteristiku (slični su po njoj), dijele i neku drugu karakteristiku. Ta druga je u početku sa sigurnošću ustanovljena samo kod jednog od tih događaja, a težimo je „protegnuti“ i na drugi, baš zato što je i ona prva njihova zajednička karakteristika protegnuta na oba. Ta metoda nosi stoga visok stupanj rizika logičke pogreške jer ne mora značiti da ako stvari dijele jednu sličnost ili čak i više njih, dijele i neku drugu ili opet više njih: riskira se dakle zaključiti da su neki predmeti, događaji, njihovo buduće odvijanje, sličniji no uistinu jesu. Keynes se u „Raspravi o vjerojatnosti“ bavi indukcijom i analogijom, s tim da razvija posebnu teoriju o analogiji koju dijeli na pozitivnu i negativnu kako bi odijelio slučajeve u kojima analogije treba slijediti i one koje nas vode na krivi trag. I pozitivne i negativne analogije mogu biti potpune (savršene) i djelomične (nesavršene), pri čemu bi potpune podrazumijevale potpuno znanje o nekom predmetu i potpuno slaganje u predmetima, što je zapravo nemoguće. Većinom raspoložemo nepotpunim i stupnjevanim znanjem te temeljem takvog znanja tražimo sličnosti i razlike. Zaključivati dakle možemo u proporcijama, udjelima, s određenim stupnjem vjerojatnoće, što je srodno zaključivanju putem analogija. Ovdje je riječ o vjerojatnostima koje će biti tim veće što ima više sličnosti, odnosno tim manje što smo pronašli više razlika, pri čemu svakom novom instancom isključujemo razlike. Pozitivna analogija može se tretirati i kao nepotpuna indukcija koja dakle vrijedi do stupnja na kojem je, uvođenjem novih slučajeva i povećavanjem broja primjera, nadvlada negativna analogija. Ako je i kada je nadvlada, tada odbacujemo provizorno postavljeno pravilo: putokaz koji smo slijediti tada počinje navoditi na krivi trag i treba mijenjati smjer. Što li je to drugo nego upotreba pravila u jeziku, ili upotreba konvencije u ekonomiji, ili upotreba riječi u kontekstu kojeg smo analogijom povezali ili analogijom odbacili? Analogije, njihove sličnosti, koje se pojavljuju, pa nestaju, od kojih se svaka proteže na dio primjera, obuhvaća uvijek samo neke, ili tek jedan, čine nepravilno *tkanje*, nepravilnu „mrežu sličnosti“<sup>82</sup> te posve

---

<sup>82</sup> „66. (...) vidimo kompliciranu mrežu sličnosti koje se međusobno prelamaju i križaju...“ (Wittgenstein, *Filozofijska*, str. 32.)

asociraju na *obiteljske sličnosti* Wittgensteinovih jezičnih igara<sup>83</sup>. Keynes je *Raspravu* pisao još 1921., kada je vjerojatnost popularna tema u cijelom tom znanstveno-analičkom krugu. O tome polemizira s Frankom Ramseyem koji je znatno utjecao i na samog Wittgensteina. Keynesove analogije iz *Rasprave* dokaz su i protežnosti njegove metode kroz cijeli njegov život, kao što je i sam Wittgenstein jedan od ključnih paragrafa u *Filozofijskim istraživanjima* posudio sam od sebe, iz *Tractatusa*. No, Keynesova je analogija u *Općoj teoriji* dobila kontekst – povežujemo stvari, ne po njihovim svojstvima kao intrizičnima, nego se ona ispoljavaju ovisno o kontekstu. Predmeti nisu slični ili različiti *po sebi*, već su međusobno povezani; uokviruje ih materijalna baza složenih odnosa, *mreža* je živo tkanje.

Dow podsjeća na različita tumačenja veze između *Rasprave o vjerojatnosti* i *Opće teorije*, te navodi da „postoji konsenzus o načinu na koji možemo razumjeti sadržaj Keynesove ekonomije, kao i njegove metodologije, u svjetlu *Rasprave*“.<sup>84</sup>

„Eksplicitan tretman vjerojatnosti zamijenjen je eksplicitnim tretmanom konvencije“.<sup>85</sup>

Dakle, središnji pojam u *Raspravi* je vjerojatnost, a u *Općoj teoriji* - konvencija. Konvencije najčešće navode na krivi trag, no ponekad i pomažu. Umjesto da se oslone na vlastito znanje, koliko god ograničeno bilo, pojedinci i kada nije nužno pribjegavaju slijeđenju konvencija, oponašanju, imitiranju drugih, jer je tako lakše. Ovdje „nestaje“ racionalni homo oeconomicus i otvara se pitanje iracionalnog ponašanja: slijeđenja gomile.

Poglavlje u *Raspravi* koje se bavi indukcijom i analogijom Keynes otvara citiranjem Humea, njegovog poznatog primjera o sličnosti jaja:

„Jaja su poput jaja i mnogo njih smo kušali. Taj se sud dijelom temelji na analogiji, a dijelom na onome što ćemo nazvati čista indukcija. Zaključujemo po analogiji dok se oslanjamo na sličnost jaja, a prema čistoj indukciji kada polazimo od broja pokušaja.“<sup>86</sup>

O Humeovom primjeru Keynes kaže da će „biti korisno nazvati induktivan zaključak koji u svakom pogledu ovisi o metodama analogije i čiste indukcije“.<sup>87</sup>

„Ali ne mislim upotrebom termina induktivno sugerirati da su te metode nužno ograničene na predmete pojavnog iskustva i na ono što se ponekad zove empirijska pitanja ili da im u samom začetku oduzmemo mogućnost njihove

---

<sup>83</sup> „67. Ne mogu ove sličnosti bolje karakterizirati nego riječju „obiteljske sličnosti“; jer tako se prelamaju i križaju različite sličnosti koje postoje među članovima jedne obitelji...“, Wittgenstein, *Filozofijska*, str. 32.

<sup>84</sup> Sheila C. Dow, „Probability, Uncertainty and Convention: Economists' Knowledge and the Knowledge of Economic Actors“, u: *The Philosophy of Keynes's Economics Probability, Uncertainty and Convention*, Jochen Runde i Sohei Mizuhara (ur.), London: Routledge, 2003, str. 199 – 207., str. 201-202.

<sup>85</sup> Op. cit., str. 202.

<sup>86</sup> Keynes, *Treatise on Probability*, str. 250.

<sup>87</sup> Ibid.

upotrebe u apstraktnim i metafizičkim istraživanjima. Dok će se termin induktivno koristiti u ovom općem smislu, izraz čista indukcija zadržat će se za zaključivanje koje proizlazi iz ponavljanja slučaja.<sup>88</sup>

Keynes kaže da Humeov argument treba dopuniti jer je mogao probati jaja iz grada i sa sela, u siječnju i u lipnju, njihov ukus nije morao ovisiti o njihovom izgledu. Negativna analogija je variranje svojstava primjera koja se u generalizacijama mogu ispostaviti kao ne-esencijalna. Ako nadziremo istraživanje i okolnosti u kojima se provodi, poznate su sve negativne analogije. Tu nije potrebna primjena čiste indukcije. Ali ako se ne zna točno kako će se slučajevi i primjeri međusobno razlikovati, tada povećanje broja instanci podupire argument. Ako se ne zna pouzdano da primjeri nisu jednaki, svaki novi primjer može donijeti negativnu analogiju.

„Ali rijetko se jasno uočavalo (...) da valjanost svake indukcije, strogo tumačene, ovisi, ne o činjenici (matter of fact), već o postojanju odnosa vjerojatnosti. Induktivni zaključak ne tvrdi da određena činjenica jest, već da s obzirom na određenu evidenciju postoji vjerojatnost njoj u prilog. Valjanost neke indukcije nije stoga uzdrmana ako se, u stvari (as a fact), ispostavi da bi istina mogla biti drukčija“<sup>89, 90</sup>

Keynes razlikuje univerzalnu indukciju i induktivnu generalizaciju. U prvoj se iznose nepromjenjivi odnosi i ona može biti poljuljana ako se utvrdi samo i jedna iznimka. U većini slučajeva, međutim, nastoji se utvrditi induktivna korelacija koje ne donosi više od vjerojatne veze:

„Ako, na primjer, prema podacima utvrdimo da se je taj, ovaj i ovi labudovi bijeli, zaključak da su svi labudovi bijeli, nastojimo utvrditi univerzalnu indukciju. Ali ako prema podacima utvrdimo da su ovi labudovi bijeli a ovaj labud crn, zaključak da je većina labudova bijela, ili da je vjerojatnost da je labudovo biti bijel takva i takva, tada utvrđujemo induktivnu korelaciju“.<sup>91</sup>

U *Raspravi* Keynes raspravlja o obje vrste indukcije, no posebno naglašava vezu između induktivne metode i vjerojatnosti. Tim više što su zaključci do kojih se dolazi indukcijom vjerojatni i nepotpuni (eng. *inconclusive*, odnosno nejasni, neuvjerljivi, dvojbeni, nedovoljni, neodređeni). Ali nepotpunost induktivnog zaključka ne oduzima njegovu valjanost. Tako valjanost induktivne metode ne ovisi o uspješnosti predviđanja. Koliko god nova evidencija prilagodila snagu iduće indukcije, uvid stare indukcije koji se oslanjao na staru evidenciju ostaje nepoljuljan:

„Evidencija koju nam je u prošlosti pribavilo/donijelo/pružilo iskustvo može se ispostaviti kao zavaravajuća, ali to je u potpunosti irelevantno s obzirom na pitanje koji smo zaključak trebali razumno (*reasonably*) izvesti iz

---

<sup>88</sup> Ibid.

<sup>89</sup> Op. cit., str. 254.

<sup>90</sup> Za usporedbu, Frege kaže: „Indukcija se mora oslanjati na učenje o vjerojatnosti, jer ona neki stavak nikada ne može učiniti nečim višim doli vjerojatnim“ (Gottlob Frege, *Osnove aritmetike i drugi spisi*. Zagreb: Kruzak, 1995, str. 36.).

<sup>91</sup> Keynes, *Treatise on Probability*, str. 254-255.

evidencije koja je tada bila pred nama (ili bila nam je dana). Valjanost i razumna priroda induktivne generalizacije je, stoga, pitanje logike a ne iskustva, formalnih ne materijalnih zakona. Aktualna konstitucija pojavnog univerzuma određuje karakter naše evidencije, ali ne može odrediti koje zaključke dana evidencija racionalno podupire<sup>92</sup>

Govoreći o metodama, moglo bi se reći da dedukcija nije naročito bliska filozofima/ekonomistima običnog jezika, s obzirom da je ipak pojedinačni primjer, pojavna situacija, ono od čega se kreće. Wittgenstein je pak i kritizirao težnju za općenitošću. Njegove sličnosti imaju nešto zajedničko, ali samo u smislu da neke dijele neka svojstva, ali niti jedna nema sva. Klasičnu smo ekonomiju već pokušali povezali s racionalizmom i idealizmom koji se oslanja na dedukciju, koja je bliža i klasičarima jer oni kreću od *idealnih tipova* i teže izgraditi sustav čije bi zakonitosti vrijedile za svaki pojedinačni slučaj. Upravo je to predmet kritike Keynesa u ekonomiji i Wittgensteina i filozofiji. No, kod Keynesa nije odbačen postupak zaključivanja a priori. Koliko god znanje koje imamo o određenom predmetu bilo ograničeno, treba ga iskoristiti za formiranje razumnih očekivanja. Ona se pak formiraju unaprijed i proizvod su, uvjetno rečeno, našeg uma<sup>93</sup>. No, tu ne može biti sigurnosti i preciznosti. Možemo određenom razvoju događaja samo pridati veću ili manju vjerojatnost. Iako se javlja element apriorne spoznaje, što bi Keynesovu metodu dovelo u vezu s racionalističkim zaključivanjem, to nije deduktivni model, neki koji se unaprijed sa sigurnošću formira, već otvorena, labava, promjenjiva konstrukcija, koju svaka nova situacija može reformirati, rekonstruirati. Dio modela postavi se provizorno unaprijed, i onda se prati opravdava li svaka nova iteracija pojedinim događajima pridane pondere. Kada se omjer izmijeni, staro pravilo se prestaje slijediti: uspostavi se neko novo. Induktivna metoda nije skroz isključena, međutim, pred pravila se ne postavlja zahtjev da moraju vrijediti uvijek i svuda: ona su dovoljno dobra ako u konkretnoj situaciji ispune svrhu, omogućće razmjenu, no podložna su preusmjeravanju u svakoj sljedećoj. Keynezijansku se ekonomiju stoga može povezati s empirizmom. No, Keynes se, kao što je izloženo, odmiče od klasične i čiste indukcije, kao i Hume, ali je ne odbacuje u potpunosti. Dakle, nemamo ništa drugo od čega bismo krenuli osim običnog života i svakodnevnih primjera. Fokus znanstvenika ostaje na njima. No, temeljem tih pojedinačnih primjera ipak se ne može generalizirati jedno pravilo, jedna zakonitost koja bi vrijedila jednom za svagda. Nemogućnost poopćavanja ne bi međutim trebala znanstvenike frustrirati. Sličnosti i razlike pomažu da metoda ostane otvorena za svaki novi primjer koji u istraživanje donosi *nešto novo*, ali *staro* ne ruši potpuno i ne uvijek - iako je moguće i da ga sruši. Sve to naravno vrijedi u

---

<sup>92</sup> Keynes, *Treatise on Probability*, str. 254.-255.

<sup>93</sup> A možda i društvene prakse.



uvjetima mjerljive vjerojatnosti koja je za Keynesa samo jedna od mogućnosti. Wittgenstein pak kaže: „133. (...) Nema *jedne* metode filozofije, ali zato ima metoda, takoreći različitih terapija.“<sup>94</sup>

„Teškoća u filozofiji jest u tome da se ne kaže ništa više od onoga što znamo. Npr. vidjeti da, kad smo stavili dvije knjige zajedno u njihovu pravilnom redu, nismo ih time stavili na njihova konačna mjesta.“<sup>95</sup>

U skladu je to s Wittgensteinovom interpretacijom da se značenje može modulariti, već u idućoj situaciji, već u idućoj *jezičnoj igri*, sukladno upotrebi u novom kontekstu.

„Izgleda kao da smo došli do otkrića – koje bih mogao opisati tako da kažem kako je temelj na kojem smo stajali i koji se pokazivao čvrstim i pouzdanim otriven kao previše močvaran i nesiguran. – To jest, to se događa kad filozofiramo; jer čim se vratimo na stajalište zdravog razuma, nestaje ta *općenita* nesigurnost.“<sup>96</sup>

Carabelli, govoreći o Keynesovoj metodi, primjećuje da tu ne domira isključivo jedna znanstvena metoda. Navodi da je „njegov pogled na formiranje modela blisko povezan s konceptom teorije kao teorijom akcije. Zbog toga standard kojem se pokoravao nije bio analitički razum već intuicija.“<sup>97</sup>

Spominjanje intuicije podsjeća na paralele koju se povlače između Keynesa i Moorea: upravo taj apriorni dio analize, ono što smo u stanju unaprijed znati, znamo tako što intuiramo. No, kod Moorea je znanje sigurno, kod Keynesa već u *Raspravi* fluidno, privremeno i otvoreno (u *Općoj teoriji* se postavlja i pitanje intuicije jer je intuicija temelj izvjesnog znanja, kod Lockeja primjerice, a Keynes govori o neizvjesnosti i operira s vjerojatnostima).

Carabelli naglašava upravo to, da se Keynesovo djelo ne sastoji samo u „kritici metodoloških premisa racionalističkog apsolutizma ili slijepog empirizma, niti je samo kritika monolitne logike svojstvene neopozitivističkom pristupu koji je u ekonomiji utjelovljen u shemi idealnog homo oeconomicusa koji je sustavno primjenjivao bentamski račun užitka i boli (racionalna računica). Ne, njegov je doprinos i konstruktivan kroz razvoj metode koja je uzimala u obzir pluralitet istraživanja.“<sup>98</sup> Carabelli navodi da je Keynes „analizirao različite forme racionalnosti koje su obilježile ponašanje različitih grupa ekonomskih agenata, kao što su investitori, špekulanti, potrošači, institucije i država. U ekonomskom pozitivističkom okviru dominirala je opozicija između racionalnih faktora (jedinih koji su, s obzirom da se mogu kvantificirati, imali

---

<sup>94</sup> Wittgenstein, *Filozofijska*, str. 51.

<sup>95</sup> Ludwig Wittgenstein, *Plava i smeđa knjiga*. (Prev. Ivan Macan), Zagreb: Nakladni zavod Globus, 2009, str. 45.

<sup>96</sup> Wittgenstein, *Plava i smeđa*, str. 45.

<sup>97</sup> Carabelli, *On Keynes Method*, str. 236.

<sup>98</sup> Ibid.

pravo ulaziti u konstrukciju znanstvenih istraživanja) i 'iracionalnih', praktičnih, psiholoških socioloških i institucionalnih faktora“.<sup>99</sup>

„Jedna od Keynesovih zasluga bila je da je odbio uklanjanje i prikrivanje takozvanih 'iracionalnih' (ili metafizičkih) faktora što je prešutno radila pozitivistička shema. U isto vrijeme, bio je u stanju izbjeći simetrični zaokret od racionalističke pozicije, odnosno veličanje iracionalnih faktora, a također nije pao ni u puki historicizam ili subjektivizam i pragmatizam...“<sup>100</sup>

I Carabelli dakle uvodi iracionalne faktore, kojima se Keynes počeo baviti u *Općoj teoriji*, pozivajući se naravno na njegovo 12. poglavlje, u kojem se bavio ponašanjem ekonomskih agenata, investitora i potrošača, odnosno „praktičnim pravilima koja su usvajali i primjenjivali prilikom predviđanja budućnosti koja slični na prošlost (konvencije) ili ako su bili pravi bentamovski maksimizeri“.<sup>101</sup> „Keynes je takva pravila smatrao razumnima... iako nisu nužna i izvjesna“, kaže Carabelli, te nastavlja da se „sličan stav može naći kod Wittgensteina kada je odbio definirati ponašanje temeljeno na konvencijama i pravilima kao iracionalno“.<sup>102</sup>

U tumačenju Keynesovog 11. i 12. poglavlja *Opće teorije*, a opet u odnosu na raniju *Raspravu*, Carabelli se fokusirala (sama to kaže) na to „kako su ekonomska očekivanja bila kognitivna, prije nego frekventistička (frequentist), relativna (prije nego apsolutna, univerzalna ili naturalistička), organski neovisna prije nego atomistička, kvalitativna prije nego numerički mjerljiva i pogodna u terminima matematičke vjerojatnosti, objektivna (radije nego utemeljena bilo na privatnom jeziku bilo na individualnoj psihologiji). ... U pozadini ovakvog pristupa bilo je odbacivanje klasičarskog mehanicističkog i ahistorijskog/nehistorijskog pogleda na stvarnost.“<sup>103</sup> Keynes je, navodi Carabelli, „materijal“ proučavanja u ekonomiji smatrao organski kompleksnim.

„Takvom se materijalu može pristupiti samo kroz ne-atomiziranog pojma vjerojatnosti te ga se može izraziti samo kroz 'otvoreni' jezik kao što je obični jezik, prije nego kroz zatvoreni jezik kao što je umjetni jezik.“<sup>104</sup>

Carabelli ističe da je „Keynesova teorija znanja, budući da je teorija djelovanja/akcije, a ne spekulativna teorija, bila usmjerena na modificiranje stvarnosti“.<sup>105</sup>

„Ali to je moglo biti provedeno samo modificiranjem uvjerenja o stvarnosti. Uz ove premise, nikoga ne treba čuditi što se Opća teorija mogla tumačiti, ne samo kao studija uvjeravanja, nego i kao vježba iz uvjeravanja jer je

---

<sup>99</sup> Ibid.

<sup>100</sup> Ibid.

<sup>101</sup> Op. cit., str. 237.

<sup>102</sup> Ibid.

<sup>103</sup> Op. cit., str. 238.

<sup>104</sup> Op. cit., str. 239.

<sup>105</sup> Op. cit., str. 240.

pokazala kako uvjerenja (prije svega ekonomista, a onda i ekonomskih agenata) mogu biti oblikovana kroz uvjeravanja, a u isto vrijeme su pokušavala modificirati tadašnja ortodoksna ekonomska uvjerenja.<sup>106</sup>

Carabelli dalje ističe da, „dok je pozitivistički koncept kauzalnosti povezivao sadašnjost s budućnošću kroz nužnu kauzalnost, u Keynesovoj viziji koncept vjerojatnosti igrao je ključnu ulogu. Djelatnost ekonomista mogla bi biti nazvana umjetnošću mogućeg, kao i konstruiranja sve boljih modela.“<sup>107</sup> Navodi dalje i da se „budućnost, sa svom svojom neizvjesnošću, buduća da nije predeterminirana/unaprijed određena, može modelirati, oblikovati. Ona nije neovisna o tekućim odlukama. Današnje, a ne jučerašnje akcije oblikuju budućnost.“<sup>108</sup>

## 2.2. Neke postavke *Opće teorije*

Iako je u početku bio pod utjecajem ekonomske klasične i neoklasične teorije, Keynes je tijekom 20-ih i 30-ih godina 20. stoljeća počeo graditi vlastitu ekonomsku teoriju koju je nazvao općom, a iznio ju je u knjizi *Opća teorija zaposlenosti, kamate i novca* (*The General Theory of Employment, Interest and Money*). Knjiga je izdana 1936. i označila je prekretnicu za ekonomsku znanost. Svoju opću teoriju Keynes je dakle suprotstavio klasičnoj i neoklasičnoj teoriji jer je uvidio njihove brojne propuste i neprimjenjivost u praksi. Umjesto klasičarske ortodoksije, izabrao je tzv. heterodoksni pristup. Jedno poglavlje povijesti ekonomske misli time je bilo zatvoreno, a počelo je novo doba kejnezijanskog intervencionizma.

„Nazvao sam knjigu *Opća teorija zaposlenosti, kamate i novca*, s naglaskom na pridjev opća. Cilj izbora takvog naslova bio je da se istakne razlika moga razlaganja i zaključaka i onih klasične teorije prema kojoj sam bio odgojen i koja zadnjih stotinu godina prevladava u teorijskom i primijenjenom ekonomskom razmišljanju istraživačkih i upravljačkih slojeva ove generacije. Ja ću zagovarati stav da su postulati klasične teorije primjenjivi samo u posebnom slučaju a ne općenito, jer uvjeti koje ona pretpostavlja znače ograničenje mogućim stanjima ravnoteže. Nadalje, narav posebnog slučaja koji pretpostavlja klasična teorija nije ta koja postoji u privrednoj stvarnosti današnjice s posljedicom da je učenje netočno i pogubno, pokuša li se primijeniti na svakidašnja iskustva.“<sup>109</sup>

Keynes navodi da je pojam *klasični ekonomisti* „izumio Marx za opis Ricarda i Jamesa Milla i njihovih prethodnika...“<sup>110</sup>, dok je on sam u klasičnu školu uključio i sljedbenike Ricarda, među

---

<sup>106</sup> Ibid.

<sup>107</sup> Op. cit., str. 242.

<sup>108</sup> Ibid.

<sup>109</sup> Keynes, *Opća teorija*, str. 23.

<sup>110</sup> Ibid.

kojima J. S. Milla, Marshalla, Edgewortha i Pigoua. Govoreći o svom obratu od klasične prema općoj teoriji, opisuje ključne točke prijepora i zablude klasičara. Prva je da je nedobrovoljna zaposlenost nemoguća. Kada bi to zaista bilo tako, kako bi se mogla objasniti ogromna nezaposlenost u vrijeme Velike depresije od 1929. do 1932? Je li moguće da je nezaposlenost porasla samo zato što su radnici odbijali raditi za niske nadnice? „Očito da je klasična teorija primjenjiva samo u slučaju postojanja pune zaposlenosti i pogrešno ju je primijeniti na slučaj nedobrovoljne nezaposlenosti ukoliko tako nešto postoji (a tko će to zaniijekati?)“, kaže Keynes<sup>111</sup>. Uspoređuje potom klasičnu teoriju s euklidskom geometrijom jer obje, smatra, kreću od pogrešnih premisa, pogrešnih aksioma:

„Klasični ekonomisti nalikuju na euklidske geometričare u ne-euklidskom svijetu koji, iskustvom utvrdivši da se prividno paralelne crte sijeku, ukore te crte što nisu bile ravne kao jedini lijek nesretnim sudarima do kojih dolazi. No zapravo nema drugog lijeka nego da se aksiomi paralelnosti izbacе i da se napravi ne-euklidska geometrija. Nešto je slično danas potrebno u ekonomici. Trebamo izbaciti drugu pretpostavku klasične doktrine i razraditi ponašanje sistema u kojemu je moguća nedobrovoljna nezaposlenost u strogom smislu riječi.“<sup>112, 113</sup>

Keynes se smatra „praktičarem“ među ekonomistima, s obzirom da je njegova teorija odigrala ključnu ulogu u oporavku od velike ekonomske krize i ekonomskom usponu srednje klase nakon Drugog svjetskog rata. No, u Predgovoru *Opće teorije* Keynes izričito kaže da mu je to zapravo bilo sekundarno.

„Njena glavna zadaća (knjige, op.a.) je baviti se teškim pitanjima teorije, a tek drugorazredna namjena primijeniti tu teoriju u praksi. Jer ako ima greške u *ortodoksnoj ekonomici*, onda se ona ne može naći u nadgradnji koja je napravljena s velikom pomnjom u pogledu logičke dosljednosti, već u pomanjkanju jasnoće i općenitosti u premisama.“<sup>114</sup>

Već se tu mogu uočiti Keynesove metodološke postavke: malo je koristi od savršeno izvedenih zaključaka ako su premise pogrešno postavljene. Ali, u odnosu na što pogrešno postavljene? Radi se o tome da Keynes recepte klasične ekonomije smatra receptima samo za jedan poseban slučaj: ono što su oni držali univerzalnim samo je jedan poseban slučaj. Njegova opća teorija izvrnut će i proširiti perspektivu jer će klasičarsku ravnotežu tretirati samo kao još jednu pojavnu situaciju, jedan mogući događaj. Drugim riječima, opća će teorija, kao „normalne“,

---

<sup>111</sup> Op. cit., str. 30.

<sup>112</sup> Op. cit., str. 30., 31.

<sup>113</sup> Božičević podvlači vezu između filozofa racionalizma i Euklidove geometrije: „Filozofi razdoblja racionalizma – Descartes, Pascal i Leibniz – i sami su bili veliki matematičari. Slijedeći ideal deduktivnog znanstvenog sustava, izvorno oprimgjenog u Euklidovoj geometriji, oni su isticali da matematika i logika trebaju važiti kao uzor svakoj znanosti, pa tako i filozofiji, u kojoj će svjetlo apriorne analize riješiti sva filozofska pitanja (...)“ (Božičević, *Filozofija empirizma*, str. 8.)

<sup>114</sup> Keynes, *Opća teorija*, str. 13.

odnosno jednakovrijedne za promatranje, tretirati i druge oblike pojavnosti (neće ih „koriti“, kao u primjeru s euklidskom geometrijom). Primjerice, nezaposlenost se više neće tretirati kao incident, kao privremeni otklon od pravila koje će se tržišnim mehanizmima ponovno uspostaviti. Pred njom ekonomisti više ne smiju zatvarati oči, s obzirom da je riječ o stvarnom stanju na koje moraju reagirati i pokušati ga riješiti. Time je problem nezaposlenosti dobio na važnosti. On je uočen, takoreći legitimiran u znanstvenoj zajednici, posredstvom Keynesa. Keynes je istaknuo *pravu* potrebu ljudi, *pravi* problem, i u odnosu na to promijenio teorijsku perspektivu.

### 2.2.1. Intervencionistički obrat

Keynes pojašnjava da je u svojim ranim radovima, dok je još bio pod utjecajem uvriježenih ortodoksnih stavova u ekonomiji<sup>115</sup>, prihvaćao obujam proizvodnje kao nešto dano (uz raspodjelu tog proizvoda kao temeljnog ekonomskog problema) da bi tek kasnije prionuo na istraživanje sila koje utječu na promjene u ukupnoj proizvodnji i zaposlenosti. Tako, kaže Keynes, „dolazimo do općenitije teorije koja klasičnu teoriju kakvu poznajemo uključuje kao poseban slučaj“<sup>116, 117</sup>. Keynes je posumnjao u do tada važeće i općeprihvaćene stavove u ekonomiji, u ono što je do tada bilo *common*<sup>118</sup>. U uvriježene pretpostavke, u koje je i sam u početku vjerovao jer ih je preuzeo kroz školovanje i učenje, morao je početi sumnjati. No, da bi se istinski odmaknuo od njih, nije mogao pod znak pitanja staviti samo neki od klasičarskih postulata, već cijeli sklop vrijednosti i stavova. Morao je posumnjati u čitavu doktrinu, u cijeli sustav. Morao je posumnjati u premise, a one ovise o pogledu na svijet, *slici svijeta*. Jedan od postulata klasične ekonomske teorije koji se odnosi na vjerovanje da ponuda stvara vlastitu potražnju popratio je zaključkom da „pretpostavku jednakosti između cijene potražnje

---

<sup>115</sup> U Predgovoru njemačkom izdanju *Opće teorije* Keynes navodi da je „ova knjiga odgovor, jedan prekid s engleskom klasičnom (ortodoksnom) tradicijom“. (Keynes, *Opća teorija*, str. 15.)

<sup>116</sup> Op. cit., str. 14.

<sup>117</sup> Vezano na raniju spomenutu sličnost klasične ekonomije i Newtonove fizike (Skidelsky), može se uočiti sličnost između Keynesove ekonomije koja klasičnu tretira kao onu koja je primjenjiva na samo jedan slučaj i Einsteinove fizike koja Newtonovu fiziku također promatra kao primjenjivu tek na određeni slučaj.

<sup>118</sup> Engleska riječ *common* ovdje se odnosi na pojam *common sense*, koji se prevodi kao zdrav razum. O značenju ovog pojma bit će riječi u nastavku rada.

proizvoda u cjelini i njihove cijene ponude valja smatrati „aksiomom paralelnosti“ klasične teorije<sup>119</sup>, pozivajući se naravno na raniju tvrdnju o „euklidskim“ pogrešnim premisama.

„Prihvatimo li sve to, ostalo slijedi; i društvene prednosti osobne i društvene štednje, i uobičajeni pristup kamatnoj stopi, i klasičnu teoriju nezaposlenosti, kvantitativnu teoriju novca, i neograničene prednosti laissez-faire-a u međunarodnoj razmjeni te mnogo toga drugoga moramo dovesti u pitanje.“<sup>120</sup>

Keynes je u pitanje doveo sve pobrojane postulate ekonomske znanosti, a i još mnoge druge, kako je sam kazao. Umjesto važnosti štednje, naglasio je važnost potrošnje. Klasičarsko vjerovanje da manipuliranje kamatnim stopama na dugi rok donosi više štete nego koristi, jer se koristi istope a ostaje samo inflacija, zamijenio je idejom o kamatnjaku kao ključnoj poluzi investiranja i ekonomskog rasta. Umjesto zablude da radnici sami biraju hoće li biti zaposleni ovisno o tome odgovara li im ponuđena nadnica, ukazao je na problem nedobrovoljne zaposlenosti uslijed dezinvestiranja. Umjesto teorije o neutralnosti novca, ukazao je na važnost smanjivanja kamate i tiskanja novca u uvjetima nepotpune zaposlenosti, bez opasnosti od rasta cijena<sup>121</sup>. Umjesto da naivno vjeruje u ekonomsko nadmetanje nacija temeljeno isključivo na tržišnim zakonima i komparativnim prednostima, podsjetio je na realnost protekcionizma, itd.

#### 2.2.1.1. Dekonstrukcija klasičarskih stavova

Kejnezijanski obrat, odnosno kejnezijanska intervencionistička revolucija, podrazumijeva i da ekonomisti ne mogu biti samo promatrači ili opisivači zbilje, ili još gore, oni koji će je idealizirati, već stvarnost moraju percipirati realnije, te je nastojati mijenjati, na nju utjecati. Gotovo kao kod 11. Marxove teze o Fojerbahu („Filozofi su svijet samo različito interpretirali, radi se o tome da ga se izmijeni“<sup>122</sup>), samo što kod Keynesa promjena dolazi iz samog sistema, ona je posredovana, odnosno „legitimirana“ institucionaliziranom ekonomskom znanošću koja državu opskrbljuje potrebnim znanjima kako bi ova mogla preuzeti palicu promjene. No, Keynes nije imao neku idealiziranu sliku znanosti kao neke povlaštene, posebne djelatnosti, naprotiv. Kako ističe Carabelli, „za Keynesa, znanstvenik je samo umjetnik, majstor, obrtnik

---

<sup>119</sup> Keynes, *Opća teorija*, str. 32.

<sup>120</sup> Ibid.

<sup>121</sup> „(...)”Sve dok postoji nezaposlenost, zaposlenost će se mijenjati u istom razmjeru s količinom novca, a kad postoji puna zaposlenost, cijene će se mijenjati u istom razmjeru s količinom novca.“(Perišin, Šokman, Lovrinović, *Monetarna politika*, str. 208.

<sup>122</sup> Preuzeto s poveznice: <https://www.marxists.org/srps/hrva/biblioteka/marks/1845/misc/teze-fojerbah.htm> (Pristupljeno 13.1.2022.)

(u engleskom originalu *artisan*, op.a.) specifične ljudske djelatnosti koja se naziva znanost, a ne privilegirani posrednik istine, što je bio prema pozitivističkom shvaćanju.<sup>123</sup>

Uočava se ovdje kritika znanstvenog elitizma. Znanstvenik je *običan* čovjek koji radi svoj posao, a ne neki *privilegirani posrednik istine* (Carabelli), neki obdareni polubog koji sjedi na svom ekspertističkom Olimpu. Sama znanost je tek jedna od djelatnosti i služi se običnim jezikom. To ne treba mistificirati, niti se služiti zamršenim izrazima i riječima koji će ostavljati dojam. Kod Keynesa, dakle, nema idealiziranja znanosti, znanstvenika i njegove ekspertize. Znanost je dostupna, otvorena i okrenuta *običnom čovjeku*. Država ima fiskalni kapacitet, a keynezijanska država ima i volju djelovati prema preporukama nove ekonomske znanosti. No, nema ni idealiziranja države. Motivacija države, bilo nekog suverena, bilo demokratski izabrane vlasti, nije altruistična, već egoistična: ona se problemima naroda bavi s ciljem vlastitog opstanka i opstanka društvenog uređenja, ovdje kapitalizma. Očuvati sistem tako da se ublaže njegove proturječnosti, da se pronađe *srednji put*<sup>124</sup> koji će osigurati kakvu-takvu ravnotežnu poziciju suprotstavljenih strana, to je nit vodilja keynezijanske države. Ona je i dalje kapitalistička, ali je prosvijećena u vlastitom interesu utoliko što vidi da dugoročno ignoriranje problema građana, pa i ekonomskih, vodi u samoukidanje. Keynes Marxa više puta spominje, i iako se na nj kritički osvrće, zapravo ga vraća u tadašnji engleski znanstveni milje. Keynes marksističke teze „popravlja“, u smislu da ih „ugađa“, prilagođava ukusu britanske znanstvene zajednice, pa onda možda i političke. U *Općoj teoriji* ga takoreći „izvlači“ iz *podzemnog svijeta* što je izraz koji je Keynes sam upotrijebio kako bi opisao poziciju u kojoj se u zapadnoj kapitalističkoj kulturi marksizam našao.

Naime, naglašavajući važnost efektivne potražnje koja je u engleskoj ekonomskoj misli, rikardijansko-maršalovskoj, *zanemarena stotinjak godina*, Keynes kaže da je „...Ricardo osvojio Englesku jednako tako potpuno kao što je Sveta inkvizicija osvojila Španjolsku“.

„Ne samo da je svijet bankara, državnika, sveučilišta prihvatio tu teoriju nego su i rasprave zamrle; drugačije mišljenje posve je nestalo, o njemu se prestalo raspravljati... Dalje je ona mogla postojati samo potajno, ispod površine, u podzemnom svijetu Karla Marxa, Silvia Gessella i Douglasa.“<sup>125</sup>

Keynes nadalje govori o razlozima uspješnosti Ricardove doktrine koju napada.

„Potpunost Ricardove pobjede pomalo je zagonetna i čudna. Mora da joj je razlog bio splet prilagodljivosti doktrine okolnostima u koje je bila ubačena.“<sup>126</sup>

---

<sup>123</sup> Carabelli, *On Keynes Method*, str. 235.

<sup>124</sup> Keynesova ekonomija se u literaturi i publicistici često karakterizira i kao srednji put, put između ekstrema.

<sup>125</sup> Keynes, *Opća teorija*, str. 37.

<sup>126</sup> Ibid.

Navodi potom, stavku po stavku, moguće razloge popularnosti ove doktrine, komentirajući s dozom ironije<sup>127</sup>:

*„Činjenica što je dovela do zaključaka potpuno različitih od onih koje bi običan laik očekivao pridonijela je, držim, njenom intelektualnom ugledu.“*<sup>128</sup>

*„To što je njezin nauk preveden u praksu često bio strog i teško probavljiv odlikovalo ju je osobitom prednošću.“*<sup>129</sup>

Mističnost, nerazumljivost, neobičnost, pridonijeli su dojmu o znanstvenosti ove doktrine, njenom elitizmu, kao da je riječ o nečemu što nije za svakog, te je time vrijednije.

*„To što je bila prilagođena izgradnji opsežne i logični konzistentne nadgradnje podarilo joj je ljepotu.“*<sup>130</sup>

Elegancija je pridonijela uvjerljivosti doktrine. Njena ljepota proizlazi iz logične konzistentnosti nadgradnje, međutim, kao što smo već ranije utvrdili – na posve pogrešnim premisama.

*„To što može objasniti velik dio društvene nepravde i privredne okrutnosti kao neizbježnu posljedicu napretka, te što pokušaje da se te stvari izmjene stavlja u rasvjetu poteza za koje je vjerojatnije da će donijeti veću štetu od koristi preporučivalo ju je vlastima.“*<sup>131</sup>

Održavanje postojećeg stanja odgovara vlastima koje se ne žele pozabaviti društvenom nepravdom, problemima siromaštva, nezaposlenosti, vadeći se na tobožnje dokaze znanstvene teorije o štetnosti bilo kakvog interveniranja i zadiranja u postojeće stanje, a s ciljem promjene toga stanja. Klasična teorija tu je došla kao opravdanje za nedjelovanje.

*„To što je u izvjesnoj mjeri opravdavala slobodno djelovanje pojedinačnih kapitalista osiguralo joj je potporu onih prevladavajućih društvenih snaga koje su iza vlasti.“*<sup>132</sup>

Opravdanjem bogaćenja pojedinaca s obrazloženjem da su uspješni na tržištu doktrina si je „kupovala“ vjerodostojnost, prvo u krugovima kapitalista, a potom i o njima ovisnih političara.

Keynes ovime očigledno baca rukavicu dotadašnjoj ekonomskoj znanosti: želi je demistificirati, ukazati da bi trebala izrastati iz stvarnih problema, a ne polaziti od neba ideja *pa ako se stvari na zemlji događaju drukčije, kuditi stvarnost* (primjedba o euklidskom pristupu u neeuklidskom svijetu). Može se ovdje iščitati Keynesova nesklonost metafizičkom pristupu svijetu i ekonomiji. Nevidljive sile tržišta (Smithova nevidljiva ruka) neće riješiti problem, ili će ga

---

<sup>127</sup> Keynes razloge nabraja jedan za drugim, u istom pasusu, no ovdje su razdvojeni radi predglednijeg uvida u Keynesovu argumentaciju.

<sup>128</sup> Ibid.

<sup>129</sup> Ibid.

<sup>130</sup> Ibid.

<sup>131</sup> Ibid.

<sup>132</sup> Ibid.



riješiti prekasno, stoga je potrebna intervencija vidljive ruke države. Samo postojanje ili nepostojanje tih silnica nije toliko u fokusu: naglasak je na njihovom djelovanju odnosno nedjelovanju, ili pak zakašnjelom djelovanju, pa djelovati treba čovjek, odnosno država na koju je prenio „ovlasti“ za djelovanje putem društvenog ugovora. Država, odnosno suveren u kojemu je utjelovljena volja naroda treba krenuti od konkretnih problema svakodnevnice.

Stvarnost koju živimo nije zadana: moguće ju je mijenjati. Samim time što smo osjetili potrebu da je mijenjamo ukazuje da nismo njome zadovoljni: vjerujemo da je bolji svijet moguć i da možemo tome pridonijeti. Stvarnost onda postaje i posljedica čovjekovog odnosa prema njoj. Budući da može djelovati, čovjek ima i odgovornost. No, javlja se i taj problem „odnosa spram vladara“. Više nezadovoljnih pojedinaca vršit će jači pritisak na elite, a one, ako im je do ostanka na svojim pozicijama, morat će uvažiti prigovore. Inače je, naravno, moguća promjena „odozdo“, koja će isto izmijeniti sliku svijeta, ali, za Keynesa, ne nužno na bolje.

U Keynesovoj filozofiji kreće se dakle od pojavnog, onog što vidimo i osjećamo kao problem. Kreće se od ljudske potrebe koja određuje „os vrtnje“.

Postoji volja za promjenom i vjera u mogućnost promjene. Javlja se i pitanje morala: imamo odgovornost djelovati. Stvarnost dakle ne mora biti neovisna od promatrača. Promatrač je i sudionik. Stvarnost postoji neovisno o promatraču, takva kakva jest, u smislu da se planeti vrte i more šumi. Međutim, u društvenim pitanjima čovjek je taj koji nečemu pridaje značenje, a nečemu ne pridaje. Čovjek određuje što je važno prema onome što je njegova potreba. Čovjek je osmislio institucije, države, škole, sveučilišta, bolnice. Time je tim pitanjima pridao važnost. Oni nisu *po sebi*, nego voljom čovjeka. Stvarnost se, odnosno društvena zbilja koju proučavaju društvene znanosti stoga može i mijenjati voljom čovjeka. Ona gotovo da se može iznova konstruirati te u tom smislu postoji, ne to toliko u *oku promatrača*, koliko *po volji djelatnika*. U temeljima ekonomskih modela su uvjerenja, vrijednosni stavovi.

Keynes uočava da tadašnja ekonomska znanost više ne odgovara na potrebe ljudi. Ona se „odlijepila“ od stvarnih problema zbog čega se „na ekonomiste gleda kao na Candide koji nas, povukavši se iz svijeta kako bi obdjelavali svoje vrtove, poučavaju da je sve da ne može biti bolje u najboljem od svjetova uz uvjet da sve ostavimo kako jest...“<sup>133</sup>. Voltaireov Candide je kritika Leibnizove filozofije idealizma. Keynesova usporedba klasičnih ekonomista i Candidea kritika je idealističkog pogleda na svijet, odnosno vjere da živimo *u najboljem od mogućih svjetova* u koji je onda izlišno intervenirati. Tu se javlja i opiranje determinizmu, *da je sve*

---

<sup>133</sup> Op. cit., str. 38.

*onako kako treba biti, kako je zacrtano da bude.* Ne postoji apriorni red svijeta, neki koji bi prethodio stvarnoj slici svijeta. Moramo obratno: kretati od onoga što jasno vidimo. Determinizmom i fatalizmom daje se legitimitet očitim nepravdama. Treba prestati vjerovati u nužnost i zatvarati oči pred nedaćama. Na nama je odgovornost za ono što se događa. Keynesova ekonomija intervencionizma istovremeno je i ekonomija ateizma – spram ideja o *u sustav ugrađenoj pravdi*, prema tome da živimo najbolji mogući svijet koji naša akcija samo može pokvariti te spram vjere u nevidljivu silu koja svime na najbolji mogući način upravlja. Dok je dakle Leibnizova misao nit vodilja Keynesove *Rasprave o vjerojatnosti* iz 1921., u *Općoj teoriji* kritika Candidea kritika je filozofiji idealizma i svojevrsni argument za promjenu Keynesovog stajališta.

#### 2.2.1.2. „Najbliže uobičajenoj upotrebi“

U *Općoj teoriji* Keynes tvrdi da sklonost potrošnji ili porivi za potrošnju ovise o objektivnim i subjektivnim faktorima. Objektivni se odnose na ekonomske varijable, poput promjena jedinične nadnice, promjene u razlici dohotka i čistog dohotka, promjene u stopi diskontiranja vremena, promjene u fiskalnoj politici, promjene očekivanog odnosa sadašnjeg i budućeg dohotka itd. Poticaji ili „razlozi subjektivne prirode koji uzrokuju da se pojedinci suzdrže od trošenja svog dohotka su“, prema Keynesu, „poticaji opreznosti, predviđanja, proračunatosti, nezavisnosti, poduzetništva, ponosa i škrtosti“<sup>134</sup> Poticaj škrtosti Keynes definira kao poticaj „radi zadovoljenja čiste škrtosti, odnosno zbog nerazumne ali neprekidne odbojnosti od čina izdvajanja kao takvoga“<sup>135</sup> što je ustvari odbojnost prema potrošnji. Subjektivni poticaji potrošnji, prema Keynesu, su „užitak, kratkovidnost, darežljivost, pogrešno računanje“<sup>136</sup>.

Kada se osmotre faktori koje Keynes navodi, ispada da se poticaji štednji, u konvencionalnom (ovdje ortodoksnom, klasičnom) smislu češće pripisuju pozitivnim ljudskim osobinama ili vrlinama, dok su poticaji potrošnji ono što bismo u konvencionalnom smislu češće tumačili kao manu, slabost, porok. No, upravo su te „mane“, „slabosti“, „poroci“ nekad izlaz iz privredne stagnacije, odnosno upravo su poticaji potrošnji ono što nam treba, a ne štednja.

„Rast kamatne stope mogao bi nas potaknuti na veću štednju ako nam dohoci ostanu nepromijenjeni. No, ako viša kamatna stopa zakoči investicije, naši dohoci neće i ne mogu ostati nepromijenjeni. Oni nužno moraju pasti sve

---

<sup>134</sup> Keynes, *Opća teorija*, str. 76.

<sup>135</sup> Ibid.

<sup>136</sup> Ibid.

dok smanjena sposobnost štednje ne postane dovoljnom protutežom poticajima štednji uzrokovanom rastom kamatne stope. Što imamo više vrlina, što smo odlučniji u štednji, što smo tvrdoglavije ortodoksni u našim osobnim i javnim financijama, to će više naši dohoci morati pasti kada kamatna stopa poraste u odnosu spram granične efikasnosti kapitala. Tvrdoglavost može dovesti samo do kazne, a ne do nagrade. Ishod je naime neminovan.<sup>137</sup>

Što se javnih financija tiče, Keynes je, kao što je spomenuto, sugerirao povećanje javnih izdataka, deficitarno financiranje, javne radove, državne investicije u infrastrukturu, samo da se pokrene privredni kotač, da se zaposle ljudi i da počnu primati dohotke koje će moći potrošiti i tako potaknuti i privatne poduzetnike da se uključe u ciklus investiranja. Keynes međutim uočava da se takve ideje obično dočekuju sa skepsom pa se postavljaju „racionalna“ pitanja što će se raditi kada se napravi sve što se ima napraviti, kada se „ispucaju“ sve mogućnosti javnog investiranja itd. Intervencionizmu kao da se prebacuje neka vrsta jednokratnosti, pojedinačnosti, umjesto da kroza nj progovara neki ekonomski zakon. Tu treba podsjetiti na historijski karakter vremena kod Keynesa na koji ukazuje Carabelli te svojevrstni situacijski pristup. Ekonomski zakon nema protežnost u svim slučajevima i uvijek. Može se povući paralela s Wittgensteinovim jezičnim igrama, gdje *sličnosti nastaju i nestaju*<sup>138</sup>.

Keynes nadalje tvrdi kako se „...financiranjem „rastrošnih“ izdataka zajmovima ipak može, nakon što se uzme sve u obzir, obogatiti zajednicu“.

„Ako načela klasične ekonomike u obrazovanju naših državnika stoje na putu nečeg boljeg, onda građenje piramida, zemljotresi, pa čak i ratovi mogu poslužiti povećanju bogatstva.“<sup>139</sup>

Štoviše, primjećuje kako su ljudi manje skloni podržati donekle korisno trošenje novca, nego ono naizgled posve besmisleno.

„Čudno kako je zdrav razum u svom koprcajućem bijegu od smiješnih zaključaka pokazao sklonost za *potpuno* „rasipničko“ trošenje zajmova a ne za *djelomično* rasipničke oblike, koji su zato što nisu potpuno rastrošni podložni ocjenjivanju prema strogim 'poslovnim' načelima. Na primjer, zajmovima financirana pripomoć nezaposlenima je daleko spremnije prihvaćana od financiranja poboljšica putem kamatne stope niže od tekuće; dok bi onaj oblik kopanja zlata koji ništa ne povećava stvarno bogatstvo, ali uključuje nekorisnost rada predstavljao najprihvatljivije rješenje.“<sup>140</sup>

O *zdravom razumu* Keynes ovdje govori pomalo ironično, ali ipak odobravajući ga. Zdrav razum bira onaj put koji nije podložan ekonomiziranju, onu vrstu investiranja koja se čini posve besmislena (potpuno rasipničko trošenje), dok od one koja koja bi mogla imati kakvo-takvo ekonomsko opravdanje (djelomično rasipnički oblici) bježi da ne bi morao „smiješno

---

<sup>137</sup> Op. cit., str. 78.

<sup>138</sup> „66. (...) Vidjeti kako se sličnosti pojavljuju i nestaju.“, Wittgenstein, *Filozofijska*, str. 32.

<sup>139</sup> Keynes, *Opća teorija*, str. 86.

<sup>140</sup> Ibid.

zaključivati“, odnosno kako bi pobjegao od onoga za što se predmnijeva da bi moglo biti podvrgnuto strogoj poslovnoj analizi, racionalizaciji, ekonomiziranju. Na taj način, odlučujući se za naoko potpunu besmislicu, zapravo pogađa.

„Kada bi Ministarstvo financija stavilo u stare boce novčanice i zakopalo ih na prikladnim dubinama u napuštenim ugljenokopima koje bi onda do vrha zatrpala gradskim otpadom, te kada bi prepustila privatnom poduzetništvu da prema dobro oprobanim načelima laissez-fairea ponovno iskopa novčanice (pravo na kopanje bi se, naravno, stjecalo putem javnih dražbi za zakupljivanje zemljišta s položenim novcem) ne bi više trebalo biti nezaposlenosti, a zahvaljujući posljedicama stvarni bi dohodak društva zajedno s bogatstvom kapitala vjerojatno značajno porastao u usporedbi s prijašnjim veličinama. Bilo bi, naravno, mudrije graditi kuće i slično, ali ako se tome protive političke i provedbene poteškoće, gore predloženo bi bilo bolje od ničega.“<sup>141</sup>

I naoko posve besmislene radnje, zakopavanje, a potom iskopavanje novca, korisnije su nego sjedenje skrštenih ruku. Keynes kaže da bi bilo korisnije graditi kuće, no tu već na scenu stupaju hladni kalkulus i 'poslovna' načela. Time se dokida prirodni put iskorjenjivanja nezaposlenosti, a to su investicije. Poruka je to državnom aparatu da koristi ekonomske politike, putem poluga koje ima na raspolaganju, a to su javna potrošnja, javni radovi, investiranje, u infrastrukturu, čak i zakopavanje pa iskopavanje novčanica, bilo što, samo da se zaposle ljudi.

U svoju *analogiju* Keynes uvodi kopače zlata te o njima kaže da su od neprocjenjive važnosti za civilizaciju:

„Baš kao što su se ratovi državicima činili jedinim opravdanim oblikom za opsežno financiranje izdataka zajmovima, tako je kopanje zlata jedina isprika za kopanje rupa u zemlji koju su bankari smatrali sigurnim ulaganjem. Svaka je od ovih dviju aktivnosti igrala, u pomanjkanju boljega, svoju ulogu u napretku.“<sup>142</sup>

Spominje potom i stare Egipćane koji su gradili piramide koje nisu trebale ekonomsku potvrdu, a i gradnja crkava u srednjem vijeku, opisuje, bila je lakše objašnjiva od gradnje pruge, ako jedna na istoj relaciji već postoji.

„Stari je Egipat bio dvostruko sretan i nesumnjivo je tome dugovao svoje poznato bogatstvo. Sreća je bila u tome što je posjedovao dvije aktivnosti odnosno zajedno s traženjem dragocjenih kovina mogao je i graditi piramide kojih posljedice, zbog toga što nisu mogle potrošnjom zadovoljiti ikoju čovjekovu potrebu, nisu gomilanjem zastarijevale. Srednji vijek je gradio katedrale i pjevao tužbalice. Dvije piramide, dvije mise zadušnice dvostruko su bolje od jedne što nije slučaj s dvjema željeznicama između Londona i Yorka. Tako smo postali vrlo mudri, obrazovali smo se da tako uspješno nalikujemo opreznim financijerima i tako pažljivo razmišljamo prije no što nasljednicima izgradnjom kuća za stanovanje povećamo financijski teret da smo ostali bez jednostavnog izlaza iz patnji nezaposlenosti. Prihvatili smo ih kao neizbježni rezultat toga što država svoje djelovanje upravlja primjenom

---

<sup>141</sup> Ibid.

<sup>142</sup> Op. cit., str. 87.

pravila smišljenih da „obogate“ pojedinca gomilanjem njegovih prava na užitke koje ne kani iskoristiti u neko određeno vrijeme.“<sup>143</sup>

Kritika je ovo homo oeconomicusa koji se trsi racionalnim zaključivanjem, znanstvenim pristupom, kalkuliranjem i analiziranjem. No, postaje time toliko opterećen da gubi sposobnost uočavanja jednostavnog rješenja.

Keynes pojam *zdrav razum* često veže uz *uobičajenu upotrebu riječi*, običan jezik. Tako kaže i da je „...dohodak poduzetnika jednak onom iznosu koji, ovisno o obujmu proizvodnje, poduzetnik nastoji maksimizirati, to jest u uobičajenom značenju te riječi, njegovom ukupnom profitu. To je u skladu sa zdravim razumom“<sup>144</sup>. Ekonomske definicije Keynes preispituje i kada gradi vlastitu paradigmu ponovno ih usklađuje, prilagođava, provjerava jesu li riječi, pojmovi u okviru tih definicija korišteni u skladu s njihovim uobičajenim značenjem, razumijevamo li ih na jednaki način, jesu li u duhu običnog jezika ili su razvili neka „privatna“ značenja i *žive vlastiti život*. A ako ne proizlaze iz običnog života, onda više ni svakodnevne ekonomske probleme ne mogu objasniti. Otud kritika da ekonomisti obrađuju svoje privatne vrtove, dok javna sfera od njihovih konkluzija nema previše koristi. Upotreba privatnog (ekonomskog) jezika nije učinkovita. Treba se vratiti običnom jeziku. Ako su značenja riječi općeprihvaćena, odnosno obični jezik temelj, tada i premise izrastaju iz realnih pretpostavki pa konkluzija, logički zaključak, može biti točna. Da bi zdrav razum uopće djelovao, pretpostavka je da jezik ispunjava svoju osnovnu funkciju razumijevanja, sporazumijevanja. Preduvjet za *common sense* jest *commom language* (kakav bi drukčiji uopće mogao biti?). Privatnost jezika dokida njegov smisao. I u ekonomiji, ekonomskim istraživanjima, treba se truditi koristiti riječi u njihovom uobičajenom značenju ovisno o kontekstima u kojima su se do tada pojavljivale. Treba dakle preispitati definicije pojmova koje ulaze u premise, a kako bi konkluzije bile u skladu sa zdravim razumom. Ako je greška počinjena u premisi (u smislu da ona ne korespondira sa svijetom), logičko zaključivanje je beskorisno. Samo zdrav razum, temeljen na običnom jeziku, može razmrsiti ekonomske nejasnoće i zagonetke.

Keynes tako kaže da „ako u određivanju ukupnog *čistog* dohotka zajedno s troškovima korištenja odbijemo dodatni trošak tako da ukupni čisti dohodak postaje jednak  $A - U - V$ , onda je taj put kojim izvodimo značenje ne samo najbliži uobičajenoj upotrebi već njime dolazimo i do pojma koji je važan za veličinu potrošnje“<sup>145</sup>. Pri definiranju ekonomskih pojmova,

---

<sup>143</sup> Ibid.

<sup>144</sup> Op. cit., str. 48.

<sup>145</sup> Op. cit., str. 50.

„izvođenju njihova značenja“, treba nastojati ostati što bliže onome što odgovara običnom jeziku, odnosno onome što je najbliže uobičajenoj upotrebi riječi. Od običnog jezika treba kretati i neprekidno se propitivati.

Keynes kaže i da je „namjera prethodnih određenja dohotka i čistog dohotka da budu što bliža uobičajenoj upotrebi“<sup>146</sup> te dodaje da je u svom (ranijem) radu *Ogled o novcu* nedovoljno određeno tumačio neke pojmove.

„...bojim se da je ovakva upotreba pojmova prouzrokovala znatne zabune i to naročito u vezi sa štednjom: budući da su zaključci... koji su bili točni samo ako su upotrijebljeni pojmovi bili interpretirani u mom posebnom značenju, često bili korišteni u širokim raspravama a da se tim pojmovima koristilo kao da imaju svoje udomaćeno značenje. Stoga, a i zato što mi više nisu potrebni za točni iskaz mojih misli, ja sam se odlučio odbaciti ih uz velike isprike zbog zabune koju su prouzrokovali.“<sup>147</sup>

Keynes se time distancira od svojih ranijih zaključaka koji su mogli biti točni samo ako su se pojmovi na kojima su temeljeni interpretirali *u njegovom posebnom značenju* što nije bio slučaj jer su se uzimali kao uvriježeni, čime se uvodila zbrka.

Keynes je, kako je već opisano, vjerovao da je ekonomija grana logike, i to one koja operira s vjerojatnostima. Potrebno je formirati premise koje što više odražavaju stvarnost. To se može jedino putem običnog jezika, a ne nekog idealnog iskonstruiranog jezika. Ako je temelj običan jezik, zaključci će biti zdravorazumski. Ako se odrekemo uobičajenog izražavanja, a u njemu se odražavaju stavovi, vjerovanja, slike svijeta, forme života, onda ni zaključci neće biti vjerodostojni. Kako je obični jezik „mekan“ te barata pojmovima bez jasnih granica (što nije nedostatak), ni logika koju Keynes zagovara ne mora biti klasična. To nije ni Fregeova precizna matematizacija jezika niti Russellovo razbijanje jezika na sitne čestice, atome, koji će biti savršeno složeni u misao. Keynesova logika je logika vjerojatnosti u kojoj intuiramo svijet oko sebe i slažemo sliku za određenu situaciju, ali uvijek s odškrnutim vratima za prostor promjene, za novu spoznaju, novu informaciju, koja može izvrnuti cijelu paradigmu. Neodređenost običnog jezika, njegova nepreciznost i fleksibilnost ovdje su prednosti. Tako primjerice, dok govori o štednji i investicijama, Keynes kaže da „pod uvjetom suglasnosti koja je moguća jer se sve tvrdnje osnivaju na zdravom razumu i na uobičajenom značenju koje im daje većina ekonomista... nužno slijedi jednakost štednje i investicija“.<sup>148</sup>

---

<sup>146</sup> Op. cit., str. 52.

<sup>147</sup> Ibid.

<sup>148</sup> Op. cit., str. 53.

Keynes se pri redefiniranju ekonomskih pojmova rukovodio filozofijom običnog jezika koja je poslužila kao metoda za izgradnju novog ekonomskog sustava. U prilog tom zaključku ide i Keynesovo razmišljanje o *troškovima korištenja*, obrazloženo u dodatku 6. poglavlju *Opće teorije*. Nakon što je definirao što je trošak poduzetnika, kroz sve komponente potrebne za izračun, Keynes zaključuje da „kratko razmišljanje o ovome pokazuje da sve ovo ne govori ništa više od onoga što govori zdrav razum“. Između ispravnih definicija pojmova, a to su one koje su temeljene na uobičajenom značenju tih riječi, te konkluzija koje proizlaze iz takvih, dobro postavljenih premisa, te zdravog razuma (eng. common sense), znak je jednakosti. Ili, drugim riječima, ako je sve jasno i pregledno dano, zaključci se sami nameću.

U *daljnjim razmatranjima značenja štednje i investiranja* (tako je naslovljeno sedmo poglavlje *Opće teorije*) Keynes naglašava svakodnevnu upotrebu riječi, svakodnevni govor, kao izvor zajedničkog smisla (*common sense*), kao pretpostavku razumijevanja i kao preduvjet za formiranje definicija određenih ekonomskih pojmova koje će obuhvatiti stvarni raspon onoga na što ti pojmovi referiraju. Ako je pak riječ o specifičnim tumačenjima, proizvoljnim definicijama, onda razumijevanje izostaje.

Keynes kaže da se „naša kritika klasične teorije nije u toj mjeri sastojala u traženju logičkih grešaka u njezinoj razradi koliko u ukazivanju da su prešućene pretpostavke rijetko ili nikada zadovoljene što ima za posljedicu da se onda njome ne mogu riješiti gospodarski problemi stvarnog svijeta“.<sup>149</sup>

Keynes često koristi i termine poput *zajednički pogled* (*common view*), *zajednička upotreba* (*common usage*) i slično, pitajući se primjerice je li neka ekonomska definicija u skladu sa svojom uobičajenom, zajedničkom upotrebom. Tako se (u poglavlju 11 *Opće teorije*) pita o definiciji granične efikasnosti kapitala:

„Kakav je odnos... određenja granične efikasnosti kapitala i uobičajene upotrebe riječi? Poznati su i često korišteni pojmovi granična proizvodnost ili prinos ili korisnost kapitala. No, iščitavanjem ekonomskih radova nije lako pronaći što su ekonomisti obično podrazumijevali pod tim pojmovima.“<sup>150</sup>

U okviru rasprave o kamatnoj stopi u klasičnoj teoriji, Keynes spominje zdrav razum u kontekstu kritike Ricardovih razmišljanja o utjecaju monetarne politike na tržišnu kamatnu stopu, a što ih je Ricardo iznio u *Načelima političke ekonomije*. Keynes se divi jasnoći Ricardovih stavova, odnosno logički savršeno izvedenim zaključcima s kojima se on dakako

---

<sup>149</sup> Op. cit., str. 213.

<sup>150</sup> Op. cit., str. 92.

ne slaže, ali im priznaje logičku dosljednost i preciznost. Šteta što su, smatra Keynes, izvedeni na temelju pogrešnih pretpostavki. Kako su pretpostavke, premise, pogrešne, tako ni zaključak ne može biti istinit, No, ne može mu se poreći teorijska ljepota. Keynes tako govori o „većoj unutrašnjoj konzistentnosti Ricardova rada u usporedbi s njegovim nasljednicima“, no razmatra, naravno, i pobija pretpostavke na kojima ovaj gradi svoj sustav. Pritom zaključuje da nam „Ricardo nudi najviši domen ljudskog uma koji nije dostupan slabijim mozgovima gdje se prihvaća zamišljen i od iskustva odvojen svijet kao da to jest iskustven svijet i onda u njemu živi dosljedno. Za većinu njegovih nasljednika provala zdravog razuma bila je neizbježna što je oštetilo njihovu logičku dosljednost“.<sup>151</sup>

Keynes uzima Ricardovo djelo kao paradigmu klasične teorije, njen najčišći oblik: sustav u kojem logičke veze savršeno funkcioniraju. Međutim, taj kompleks ideja i relacija, iako je konzistentan i intelektualno robustan, odvojen je od stvarnosti. Iako ima pretenzije da stvarnost objašnjava, temelji na kojima gradi svoja objašnjenja nisu realni. Oslanja se na pretpostavke koje su pogrešne jer ne izranjaju iz iskustva koje nam dolazi iz stvarnosti; one *ne korespondiraju sa stvarnošću*. Prema Keynesu, *provale zdravog razuma* koje „spočitava“ Ricardovim nasljednicima onečistile su njegovu konzistentnu i logički preciznu tvorevinu. Međutim, time što su se udaljili od logičkih ideala bili su bliže istini.

U dodatku 19. poglavlju *Opće teorije*, u kojem kritizira Pigouovu teoriju nezaposlenosti, i to na sličan način kao što općenito zamjera klasičnoj teoriji da unaprijed uzima neke zaključke kao date, i onda, ako stvarnost odstupa od tih zaključaka, kinji stvarnost (umjesto da se pita što nije u redu s manjkavom teorijom), Keynes kaže da je njegovo (Pigouovo) „razgraničenje između prvorazredne i drugorazredne zaposlenosti izgleda ključno psihološko mjesto u kojem se njegov (dobar<sup>152</sup>) zdrav razum povlači pred njegovom lošom teorijom“.<sup>153</sup>

Kada govori o merkantilizmu (23. poglavlje *Opće teorije*), odnosno mijenja mišljenje u odnosu na svoju klasičarsku fazu, daje mu za pravo u odnosu na klasičnu teoriju koja je promovirala *laissez faire* i u međunarodnim odnosima, Keynes veli da su „merkantilisti osjećali postojanje problema a da nisu bili u mogućnosti dovesti analizu do točke njegova rješavanja“. No, „klasična škola je“, kaže, „problem zanemarivala. To je zato što je svojim pretpostavkama

---

<sup>151</sup> Op. cit., str. 119.

<sup>152</sup> Riječ *dobar* stoji u originalu *Opće teorije* („his good common sense“), dok je u prijevodu koji se koristi u ovom radu nema.

<sup>153</sup> Op. cit., str. 161.



priznala uvjete iz kojih je slijedilo da taj problem ne postoji. Posljedica toga jest raskol između zaključaka ekonomske teorije i zdravog razuma“.<sup>154</sup>

Keynes nadalje veli da se „moramo sjetiti sličnosti između pošasti klasične škole u ekonomskoj teoriji i pošasti pojedinih vjera“.

„Jer daleko je veći dokaz moći neke ideje uspije li iz zdravog razuma istjerati nešto što je očito, nego ucijepiti mu nešto zamršeno i daleko. Razlog je što je daleko veći uspjeh moći ako iz misli izbaci očito nego da se u uobičajeno poimanje ljudi uvede zamršeno i daleko.“<sup>155</sup>

### 2.2.2. Konvencije

O konvencijama, koje najčešće upravljaju očekivanjima, posebice u pogledu budućih prihoda neke investicije, Keynes govori u 12. poglavlju *Opće teorije*, Stanje dugoročnih očekivanja. Kaže ondje i da „stanje psiholoških očekivanja možemo zvati *stanjem dugoročnih očekivanja*.“<sup>156</sup> Ta psihološka očekivanja uvelike se oslanjaju na sadašnje stanje u predviđanju budućeg. Kada predviđamo budućnost, budući da najčešće nemamo parametara procijeniti kako će se nešto (u njegovom primjeru, budući prihodi od investicije) ponašati ni u srednjem, a kamoli u dugom roku, skloni smo postojeće stanje protegnuti u budućnost. Neizvjesnosti pokušavamo doskočiti tako što pretpostavljamo da će se poznati trend nastaviti. Keynes to karakterizira kao najvjerojatnije predviđanje. Polazimo dakle od nepromijenjenog stanja u sadašnjosti koje ćemo korigirati samo ako iskrasne neki valjani razlog koji bi utjecao na tu putanju, a ta korekcija ovisi o stanju povjerenja koje imamo u pogledu toga „kako visoko ocjenjujemo vjerojatnost da bi se naše najbolje predviđanje moglo pokazati pogrešnim“.<sup>157</sup> Keynes kaže da se „u znanjima na kojima osnivamo naše procjene prihoda iznad svega ističe njihov krajnje sumnjiv temelj.“<sup>158</sup> S obzirom da su temelji za procjenu budućih događanja klimavi, pomažemo se konvencijama kako bi premostili taj jaz neznanja, i njihovo je djelovanje tim jače što je veće povjerenje da neće doći do nekog iznenadnog obrata. Keynes ukazuje na to da je pojava burze kao tržišta vrijednosnih papira te razdvajanje funkcije vlasništva od funkcije upravljanja uvelike utjecala na ekonomsko ponašanje. Nekad je investitor bio vezan uz svoju investiciju do kraja te je ishod te investicije stoga više ovisio o njegovom umijeću: neke bi se

---

<sup>154</sup> Op. cit., str. 199.

<sup>155</sup> Ibid.

<sup>156</sup> Op. cit., str. 97.

<sup>157</sup> Ibid.

<sup>158</sup> Op. cit., str. 98.

investicije održale, neke propale, no do izražaja bi dolazila razina sposobnosti poduzetnika, je li ona ispod ili iznad prosječne. Organizirano tržište kapitala sve je promijenilo: investicija se vrednuje u svakom trenutku, na nju utječu brojni burzovni igrači, moguće se iz nje u svakom trenutku povući ili se vratiti, a najvažniji faktor postaje – likvidnost.

Lewis u klasičnoj raspravi<sup>159</sup> o konvenciji polazi od Humeove definicije:

„[konvencija] je samo opći smisao zajedničkog interesa (*common interest*), čiji smisao svi članovi društva izražavaju jedan drugome, i koji ih navodi da upravljaju svoje ponašanje prema određenim pravilima. Držim da će biti u mojem interesu ostaviti drugome posjedovanje dobara (da razmotrim konvenciju vlasništva), polazeći od toga da će on na isti način djelovati u odnosu na mene. On je osjetljiv na sličan interes u upravljanju svog ponašanja. Kada je taj obostrani interes izražen obostrano, poznat je oboma, proizvodi prikladno razrješenje i ponašanje. I može biti dovoljno primjereno to zvati konvencija ili slaganje (*agreement*) između nas iako bez posredovanja obećanja; budući da radnje svakog od nas upućuju na one drugoga, te se provode pod pretpostavkom da će nešto provesti i druga strana.“<sup>160</sup>

Konvencija vlasništva proizlazi iz ponovljenih interakcija, nastaje kroz njih budući da svatko uči da se na te interakcije može osloniti ako ih se bude slijedilo. Hume zaključuje slično i za jezike koji postupno nastaju kroz ljudsku konvenciju „bez ijednog obećanja“<sup>161</sup>. Treba uočiti da Hume na dva mjesta razgraničava uzajamnost pridržavanja konvencija od držanja obećanja. Konvencija podrazumijeva uzajamnost pojedinaca, ali ne i njihovo međusobno obavezivanje. Ona je slaganje između pojedinaca, njihovo povezivanje, ali ne i ovisnost jednih o drugima.

Lewis Humeov koncept konvencije prenosi u termine matematičke teorije igara<sup>162</sup> te uzajamnost interakcije u konvenciji određuje kao problem koordinacije. Činitelji moraju tražiti različite načine da koordiniraju svoje djelovanje u svrhu obostrane koristi. Polazeći od veze s općim znanjem (*common knowledge*). Lewis određuje konvenciju<sup>163</sup>:

Pravilnost R u ponašanju članova populacije P kada su činitelji u ponavljajućoj situaciji S je konvencija ako i samo ako je istina da, i opće je znanje u P, u svakom primjeru S među P

(1) svi se priklanjaju R,

(2) svatko očekuje da će se svi drugi prilagođavati R,

(3) svatko je sklon prilagođavati se R uz uvjet da to i drugi čine, budući da je S problem koordinacije i jednolika priklonjenost R je koordinirana ravnoteža u S.

---

<sup>159</sup> David Lewis, *Convention: A Philosophical Study*, Cambridge: Harvard University Press, 1969.

<sup>160</sup> David Hume, *Treatise of Human Nature*, Oxford: Oxford University Press, 1958, str. 490.

<sup>161</sup> Hume, *Treatise*, str. 490.

<sup>162</sup> Lewis upućuje na knjigu Thomasa Schellinga *The Strategy of Conflict* (1960).

<sup>163</sup> Lewis, *Convention*, str. 58.

Lewisova definicija konvencije polazi od simetričnih uloga pojedinaca u odnosu na neku pravilnost te ravnoteže koja se uspostavlja kroz slijedenje te pravilnosti. Međutim, još je u Humeovoj definiciji jasno da uzajamnost i slaganje ne povlače nužno simetričnost između pojedinaca. Pojedinci se ne koordiniraju kroz konvenciju, već je samo njihovo međusobno usklađivanje konvencionalno. Potom ravnoteža nije dana, već je koordinacija proces uspostavljanja i dosezanja ravnoteže, pri čemu konvencija ne mora nužno voditi ni ravnoteži, niti simetričnom odnosu između pojedinaca. Više pravilnosti postoji istovremeno i pitanje je konsenzusa kroz koji one, ili neka od njih postaju konvencije:

„Naprotiv, [konvencije] evoluiraju kroz vrijeme. Kako ljudi pronalaze nove pravilnosti u svojim iskustvima, mogu opaziti nove analogije i nove prethodne slučajeve; obrasce koji prethodno nisu uočeni kao projektibilni mogu to postati i obratno.“<sup>164</sup>

Putnam<sup>165</sup> raspravljajući o dihotomijama između konvencionalnog i objektivnog, te konvencionalnog i faktualnog, naglašava da su sadržaji konvencija povezani s pojedincima i kako ih pojedinci utvrđuju i primjenjuju kao konvencije. Slično, pravilnosti u jednom području mogu se prenijeti u druga, ali da ostaju međusobno inkompatibilne.

Keynes kaže da „tako određenim vrstama investicija upravljaju prosječna očekivanja onih koji trguju na burzi i čije ponašanje razotkrivaju cijene dionica a ne stvarna predviđanja profesionalnih poduzetnika.“<sup>166</sup>

„U praksi smo se prešutno dogovorili da se u pravilu oslanjamo na nešto što je zapravo konvencija. Srž ove konvencije koja u stvarnosti, naravno, ne izgleda tako jednostavna, leži u pretpostavci da se postojeće stanje stvari proteže u svim slučajevima u beskonačnost, osim u onima gdje postoje točno određeni razlozi za suprotno.“<sup>167</sup>

U dijelu *Opće teorije* u kojem objašnjava prirodu konvencije dolazi do izražaja Keynesov stav o tome kako spoznajemo, možemo li uopće spoznati te kako se nosimo s time da ne posjedujemo potpuno znanje o stvarima o kojima treba donositi odluke. Ključna je epistemološka neizvjesnost: odlučujemo o uvjetima nepotpunog znanja o činjenicama koje bi za našu odluku mogle biti od velike važnosti, međutim, pojedinca to ne obeshrabruje u akciji. Odluku donosi bez obzira što zna da to čini u svojevrsnoj informacijskoj blokadi i bez obzira što je svjestan da

---

<sup>164</sup> Robin Cubitt i Robert Sugden, „Common Knowledge, Salience, and Convention: A Reconstruction of David Lewis's Game Theory“, *Economics and Philosophy*, 19: 175–210, (2003), str. 202.

<sup>165</sup> Hilary Putnam, „Convention: A Theme in Philosophy“, u: *Realism and Reason: Philosophical Papers, Volume 3*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, str. 170-184.

<sup>166</sup> Op. cit., str. 98., 99.

<sup>167</sup> Op. cit., str. 99.

u takvom procesu odlučivanja postoji veliki stupanj entropije. No, kako se u takvim uvjetima ipak mora na nešto osloniti, pribjeći će konvenciji, provizornom pravilu koje je nastalo kao ekstrapolacija postojećeg trenda, a u slučaju burze temeljem uprosječenih očekivanja svih aktera koja se pretapaju u trenutno tržišnu cijenu investicije. Na taj način investitor u svakom trenutku može barem vidjeti kako njegova investicija, a zapravo njegova odluka, kotira. Ako je potvrđuju uprosječena očekivanja ostalih ulagača, tada investitor, poduzetnik, poduzimatelj određenih aktivnosti, djelatni subjekt, *lakše spava*: u njegovim očima konvencija ga štiti u kratkom roku, ona je trend za koji očekuje da će se iz neposredne prošlosti preslikavati na neposrednu budućnost – ako nema valjanog razloga da će se takav niz ekstrapolacija prekinuti. Iako zna da nije posve racionalno vjerovati da će se određeno stanje nastaviti do u beskonačnost, burzovni se subjekt, investitor, „pokriva“ na način da dugoročna očekivanja *lomi* na niz manjih, kratkoročnih perioda unutar kojih je prividno zaštićen jer će imati dovoljno vremena za izlaz, ako dođe do neočekivanog obrata.

„Ulaganja koja su tako sa stajališta zajednice 'stalna', sa stajališta pojedinca su 'seljiva'.“<sup>168</sup>

Burza je tako poput ogledala u kojem možemo provjeriti stanje naše odluke, a cijena, tržišna vrijednost, svojevrsni je uprosječeni odraz mišljenja zajednice. Konvencionalna očekivanja, dakle, nisu epistemički provjerena, ona ne moraju imati previše veze s istinom. To ne znači da Keynes postojanje istine relativizira, no ona su korisna za djelovanje onda kada nema drugog načina da se odluka donese, kako bismo se *pomakli s mrtve točke*. Dugoročno očekivanje razlomljeno je na niz kratkoročnih, a poduzetniku takav pristup omogućava da preživljava od dana do dana: kada bi čekao da stekne potpuno znanje o stvarima o kojima sudi, nikad se ne bi pokrenuo. Konvencija je poput štake, poput *ljestvi*<sup>169</sup> za koje se pridržava iako one, niti stoje na nečem čvrstom, niti vode u svijet savršene spoznaje. Keynes je svjestan ograničenja ulaganja koja se temelji na konvencijama.

„Uobičajeno vrednovanje je posljedica psihologije mase velikog broja neupućenih pojedinaca i ono je sklono krajnostima koje slijede nagla kolebanja stanovišta o utjecajima koji zapravo ne mogu značajno promijeniti procijenjene prihode. Razlog tome je što nema čvrstog korijena koja bi vjerovanja zadržala stabilnim. Naročito će u neobičnim razdobljima kada su postavke o neprekinutom protezanju postojećeg stanja stvari manje prihvatljive nego obično, te unatoč toga što nema jasnih osnova za predviđanje određenih promjena, doći do toga

---

<sup>168</sup> Op. cit., str. 99.

<sup>169</sup> Analogija s ljestvama iz Wittgensteinovog *Tractatusa*: 6.54. Moji sudovi razjašnjavaju tako što ih onaj koji me razumije na kraju prepoznaje kao besmislene, kada se kroz njih, po njima, preko njih popeo van. (Takoreći, mora odbaciti ljestve nakon što se popeo po njima. On mora prevladati ove sudove i tada će svijet vidjeti ispravno.“ (Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Naklada Uliks, Rijeka, 2021.)

da će tržište biti podvrgnuto valovima osjećaja pesimizma i optimizma koji su nerazumni, ali ipak opravdani tamo gdje ne postoji čvrsta osnova za razumni proračun.“<sup>170</sup>

Za valove pesimizma i optimizma na tržištu zaslužno je ponašanje neupućenih masa, međutim Keynes navodi da su i upućeni, profesionalni ulagači, oni koji imaju daleko viši stupanj znanja za dugoročnu procjenu neke investicije, podbacili, jer umjesto da se bave fundamentima, odnosno stvarnom vrijednošću neke investicije i njenom dugoročnom isplativošću, oni pokušavaju predvidjeti kako će se ponašati mase. Umjesto meritumom stvari, bave se psihologijom masa.

„Moglo bi se pretpostaviti da utakmica između stručnjaka koji posjeduju znanja i moć ocjenjivanja što premašuju onu koja prosječnog privatnog ulagača može, prepuštena sebi, ispraviti nejasnoće kojima vodi djelovanje neupućenih pojedinaca. Dešava se, međutim, da je energija i umijeće profesionalnih ulagača uglavnom usredotočena na drugo.“

Njih se (profesionalne ulagače), veli Keynes, „ne tiče koliko stvarno vrijedi ulaganje za pojedinca koji ga je kupio „zauvijek“, već se bave time kakva će biti masovnom psihologijom određena tržišna vrijednost nakon tri mjeseca ili godinu dana“.<sup>171</sup>

„Društveni cilj umješnog investiranja trebao bi omogućiti pobjedu nad mračnim silama vremena i neznanja koje obavijaju budućnost. Današnji stvarni osobni cilj najumješnijeg ulagača jest 'biti najbrži sa revolverom' kao što američka uzrečica tako dobro kaže, da nadmudri gomilu i prebaci loš novac ili novac koji gubi vrijednost drugome.“<sup>172</sup>

Keynes navodi da „ovo nadmudrivanje u predviđanju do par mjeseci unaprijed čini osnovu konvencionalnog vrednovanja...“<sup>173</sup> i uspoređuje to s igrom Crnog Petra ili pak igrom sa stolicama gdje je stolica manje nego sudionika koji oko njih kruže dok muzika traje. Kada u jednom trenutku prestane, svi moraju sjesti, no netko će nužno ostati bez stolice. Burzovna igra slična je tim igrama u kojima se svi ponašaju prema konvencijama, ali će na koncu netko izvisiti. Zato je smisao prebaciti lošu kartu drugome, biti *najbrži na revolveru*, učiniti sve da se na vrijeme izvučeš, biti brži i spretniji od drugih, imati informacije o pravodobnom izlasku... Ali, to su informacije koje će poslužiti u dotičnoj igri, a ne nužno neka fundamentalna znanja koja će osvijetliti istinu o stvarnom stanju određenog investicijskog pothvata.

Pišući o očekivanjima kod Keynesa, koja dijeli na razumna i konvencionalna, pri čemu se prva oslanjaju na apriorno, iako vjerojatno znanje, a druga na konvencije, koje su iskustvo, tradicija,

---

<sup>170</sup> Keynes, *Opća teorija*, str. 100.

<sup>171</sup> Ibid.

<sup>172</sup> Ibid.

<sup>173</sup> Op. cit., str. 101.

navika, praksa, Carabelli također naglašava da se konvencijama pribjegava kada nema baš niti jednog parametra za razumno zaključivanje.

„Istina je da je u nekim situacija nemoguće formirati razumne procjene o tome što bi se moglo dogoditi u dalekoj budućnosti jer nemamo informacije čak ni o sadašnjosti ili bliskoj budućnosti. U tim slučajevima – ali samo u tim slučajevima totalnog neznanja – Keynes je predlagao slijeđenje konvencionalnih pravila. U Općoj teoriji Keynes je pisao da ako nemamo znanja na kojima bi temeljili svoje odluke, onda je razumno slijediti praktične hipoteze za suočavanje s neizvjesnom budućnosti. Na primjer, nemamo evidenciju razloga promjene kamatnih stopa kroz sljedećih 20 godina. U tom slučaju, nastupaju konvencionalna očekivanja. Dok su razumna očekivanja temeljena na a priori logičkim vjerojatnostima, odnosno na realnom iako ograničenom znanju, konvencionalna očekivanja su praktičan odgovor na postojanje totalnog neznanja i neizvjesnosti. Dok je vjerojatnost, za Keynesa, utemeljena na znanju, konvencije i zajedničko znanje utemeljeni su na mišljenju većine na tržištu na način predstavljen u dobro poznatom primjeru izbora ljepote.“<sup>174</sup>

*Izbor ljepote* (beauty contest) Keynesov je primjer funkcioniranja burze u kojem prevladavaju konvencije i uprosječena očekivanja. Keynes situaciju na burzi, tržištu, uspoređuje s takmičenjem u kojem sudionici moraju iz sto slika različitih lica izabrati šest najljepših, a nagradu dobiva onaj čiji je poredak lica najbliži nekom prosječnom poretku koji čine uprosječeni ukusi svih takmičara. Tada svaki takmičar ukalkulira da će nagradu dobiti bude li blizu prosjeku pa ne izabire ona lica koju su mu stvarno najljepša nego ona za koja misli da su najljepša većini ostalih sudionika. No, kako razmišlja da ni drugi neće izabirati ona lica koja su im stvarno najljepša, jer će razmišljati na sličan način, prosjek kojem teži neće odražavati prosječno mišljenje o stvarnom poretku najljepših lica, nego onome za što svaki sudionik misli da drugi misle o tome što je prosječno mišljenje. I tako unedogled.

„Došli smo do trećeg koraka u kojem posvećujemo naš razum predviđanju što prosječni takmičari očekuju da će biti prosječno mišljenje. A postoje vjerujem neki koji primjenjuju četvrti, peti ili koji viši korak.“<sup>175</sup>

Dow navodi da se konvencije shvaćaju različito pa tako neki „poput Hayeka, smatraju da su konvencije nenamjeravana posljedica individualnog ljudskog djelovanja; poredak društva nastaje iz individualne intencionalnosti“.<sup>176</sup> Prema ovim shvaćanjima, navodi Dow, „možda znanje ovisi o društvenim konvencijama, ali bitan je pojedinac, a ne društvo“<sup>177</sup>. Kaže da se različito mišljenje od toga može naći kod Keynesa i Humea (što je primjerice suprotno Lewisovom shvaćanju Humea koji interpretira konvenciju kao samostalno usklađivanje pojedinaca, umjesto društvenog posredovanja njihovih interakcija, op.a.).

---

<sup>174</sup> Carabelli, „Economics as a branch“, str. 217.

<sup>175</sup> Ibid.

<sup>176</sup> Sheila C. Dow, *Ekonomska metodologija*, Zagreb: Politička kultura, 2005., str. 136.

<sup>177</sup> Ibid.

„Ako se smatra da su pojedinci u biti društvena bića, tada nije jasno što bi u analizi trebalo dobiti prvenstvo: pojedinci ili društvene konvencije, individualno znanje ili društveno znanje (Farmer, 1995.) I to ovisi o tome od čega polazimo. Ako je cjelovito izvjesno znanje nedostižno, možemo krenuti od toga i raspravljati o tome koliko u tome ne uspijevamo, kao u racionalističkom pristupu, ili možemo krenuti od toga kako gradimo znanje, što neminovno stavlja naglasak na naše oslanjanje na zdravorazumsko društveno znanje. Stoga se Keynesova upotreba pojma konvencija odnosila na samu prirodu racionalnosti i znanja te, stoga, logike.“<sup>178</sup>

Carabelli pak tvrdi da bi se „Keynes složio s Hayekom da je imitiranje praktični vodič za djelovanje, ali da ga je razumno slijediti samo u situacijama potpunog neznanja“.<sup>179</sup>

„Kada nikakvo znanje nije dostupno, najbolje se suzdržati od djelovanja. Ako ste prisiljeni djelovati, onda je najbolje slijediti konvenciju. Keynes je držao da su na tržištima agenti normalno vođeni konvencionalnim očekivanjima. Ali bi prigovorio da su ove konvencije idoli tržišta i stvaraju negativne društvene posljedice (poput financijske nestabilnosti i nezaposlenosti). Stoga ih, u pravilu, pojedinci i javne institucije ne bi trebale slijediti. Prema Keynesu, pojedinac treba razmotriti svaki slučaj zasebno prema svojim vlastitim mjerilima i osobnoj autonomnoj procjeni neovisnoj o tradicionalnoj procjeni, što znači, neovisno o procjeni većine ili najčešćeg mišljenja. To može biti napravljeno korištenjem ograničenog znanja koje nam je ipak dostupno. Važnost koju Keynes pripisuje iznimkama za razliku od onog što je pripisao pravilima, jedan je od osnovnih ključeva za razumijevanje razlike između Keynesa i Hayeka o teoriji ljudskog djelovanja. Što se tiče javnih institucija, Keynesov cilj je suprotstaviti se konvencijama kako bi se izbjegle negativne društvene posljedice tržišta. Tržište ne bi trebalo postavljati pravila ispravnog i razumnog djelovanja, nego naše vlastite procjene, temeljene na stvarnom, iako ograničenom znanju koje imamo“.<sup>180</sup>

Proizlazi da je za Keynesa i samo tržište/burza obična konvencija: nema nikakve nevidljive ruke koja će popravljati stanje na tržištu, već samo gomila koja primarno uopće ne slijedi vlastiti razum, ne ponaša se kao grupa homo oeconomicusa, već oponaša, imitira, slijedi konvenciju i kad treba i kad ne treba. Keynes vjeruje da je tome moguće doskočiti kroz državnu intervenciju, intervenciju javne institucije, kao nekog mudrog supervizora, koji će se postavljati kontra konvencija, djelovati razumno, razborito. Država bi trebala biti mudri skretničar koji će tržište, kada njime zavlada psihologija gomile, vraćati na tračnice razuma. Dakle, opravdanje za državnu intervenciju ovdje čak i nije neefikasnost nevidljive ruke, već pogubna prevlast konvencionalnog ponašanja koje vodi u nestabilnost. Teško da je Keynes vjerovao da bi političari bili opremljeni znanjima na temelju kojih bi, umjesto građana, donosili razumne odluke, imali racionalna očekivanja. Međutim, vjerojatno bi ekonomisti morali ponuditi odgovor, postaviti model koji bi pomogao razumnijoj procjeni u interesu zajednice. Taj odgovor bi onda trebalo preslikati u javne politike.

---

<sup>178</sup> Op. cit., str. 137.

<sup>179</sup> Carabelli, *On Keynes Method*, str. 231.

<sup>180</sup> Ibid.

Dow tako primjerice ističe da „kao što pojedinci poduzimaju akcije u uvjetima neizvjesnosti, tako Keynes daje smjernice za vlade da poduzimaju akcije u uvjetima neizvjesnosti“<sup>181</sup>.

„Štoviše, to što mi znamo o stvarnom svijetu, temeljeno na iskustvu, je da je kompleksan i da se razvija, što objašnjava granice našeg razumijevanja. Dodatno, razumio je (Keynes, op.a.) problem vlade kada poduzima akcije, a rezultat je neizvjestan (vidi O'Donnell 1989). Ali, kao što individue poduzimaju akcije u uvjetima neizvjesnosti, tako Keynes daje smjernice za vlade da poduzimaju akcije u uvjetima neizvjesnosti.“<sup>182</sup>

Za Keynesa Dow kaže da je realist, i to je „njegova startna točka koja potvrđuje postojanje vanjskog svijeta, koliko god ga slabo razumjeli“.<sup>183</sup>

### 2.2.2.1. Fetiš likvidnosti

Keynes se u Općoj teoriji posebno bavi stanjem dugoročnih očekivanja. Opisuje kako potencijalni investitori predviđaju novčane tokove te na koji način odlučuju hoće li u nešto investirati. Od pojave organiziranog tržišta kapitala svoja predviđanja mogu stalno preispitivati – mogu provjeravati kakva je trenutna reputacija neke investicije gledajući u cijene na burzi, a burza daje i mogućnost da u neki pothvat mogu ući ili izaći kad god procijene da treba. Mogu to, dakle, činiti i više puta. Keynes objašnjava da je, za razliku od nekad, kada je poduzetnik bio vezan za svoj pothvat do kraja njegovog vijeka te kada su vlasnik i menadžer većinom bili ista osoba povezana eventualno s nekim bliskim prijateljem ili članom obitelji, razvoj tržišta kapitala omogućio ovu ulagačku nepostojanost i stalno preispitivanje. Olakšavajuće je to s pozicije ulagača koji procjenjuje hoće li kretati ispočetka ili kupiti već postojeće poduzeće. Ako su cijene niske, onda nema smisla kretati od nule, podnoseći brojne osnivačke troškove i rizike. To su svakako prednosti burzovnog poslovanja. Međutim, opcija ulaska ili izlaska „na zahtjev“, koja je na burzi normalna i poželjna, predstavlja ustvari nestabilnost za razvijanje određenog projekta i projekt sam. 'Fetiš likvidnosti', kako ga Keynes naziva, nepovoljno utječe na realnu ekonomiju i trajnu vrijednost koju investicije imaju za ekonomski i društveni život. Keynes ulagače dijeli na one koji o investiciji i njenom budućem novčanom tijeku razmišljaju kao pravi poduzetnici – bave se fundamentima, stvarnom vrijednosti projekta, te očekuju od nje doživotni povrat, i one koji pozicije na burzi zauzimaju iz špekulativnih razloga, nastojeći uhvatiti val optimizma ili pesimizma, te ga iskoristiti za brzu i laku zaradu. I ovi drugi imaju svoju ulogu.

---

<sup>181</sup> Dow, „Probability, uncertainty“, str. 206.

<sup>182</sup> Ibid.

<sup>183</sup> Ibid.



Keynes veli da je bolje da „pojedinaac terorizira vlastiti bankovni račun nego druge građane...“<sup>184</sup>. Međutim, nije dobro ako špekulativni motivi prevladavaju jer se nacionalna ekonomija pretvara u kazino-ekonomiju: svi bi htjeli zaradu, a nitko uistinu ne brine o budućnosti investicije o kojoj ovise radna mjesta, dohoci, standard građana. Važno je istaknuti Keynesovo razmišljanje o načinu odlučivanja prve, a pogotovo druge grupe investitora. Dok prvi moraju kompletno zažmiriti na pojavnu manifestaciju investicije koja se materijalizira na burzi, drugi se i ne bave ničim drugim nego kako neka vrijednosnica kotira. Ovi prvi morat će se i u potpunosti oglušiti na kritike koje će zasigurno doživljavati, pri čemu će se kritičari pozivati upravo na stanje na burzi koje će često odstupati od njihovih procjena, dok drugima ništa drugo ni nije u opisu posla već da prate pojavne aspekte i na njima zarade. Kretanje cijena dionica na burzama odraz je prosječnog mišljenja ulagača koji su se, kako kaže Keynes, „prešutno dogovorili“ da će slijediti neku *konvenciju*, čak i znajući da ona nema nužno veze s onim što je u pozadini investicije. Svim „igračima“ cilj je pogoditi pravi trenutak ulaska i izlaska iz određene ulagačke pozicije. Ljudi su skloni vjerovati u određenu pravilnost u odvijanju događaja, odnosno slijediti pravilo koje će im pomoći da prevladaju epistemski jaz. No, Keynes dalje kaže da „to ne znači da stvarno vjerujemo da će se postojeće stanje stvari protegnuti u beskonačnost“.<sup>185</sup>

Investiranje na burzi pretvara se u pogađanje trenutka kada će jedna konvencija ili do tada slijedeno pravilo biti zamijenjeno novim, kada će doći do promjene trenda. Tko zadnji reagira, taj je gubitnik. Ulagачi stoga ne čine ništa drugo nego procjenjuju kakvo je prosječno mišljenje, kakvo je mišljenje drugih, što drugi misle i očekuju. Ako misle da je prosječno mišljenje naklonjeno određenoj dionici, predviđat će rast cijene i kupovati, a ako očekuju da će se ostali uskoro povući, povući će se prije toga i sami. Ako pogrešno procijene trenutak, ako izađu prerano ili prekasno, naći će se na strani gubitnika. Tada se obično javljaju iracionalni porivi, panika ili strah od još većeg gubitka, te počinje stampedo – svi iz neke dionice bježe, rušeći dodatno njenu vrijednost. To je mentalitet krda. Većina ulagača ponašat će se upravo na taj način – konvencionalno, slijedeći prosječno, uvriježeno mišljenje. Umješniji će razmišljati korak dalje, ali i više koraka dalje. Moguće je da netko ide i u četvrtu, petu iteraciju, opisuje Keynes.

Oni koji slijede, a zadnji stižu, ti su gubitnici. U mentalitetu krda uvijek netko strada. Kada antilope osjete opasnost daju se u bijeg. Ona najsporija ili jednostavno najnesretnija plati danak.

---

<sup>184</sup> Op. cit., str. 211.

<sup>185</sup> Op. cit., str. 99.

Konvencija je putokaz za slijeđenje pravila koja proizlaze iz prosječnog znanja svih ulagača. Ako nemamo drugih informacija temeljem kojih bi procjenjivali što se događa, onda je slijeđenje pravila, slijeđenje konvencije, koja zapravo pretpostavlja da će se stanje koje je vrijedilo u prošlosti na isti način protegnuti u budućnost, razumno. Zašto bismo pretpostavili da će se određeni način na koji se odvijaju stvari prekinuti ako ništa ne daje podlogu za takvo razmišljanje? Vjerojatnije nam se čini da će sve i dalje biti kako je i bilo jer nema parametara za promjenu. Kako bi ih i bilo kada pripadaju budućem vremenu. Budućnost je neizvjesna. Prošlost je izvjesnija. Sigurniji smo da je nešto bilo, nego da će nešto biti, a razumno je onda odlučiti na temelju jedinog znanja koje imamo. Međutim, Keynes, čini se, vjeruje da to nije znanje, ili barem nije pouzdano znanje: to je prosjek tuđih ponašanja na koje su utjecali mnogi faktori koji, ili uopće ne pripadaju ekonomskom svijetu, ili su se pojavili u prošlosti i ne mora značiti da će se pojaviti i u budućnosti, ili su pak posljedica slijeđenja ranijih pravila i konvencija, na isti način na koji ih u sadašnjem trenutku samo projiciramo u budućnost. U dugom roku jednostavno ne možemo znati što će se dogoditi. Možemo tek imati određene scenarije, no skloni smo pretpostaviti da će se postojeće stanje stvari protegnuti u budućnosti. Ako nemamo drugih pouzdanih informacija, skloni smo dakle najveću vjerojatnost pridati onom scenariju koji je preslika događaja iz prošlosti. Ako nema posebnih razloga koji bi konvenciju mogli prekinuti, skloni smo misliti da će se stvari nastaviti razvijati u kontinuitetu: prošlost projicirati u budućnost. Često procjenjujemo i odlučujemo na temelju iskustva, svojeg, ali i tuđeg, iako ono uopće ne mora biti od pomoći. Upravo suprotno, može zavarati i usmjeriti na krivi trag. Jer, uvjeti u kojima je neko iskustvo vrijedilo, ostali su u jednom vremenu i prostoru. Ista priča međutim ne vrijedi uvijek i za sve - situacija je uvijek nova, okolnosti su nove i tvore možda posve novu kombinaciju faktora. Budući da živimo u uvjetima neizvjesnosti, spoznajnih ograničenja, nemamo (sve) informacije i ne vidimo širu sliku, pa posežemo za onim što „znamo“, vlastitim iskustvom, tuđim pričama. Bilo kakva situacijska sličnost činiće se kao pomoć za donošenje odluke. Sudit ćemo analogijom, povlačiti paralele, ali i – tražiti uzroke, pa i tamo gdje ih uopće nema. Na to nas tjera potpuno neznanje o budućnosti: samo si umišljamo da nešto znamo, da znamo *kako stvari stoje* da bismo si olakšali prolaz u neizvjesnu budućnost. To nam je ispomoć za bilo kakvo djelovanje. Kada bismo stalno sumnjali, ne bismo se pomakli s mjesta. No, upravo faktoru neizvjesnosti pripada najveći ponder. Preduvjet da bismo uopće sumnjali je da u nešto a priori vjerujemo, da nešto već imamo usađeno kao svoje (prema Wittgenstein, „O izvjesnosti“). Vjerujemo u neki sustav, u neki okvir znanja, u sliku svijeta s kojom smo odrasli. Tu sliku svijeta težimo prolongirati, razumijevamo je kao stalnu. Njena umišljena stalnost daje nam osjećaj da bar nešto znamo o situaciji, događaju

koji dolazi. Čovjeku je svojstveno da bude aktivan - ako i nema prave informacije i znanja za razumsku kalkulaciju poslužit će se postojećim pravilom kao nekom prenosnicom koja će mu pomoći da se prebaci preko epistemičke provalije, vjerujući pritom u dobru sreću i ulazeći u rizik, no krećući se naprijed. To je spontani optimizam čovjekov, da djeluje umjesto da ne djeluje: životinjski poriv ili *animal spirit*<sup>186, 187</sup>.

Keynesovo pojašnjenje ljudskog ponašanja i djelovanja može se usporediti s Humeovom *uobraziljom*. Skloni smo vjerovati da određeni tijek događaja, njihova kronološka pojavnost, govori i o njihovoj uzročno-posljedičnoj vezi. To je logička pogreška *post hoc, ergo propter hoc*. Međutim, ljudski je um ustrojen tako da konstruira veze i odnose tamo gdje ih možda i nema; skloni smo na temelju određenog vremenskog tijeka događaja pretpostaviti da je prvi događaj uzrokovao drugi, postaviti to na razinu pravila, pa čak i zakona, te se služiti tim pravilom i pri budućim odlukama. To je vrsta obrambenog mehanizma gdje se hvatamo za nešto što nam je navodno poznato, umišljamo zapravo da nam je poznato, da bismo si olakšali djelovanje u sadašnjosti i budućnosti. No, kod Keynesa se konvencija javlja u nešto proračunatijem obliku. Tržišni subjekti svjesni su njene provizornosti i znaju da se trend u svakom trenutku može promijeniti, pa planiraju u kratkom roku, a burza im to omogućava. Isto tako, konvencija nije samo protežnost ponašanja iz prošlosti prema budućnosti, već i protežnost kalkulacije i uprosječenih očekivanja. Kod Keynesa imamo neku vrstu konvencionalne konvencije, samozavaravajućeg pravila koje funkcionira ukoliko se temeljem njega uspije ostvariti brza zarada. Ipak, stoji Keynesova skeptičnost prema jednostavnoj ekstrapolaciji trenda koja bi se možda mogla tumačiti i kao skeptičnost prema ekonomskim zakonima. Međutim, ekonomske zakonitosti ionako nisu pitanje iskustva, empirije, nego logike. Ako monetarne vlasti podignu kamatnu stopu za očekivati je da će se smanjiti investiranje, a porasti poticaj štednji. To nije spoznaja temeljena na iskustvu, iako smo joj možda i iskustveno svjedočili, već na logičkom zaključivanju vlasnika kapitala koji se ponaša racionalno. No, ekonomski život ostvaruje se u složenim uvjetima i posljedica je spleta raznih silnica pa isto kao što smo kod iskustva skloni povjerovati da će u budućnosti „stvari ostati jednake“, tako će ovdje logika, u pojedinačnim relacijama izvučenim iz konteksta, djelovati takoreći u zrakopraznom prostoru. Jer, što je relacija više i što je više parova koje ukrštamo, to je konačni

---

<sup>186</sup> O *animal spiritu* opširnije u poglavlju 4.4.

<sup>187</sup> Festini govori o jezičnim igrama i citira Wittgensteina („O izvjesnosti): „Kao *oblici života* one su izvan opravdanoga i neopravdanoga, kao da je tu nešto *animalno* (OC, 359).“ Dalje navodi: „Naročito u spisu O izvjesnosti možemo to smatrati pozadinom naših prihvaćanja koja su, kao što znamo, naše zadnje osiguranje. Zato epistemološki pravac kojemu nas Wittgenstein upućuje možemo smatrati *direktnim realizmom*...“ (Heda Festini, *Uvod u čitanje Ludwiga Wittgensteina*, Zagreb: Biblioteka Filozofska istraživanja, 1992., str. 106.)

model složeniji. Varijable djeluju međusobno - unutar tih parova, izvan njih, a i parovi su u vezi. Modeliranje i predviđanje u društvenim znanostima složeno je.<sup>188</sup> Uz to, sve varijable ni ne poznajemo, a neke će se pojaviti iako na njih nismo računali. Skloni smo stoga pojednostaviti stvari, osloniti se na ono što je „sigurno“. No, ako je jednom nešto bilo, ne znači da će biti opet, kao što ne znači ni da je i tada kad je bilo, bilo upravo onako kako smo mi to doživjeli. Zapravo, kao što ranije spomenuta Newtonova fizika i njene zakonitosti vrijede unutar malih relacija, tako širi gabariti iskrivljuju njihovu pravilnost: sustavi počnu utjecati jedan na drugi i počinje, rječnikom fizike, vrijediti teorija relativnosti u ekonomiji. Ako vlasti podignu kamatnu stopu, logički je da će ljudi više štedjeti, odnosno da će se ukupna štednja povećati. No, ako istovremeno dođe do rasta poreza ili primjerice nekog cjenovnog šoka na strani ponude (rast cijena izazvan poskupljenjem npr. nafte), raspoloživi ili pak realni dohodak se smanjuje, a s njime i udio koji su ljudi spremni staviti sa strane.

O prirodi ekonomskog razmišljanja Keynes kaže:

„Nije smisao našeg razlaganja nuditi stroj ili metodu za primjenu naslijepo koja će nepogrešivo dati odgovor, već ponuditi organizirani i uređeni način razmišljanja o praktičnim problemima, i nakon što smo došli do uvjetnog zaključka o utjecaju izdvajanih faktora koji kompliciraju slučaj, moramo se vratiti na početak i dopustiti kako najbolje možemo vjerojatno međudjelovanje faktora. To je priroda ekonomskog razmišljanja. Svaki drugi način primjene naših formaliziranih načela razmišljanja (bez kojih bismo se, međutim, izgubili u šumi) dovest će nas do greške. Velika je greška simbolične pseudo-matematičke metode što formalizira sistem ekonomske analize..., odnosno što se jasno pretpostavi stroga nezavisnost među faktorima koji su uključeni, te oni gube svu svoju razumljivost i autoritet ako se ova hipoteza ne dopusti. U običnim pak raspravama gdje ne manipuliramo naslijepo, već cijelo vrijeme znamo što radimo i što riječi znače, možemo „u nekom kutku glave“ zadržati nužne ograde, sumnje i prilagođavanja koja ćemo kasnije morati izvršiti. To možemo činiti na način na koji se ne mogu držati „u nekom kutku“ složene parcijalne derivacije za koje se poslije nekoliko stranica algebre pretpostavi da nestanu. Odviše velik dio donedavne „matematičke“ ekonomike puka je mješavina jednako netočna kao što su i početne pretpostavke na kojima počiva i koje dopuštaju piscu da izgubi iz vida složenost i međuzavisnost stvarnog svijeta u labirintu usiljenih i nekorisnih znakova.“<sup>189</sup>

Keynes uočava razliku između investitora koji su i vlasnici i upravljaju svojim pothvatom, i onih koji investiraju na burzi. Za prve je poduzetnički pothvat forma života, oni ulaze u rizik, pokreće ih volja za uspjehom te se unose kompletno u svoju investiciju kao cjeloživotni pothvat. No, razvoj burze kao organiziranog tržišta udjela u tim investicijama uvelike je promijenio ponašanje investitora. Ako je investicija na burzi, u svakom trenutku moguće je procijeniti

---

<sup>188</sup> O pristupima ekonomskoj metodologiji i modeliranju više u: Francesco Guala, *Filozofija ekonomije*, (Prev. Višnja Golac), Zagreb: Politička kultura, 2010.

<sup>189</sup> J. M. Keynes, *Opća teorija*, str. 171., 172.

njenu vrijednost na temelju cijene na tržištu. Upravo je taj *fetiš likvidnosti* jedna od najvećih prepreka za društvenu funkciju ekonomije.

„Od svih maksima ortodoksnog novčarstva, zacijelo niti jedno nije protivnije društvu od fetiša likvidnosti...“<sup>190</sup>

Težnja za likvidnosti suprotstavljena je društvenom interesu investicija jer ulagači preferiraju kratkoročne pozicije u koje je lako ući i iz njih izaći. Stoga su investicije nestabilne i pod stalnim pritiskom tržišne procjene. Budući da na burzi prevladava psihologija masa sa špekulantskim motivima i slabijim znanjem, onda su i profesionalni ulagači prisiljeni više pažnje obraćati na trenutnu tržišnu vrijednost investicije nego na njenu stvarnu procijenjenu vrijednost kao dugoročnog ulaganja. Jer, ako slijede isključivo vlastitu procjenu, mogu izgubiti u kratkom roku, a ako rade s tuđim novcem ili pak javnim novcem, izlažu se kritici.

„Njih se ne tiče koliko stvarno vrijedi ulaganje za pojedinca koji ga je kupio „zauvijek“, već se bave kakva će biti masovnom psihologijom određena tržišna vrijednost nakon tri mjeseca ili godinu dana.“

Kada procjenjuju buduća kretanja investicija, ulagače zapravo ne zanimaju fundamenti, oni ne procjenjuju investiciju, već razmišljaju kako će se drugi ponašati, hoće li kupovati ili prodavati, te hoće li time izazivati valove rasta ili pada cijena vrijednosnica na burzi. Znači, umjesto da se fokusiraju na dugoročnu vrijednost investicije, bave se cijenama ili vrijednostima u kratkom roku unutar kojeg pretpostavljaju da će ostali sudionici slijediti isti obrazac, ponašati se *konvencionalno*. Keynes kaže da to čak nije *posljedica krivih sklonosti*, već naprosto „posljedica opisane organizacije tržišta investicija“<sup>191</sup>. Umješnost ulagača onda se ne sastoji u ispravnoj procjeni stvarne vrijednosti investicije, već u procjeni prosječnih očekivanja sudionika na tržištu. Na taj način, tržišna cijena posve se odvaja od fundamenata na kojima bi se trebala temeljiti: živi neki svoj život koji ovisi o tome što ulagači misle da drugi ulagači misle. Tako se formira prosječno mišljenje, uvriježeno mišljenje, koje će svi morati uzeti u obzir, s tim da će mu oni umješniji i iskusniji doskočiti na način da će znati kada je vrijeme da „iz tog vlaka iskoče“ ili pak „u nj uskoče“ ovisno utječe li prosječno mišljenje na pad ili rast cijena dionica. Svi špekuliraju, svi nastoje zaraditi tako što nastoje procijeniti prosječno mišljenje gomile, zauzeti poziciju i procijeniti trenutak. O tome govori Keynesov već opisani *izbor ljepote*, gdje su igračima ponuđene slike ljudi, a oni moraju izabrati najljepše među njima. No, nagradu dobiva onaj tko pogodi prosječno mišljenje ostalih. Više nitko neće izabrati ona lica za koja stvarno misli da su najljepša već će razmišljati što će misliti drugi. U drugoj iteraciji razmišljat će možda čak što gomila misli da je prosječno mišljenje gomile, u trećoj što gomila

---

<sup>190</sup> Op. cit., str. 100.

<sup>191</sup> Ibid.

misli da gomila misli da je prosječno mišljenje gomile, itd. Svi će htjeti pogoditi prosječno mišljenje gomile koje će odrediti trend, no samo će ga neki uistinu i pogoditi, a to pak ovisi o tome koliko su spremni u ovim predviđanjima daleko ići.

Keynes zaključuje da će onaj tko zaista dosljedno slijedi svoje mišljenje, ne obazirući se na preferencije drugih, u dugom roku vjerojatno dočekati da se dokaže da je bio u pravu, no bit će mu teško jer će morati pretrpjeti brojne kritike, a možda i omalovažavanja. Njegov će se stav naime najčešće kositi s većinskim, uvriježenim mišljenjem. Bit će sam protiv gomile, a gomila takvu vrstu individualizma teško prašta.

„Mudrost svijeta nas uči da je bolje za naš ugled da propadne na uobičajeni način, nego da uspije na neuobičajeni.“<sup>192</sup>

Radi se, u biti, o slijedenju pravila i poštivanju konvencije do određene točke loma i promjene trenda. Tko preduhitri trend, dobiva. Tko ostaje zadnji - gubi.

Kao u spomenutoj igri Crnog Petra: svi znamo da Crni Petar kruži, prebacujemo ga jedni drugima i nadamo se da nećemo ostati na kraju sami s njim. Pobjeđuje *onaj tko je brži na revolveru*. Ili, kao u igri stolica, kada muzika prestane, svi nastoje sjesti, no za jednog nema mjesta. Stolica je uvijek manje no igrača.

Prema Keynesu, taj kazino-mentalitet ustvari nije dobar za ekonomski život. Pravi je problem, ističe, što su špekulanti koji igraju na kratak rok počeli dominirati nad onima koji investiraju cjeloživotno. Pritom špekulaciju Keynes opisuje kao „djelatnost predviđanja psihologije tržišta“, a poduzetništvo kao „djelatnost predviđanja procijenjenih prihoda imovina tokom njihovog cijelog vijeka“.<sup>193</sup> Govoreći o tome da na Wall Streetu pretežu špekulanti, Keynes veli da „kada Amerikanac kupuje investiciju, on veže svoja nadanja ne toliko uz procijenjeni prihod koliko uz povoljnu promjenu konvencionalnog vrednovanja, odnosno, on je u gornjem smislu špekulant“.<sup>194, 195</sup>

„Špekulanti ne moraju značiti nikakvu štetu ako ostanu mjehurići na postojećem potoku poduzetništva. No, stvari postaju vrlo ozbiljne kada poduzetništva postanu mjehurići na vrtlogu spekulacija. Kada rast kapitala zemlje postane nusproizvod rada kockarnice, onda je vjerojatno da će se posao obaviti loše.“<sup>196</sup>

---

<sup>192</sup> Op. cit., str. 102.

<sup>193</sup> Ibid.

<sup>194</sup> Ibid.

<sup>195</sup> U korištenom prijevodu se navodi izraz spekulator koji je zamijenjen sa špekulant.

<sup>196</sup> Op. cit., str. 102.

Tržište investicija je iskrivljeno, investicije su izgubile svoju društvenu ulogu, stoga bi, smatra Keynes, trebale biti podružljene, dok bi rentijerstvo, zaradu samo na prihodu od kapitala, trebalo eutanizirati (*eutanazija rentijerstva*).<sup>197</sup>

#### 2.2.2.2. Idoli trga/tržišta

Slika svijeta kakvu Keynes opisuje je forma ekonomskog života koja se uvelike promijenila uvođenjem burzovnog trgovanja: cijene više ne opisuju stvarni svijet već su odlijepljene od svojih *fundamenta* (što su uopće fundamenti?). Sudionici na tržištu superlikvidnih investicija stalno procjenjuju, u svakom trenutku, kako one stoje, kako kotiraju, i spremni su u svakom trenutku, ako procijene da je cijena dosegla svoj vrhunac, iz njih izaći što tržište čini iznimno volatilnim, promjenjivim, skokovitim. Slijedenje pravila ili konvencije korisno je samo do određenog trenutka, do onog u kome se promijeni prosječno očekivanje ostalih ulagača. Cilj je dakle svakoga da predvidi prosječna očekivanja, očekivanja drugih. To prosječno očekivanje ili puku konvenciju i sam slijedi jer od toga ima koristi. Međutim, istovremeno je i prešutno svjestan da se postojeće stanje stvari neće produžiti u beskonačnost. Kada krenu panika ili euforija, kada prorade *životinjski porivi*, zavlada stampedo i tada neki nastradaju. Cilj je dakle na vrijeme preduhitri promjenu trenda i onda postupiti upravo suprotno konvenciji. Konvencije se mijenjaju, *nastaju i nestaju*<sup>198</sup>.

Carabelli kaže da je za Keynesovu ekonomsku teoriju prvo i najvažnije da je ona metoda, te logika, kao novi način zaključivanja u ekonomiji gdje forma i sadržaji nisu nezavisni.<sup>199</sup> Navodi i da je „Keynesovu metodu najbolje opisati kao aparat vjerojatnog zaključivanja gdje se pojam 'vjerojatan' odnosi na logičku koncepciju vjerojatnosti koju je izložio u Raspravi“.<sup>200</sup>

„Vjerojatno zaključivanje je ne-demonstrativno organiziran način mišljenja koji ne može dati nepogrešive odgovore niti čvrste zaključke. Keynesova ekonomska teorija u biti je ne-pozitivistička. Sastoji se u metodi analize

---

<sup>198</sup> Analogija s Wittgensteinovim jezičnim igrama.

<sup>199</sup> Anna Carabelli, „A New Methodological Approach to Economic Theory. What I Have Learnt from Thirty Years of Research on Keynes“, *The 5th „Dijon“ Post-keynesian Conference*, Roskilde University, Denmark, May 2011, str. 1. dostupno na:

[https://www.researchgate.net/publication/290280461\\_A\\_new\\_methodological\\_approach\\_to\\_economic\\_theory\\_What\\_i\\_have\\_learnt\\_from\\_30\\_years\\_of\\_research\\_on\\_keynes](https://www.researchgate.net/publication/290280461_A_new_methodological_approach_to_economic_theory_What_i_have_learnt_from_30_years_of_research_on_keynes), pristupljeno 23.1.2022.

<sup>200</sup> Op. cit., str. 2.

koja nužno traži čitateljevu uključenost/umiješanost. Čitatelji su također pozvani da slijede Keynesa u njegovoj „daljnjoj analizi“ ekonomske građe. Keynesova je teorija otvorena i oblikovana kroz otvoreni sustav mišljenja. U Keynesovoj ekonomiji nema teorijskih limita za „daljnju analizu“: sva zatvaranja su provizorna/privremena, a lista mogućih posljedica nikad nije potpuna.“<sup>201</sup>

Druga, navodi, važna stvar kod Keynesa je da je nužan preduvjet ekonomske teorije da bude točna, odnosno „dužnost je ekonomista izbjegavati logičke pogreške u zaključivanju“.<sup>202</sup> Citira potom Keynesa koji je u uvodu Series of Cambridge Economic Handbooks, 1922-3, rekao da je ekonomska teorija “metoda prije nego doktrina koja pomaže svom posjedniku da donese ispravne zaključke” (CW 12: 151).<sup>203</sup> Popis tih logičkih pogrešaka je, navodi Carabelli, poprilično dug: pogreška neovisnosti, kada je redukcionizam primijenjen na kompleksni ekonomski materijal; pogreška kompozicije, kada su zaključci o cjelini doneseni kroz analiziranje dijelova kao izoliranih; pogreška *ignoratio elenchi*, prilikom uvođenja prešutnih pretpostavki; pogreška homogenosti, kada se heterogene veličine tretiraju kao homogene; pogrešne analogije, kao što su one povezane s upotrebom statistike u ekonometriji, te pogreška oblikovanja konvencionalnih očekivanja na tržištu ili “market idola” (idoli tržišta, idola trga).<sup>204</sup>

U kontekstu konvencija koje Keynes opisuje, odnosno konvencionalnog zaključivanja kao nečega što može obmanuti i navesti na pogrešan zaključak, a čemu smo skloni (ponašati se poput gomile), posebno je naravno zanimljiva logička pogreška idola tržišta koja svoj korijen ima u *Novom organonu* Francisa Bacona. Bacon je pobrojao četiri vrste idola koje „zaokupljaju duh ljudski“<sup>205</sup>, a to su: idoli plemena (koji imaju temelj u samoj ljudskoj prirodi), idoli spilje (idoli pojedinog čovjeka), idoli trga (proizlaze iz ljudske komunikacije) i idoli teatra (različite filozofske dogme).<sup>206</sup> Idole trga je Bacon definirao na sljedeći način:

„43. Ima također idola, kao što su oni iz međusobnog saobraćanja i zajednice ljudskoga roda, koje zbog trgovine i udruživanja ljudi nazivamo idolima trga. Ljudi se naimе družе s pomoću govora, ali se riječi određuju prema pučkom shvaćanju. I tako to loše i nezgodno određivanje riječi na čudan način stješnjava razum. Ni definicije i tumačenja, kojima se učeni ljudi katkada običavaju zaštititi i obraniti od toga, nikako ne ispravljaju stvar. Naprotiv, riječi očito vrše nasilje nad razumom i sve brkaju, pa dovode ljude do praznih i bezbrojnih protivurječja i izmišljotina.“<sup>207</sup>

---

<sup>201</sup> Ibid.

<sup>202</sup> Op. cit., str. 4.

<sup>203</sup> Op. cit., str. 5.

<sup>204</sup> Ibid.

<sup>205</sup> Francis Bacon, *Novi organon*. (Prev. Viktor D. Sonnenfeld), Zagreb: Naprijed, 1986, str. 46.

<sup>206</sup> Za noviju interpretaciju, v. S. V. Weeks, „Francis Bacon's doctrine of idols: a diagnosis of 'universal madness'“. *The British Journal for the History of Science*, Vol. 52, 1, str. 1-39.

<sup>207</sup> Bacon, *Novi organon*, str. 47.



Idoli trga predstavljaju dakle izvore zabluda koje proizlaze iz jezika, pučkog, narodskog shvaćanja koje je utjelovljeno u našem običnom, svakodnevnom jeziku. On prati obične, svakodnevne radnje, poput trgovine, ophođenja na trgu ili tržištu, kao stjecištu, mjestu svakidašnjih susreta.... Treba ovdje povući paralelu između ljudske komunikacije i ekonomske razmjene. Razmjenjivanje riječi i rečenica, komunikacija, (raz)govor, svojevrsni je vid jezičnog tržišta. Trg, u smislu susreta ljudi i ideja, koincidira s tržištem na kojem se vrši ekonomska razmjena, odnosno razmjena riječi i stvari – međusobno ili za novac. Razmjena, interakcija, prati ljudsku prirodu i formu života. Idoli trga predstavljaju problem ograničene spoznaje koja proizlazi iz zabluda narodskog shvaćanja, uvriježenog shvaćanja, konvencionalnog pristupa koji usvajamo u interakciji s drugima, u svakodnevnom životu i putem običnog jezika. Time se, prema ovoj interpretaciji, ograničava mogućnost razumnog zaključivanja. Razumno nije što i logičko jer razum je nešto posredovano kroz svakodnevni obični jezik koji nije neutralan već po sebi obojen stavovima, a iz čega mogu proizaći zablude te je onda i logičko zaključivanje temeljem takvih stavova, iako u metodi točno, ustvari sadržajno pogrešno, pogrešno u smislu opisa svijeta, korespondencije sa svijetom jer baratamo iskrivljenim značenjima pojmova. Idoli trga predstavljaju dakle javno mnijenje, uvriježeno mišljenje, stav gomile, koji samo zato što je u pitanju gomila, odnosno samo zato što to većina misli, uopće ne mora biti ispravan, štoviše, češće je pogrešan. Ovo je kritika pučkom shvaćanju utjelovljenom u običnom jeziku. No, ni definicije stručnjaka, ako se čita Baconova misao dalje, ne pomažu: izlaz nije ni u ekspertizi. Ovi su idoli utjelovljeni u Keynesovom tumačenju konvencija koje vladaju i burzama, organiziranim tržištima kapitala. Podložne su i naglim promjenama jer kad zavlada za većinu nepredviđena promjena trenda, svi opet slijede jedni druge stvarajući stampedo. Prevladavaju emocije s obilježjima afektivne zaraze. Karakteristika je umješnog ulagača da to razumije te da zna u kojim situacijama i kada neku konvenciju (ili pravilo) treba slijediti, a kada se okrenuti protiv trenda (kad svi kupuju, ti prodaj, kad svi prodaju, kupuj!). (Wittgenstein kaže: „83. (...)) A zar nema i slučaja kad igramo i – 'make up the rules as we go along'? Da, i onog slučaja u kojem ih mijenjamo – as we go along.“<sup>208</sup>)

Keynesov je pogled na obični jezik i konvencionalno zaključivanje na koje nas on navodi dvojak. Nekad treba ići suprotno od gomile, odnosno, odluci treba prethoditi neka vrsta individualnog rezoniranja, a ne kopiranja ponašanja drugih (ponašanje drugih nije argument za djelovanje). Međutim, prirodno je da se djeluje, pa i kada se ne zna što nas čeka, te je razumno tada se osloniti na protežnost konvencije, ako nema nijednog konkretnog razloga protiv.

---

<sup>208</sup> Wittgenstein, *Filozofijska*, str. 39.

Prosječno mišljenje formira se lančano, poput glava iz automobila koje se okreću lijevo pa desno za billboardima pokraj puta. No, kritika običnog jezika ujedno je i njegova pohvala. Samo kroz razjašnjavanje zabluda običnog jezika, a ne njegovim odbacivanjem (ili pak za Wittgensteina također besmislenim analiziranjem pojma do neke elementarne forme<sup>209</sup>: kritika težnje prema „idealnom“ jeziku) moguće je izaći iz tog labirinta nesporazuma koji nastaje „kada jezik radi u prazno“<sup>210</sup>.

### 2.3. Slijeđenje Wittgensteina

Sličnost Keynesovog promišljanja s filozofijom običnog jezika Ludwiga Wittgensteina može se pronaći na više osi. Wittgensteinova teza o običnom jeziku i *značenju riječi ovisno o upotrebi*<sup>211</sup> Keynesu je pomogla da ekonomske pojmove s klasičarskog jezika "prevede" u obični, odnosno redefinira ih u skladu s ekonomskim potrebama i problemima koje treba rješavati. Nepostojanje privatnog jezika/privatne ekonomije, slijeđenje pravila/konvencija u djelatnosti govora, ali i ekonomske razmjene, filozofija/ekonomija *koja traži pravu os vrtnje kao svoju potrebu*<sup>212</sup> i koja poput *ljestvi* našeg običnog jezika pomaže zdravom razumu da se oslobodi da bi potom te *ljestve odbacila...*<sup>213</sup> A i Baconova misao da „riječi očito vrše nasilje nad razumom i sve brkaju pa dovode ljude do praznih i bezbrojnih protivurječja i izmišljotina“<sup>214</sup>, koja primjenu nalazi i u Keynesovoj ekonomskoj metodi, kao da je poslužila za neku vrstu inspiracije „kasnom“ Wittgensteinu.

Spominjanjem Candidea Keynes upućuje kritiku ekonomistima koji umjesto da svoju znanost povrđuju u društvu rješavajući makroekonomske probleme instrumentarij „bruse“ u privatnoj sferi njegujući specifičan znanstveni jezik koji se pretvorio u jednosmjernan i samodostatni monolog. Kakva je to uopće privatna interakcija i kakav je to privatni ekonomski odnos samog

---

<sup>209</sup> „63. No izraz da je rečenica u (b) 'analizirana' forma rečenice u (a) lako nas navodi na to da mislimo da je prva forma fundamentalnija; da ona tek pokazuje što je mišljeno s drugom, etc. Otprilike mislimo; tko posjeduje samo neanaliziranu formu, njemu nedostaje analiza; tko pak posjeduje analiziranu formu, time posjeduje sve. – Ali zar ne mogu reći da *ovome* nedostaje jedan aspekt stvari, isto kao i onome?“ (Wittgenstein, *Filozofijska*, str. 31.)

<sup>210</sup> Prema: „132. (...) Zbrke koje nas zaokupljaju nastaju kada jezik takoreći govori uprazno, a ne kad radi.“ (Wittgenstein, *Filozofijska*, str. 51.)

<sup>211</sup> „43. (...) Značenje neke riječi je njezina upotreba u jeziku.“ (Wittgenstein, *Filozofijska*, str. 20.)

<sup>212</sup> Prema: „108. (...) *Predrasuda* kristalne čistoće može se odstraniti samo tako da čitavo naše promatranje obrnemo. (Moglo bi se reći: Promatranje se mora obrnuti, ali oko naše prave potrebe kao osi.)“ (Wittgenstein, *Filozofijska*, str. 46.)

<sup>213</sup> Prema: „6.54. Moji sudovi razjašnjavaju tako što ih onaj koji me razumije na kraju prepoznaje kao besmislene, kada se kroz njih, po njima, preko njih popeo van. (Takoreći, mora odbaciti ljestve nakon što se popeo po njima. On mora prevladati ove sudove i tada će svijet vidjeti ispravno.“ (Wittgenstein, *Tractatus*, str. 169.)

<sup>214</sup> Bacon, *Novi organon*, str. 47.

sa sobom u privatnosti doma i za privatne potrebe? Je li to uopće ekonomska aktivnost? Javlja se i tu jedna od ključnih sličnosti s filozofijom Ludwiga Wittgensteina koji postavlja pitanje privatnog jezika koji onda uopće i nije jezik.

Jezik se kao i ekonomsko djelovanje potvrđuje u interakciji, u komunikaciji, u javnom prostoru. Razmjena sa samim sobom je besmislena, apsurdna. Ekonomija podrazumijeva komunikaciju; ona se dešava u međuovisnosti aktera koji sudjeluju u brojnim ekonomskim aktivnostima, međusobno se ophode, komuniciraju.

„243. Neki čovjek može sebe samog ohrabriti, sebi samom narediti, sebe samog slušati, koriti se, kažnjavati, sebi samom postaviti pitanje i na njega odgovoriti. Moglo bi se, dakle, zamisliti i ljude koji bi govorili samo monološki. Svoje djelatnosti pratili monolozima...

... Netko drugi dakle ne može razumjeti ovaj jezik.“<sup>215</sup>

„268. Zašto moja desna ruka ne može darovati novac mojoj lijevoj ruci? – Moja desna ruka može ga dati u moju lijevu ruku. Moja desna ruka može napisati darovnicu, a moja lijeva ruka priznanicu. – Ali daljnje praktičke posljedice ne bi bile posljedice darovanja. Ako je lijeva ruka uzela novac od desne ruke, etc., pitat će se: 'No, i što dalje?' A isto bi se moglo pitati ako bi netko sebi dao privatno objašnjenje riječi; mislim, ako je sebi rekao neku riječ i potom usmjerio svoju pozornost na neki osjet.“<sup>216</sup>

Kao što za Wittgensteina ne postoji privatni jezik jer se jezik kao takav potvrđuje u interakciji s drugim inače i nije jezik, tako kod Keynesa dolazi do izražaja javni karakter ekonomske znanosti, njeno poslanje koje se ostvaruje kroz angažman u društvu. Wittgensteinov paragraf 268. iz *Filozofijskih istraživanja* ima i dodatnu „težinu“ jer sam Wittgenstein uvodi u svoje filozofiranje ekonomiju, razmjenu, kao analogiju govoru, komunikaciji. Tržište, razmjena na tržištu, funkcionira kao i razmjena naših zajedničkih riječi. Jezik se poima kao moneta koja omogućava razmjenu. Likvidnost jezika ovisi o likvidnosti značenja riječi; ono se mora moći modificirati u upotrebi da bi komunikacija bila moguća. Sposobnost da komuniciramo ujedno je sposobnost da razmjenjujemo. Ako pak razmjenjujemo, tržimo, nastupamo kao ekonomski subjekti. To je kao da komuniciramo: ekonomija je javna, društvena, zajednička.

I ekonomsku razmjenu, kao i jezik, vode određena pravila, konvencije prema kojima se odvija. Da bi komunicirali, ljudi moraju oko nekih stvari biti suglasni. No, koje su to *stvari*? Riječ *suglasnost* upotrebljava Wittgenstein u paragrafu 241. *Filozofijskih istraživanja* koji prethodi citiranim paragrafima. Na paragrafe 240. i 241. se dakle vraćamo:

---

<sup>215</sup> Wittgenstein, *Filozofijska*, str. 88.

<sup>216</sup> Op. cit., str. 94.

„240. Ne izbija spor oko toga recimo (recimo između matematičara) je li se djelovalo po pravilu ili nije. Ne dolazi zbog toga npr. do razmirica. To pripada osnovnom sklopu polazeći od kojeg djeluje naš jezik (npr. daje opis).“<sup>217</sup>

„241. Tako kažeš dakle npr. da suglasnost ljudi odluči što je ispravno a što pogrešno?“ - Ispravno je i pogrešno ono što ljudi *kažu*, a ljudi se u *jeziku* slažu. To nije suglasnost mišljenja, nego forme života.“<sup>218</sup>

Djelovati po pravilu bazična je pretpostavka komuniciranja, no to nije dovoljno: suglasni moramo biti i u nečem takoreći višem, dubljem. Prema Wittgensteinu, ljudi se, kada se slažu u jeziku, ne slažu samo u primjeni jezičnih pravila, nego u kompletnoj formi života.

„242. Razumijevanju kroz jezik ne pripada samo suglasnost u definicijama, nego (kako god to neobično zvučalo) suglasnost u sudovima. Čini se da to ukida logiku; ali je ne ukida. Jedno je opisivati metodu mjerenja, a nešto drugo naći i izgovoriti rezultate mjerenja...“<sup>219</sup>

Keynes, pak, iako kreće od pojedinačne, konkretne, vremenski i prostorno određene situacije, u metodološkom smislu ne ide od pojedinačnog k općem. Iskustvo je izvor informacija, no ne mora biti dobar putokaz za dalje. Ponekad je iskustvo, prošli događaj, jedino što imamo pa je u takvim spoznajno ograničenim uvjetima ili pak u potpunoj neizvjesnosti možda i razumno na nj se osloniti. No, okolnosti, konteksti, čine događaje posebnima, a one nikad nisu posve isti. Odgovori ovise o situaciji, no svaka situacija je specifična i ne može se objasniti primjerima iz prošlosti. Prošli događaji, vlastita ili tuđa iskustva, su međutim nekakav narativ, nekakav pripovjedački okvir koji „omekšava“ spoznajno ograničenu situaciju. Čovjek ima i tu sklonost, pričati priče, podupirati se primjerima. Kako bismo si olakšali, gledamo jedni druge, umišljamo ponekad sličnosti i zaključujemo analogijom. No, to nije put k općem, samo k *prosječnom*. Povijesni pristup, u smislu metode vremenskog niza koji se iz prošlosti jednostavno ekstrapolira u budućnost, nije materijal iz kojeg bi se mogle izvoditi ekonomske, odnosno društvene zakonitosti. No, Keynes smatra da se ljudi imaju tendenciju tako ponašati: skloni su vjerovati da će se način na koji su se stvari odvijale u prošlosti protegnuti i u budućnost. Takva vrsta zaključivanja, iako u suštini pogrešna, ponekad je, kako je već istaknuto, korisna kao opravdanje za donošenje odluka u konkretnoj situaciji u kojoj i nema parametara za njihovo ispravno donošenje. Iako ne mora odgovarati istini, može biti racionalna. To je način da se *pomaknemo s mjesta*, a često je razumnije u jedinici vremena pomaknuti se bilo kako nego nikako. No, ustvari je riječ o *konvenciji* koja djeluje kao provizorno pravilo koje na temelju događaja iz prošlosti konstruiramo kako bismo si olakšali odlučivanje u neizvjesnom svijetu.

---

<sup>217</sup> Op. cit., str. 88.

<sup>218</sup> Ibid..

<sup>219</sup> Ibid.

### 2.3.1. Filozofijska istraživanja i Plava knjiga – naglasci

„66. Razmotri npr. jednom procese koje nazivamo „igrama“. Mislim na igre na ploči, igre kartama, igre loptom, borilačke igre, itd. Što je svima njima zajedničko? – Nemoj reći: „*Mora* im nešto biti zajedničko jer se inače ne bi zvale 'igrama'“ – nego *pogledaj* je li svima njima nešto zajedničko. – Jer kad ih pogledaš, nećeš, doduše, vidjeti nešto što bi bilo zajedničko *svima*, ali vidjet ćeš sličnosti, srodnosti, i to čitav niz. Kao što je rečeno: ne misli, nego gledaj! – Pogledaj npr. igre na ploči s njihovim mnogostrukim srodnostima. Prijeđi sad na igre kartama: ovdje nalaziš mnoge podudarnosti s onom prvom skupinom, ali mnoge zajedničke značajke nestaju, druge se pojavljuju. Ako prijeđemo sad na igre loptom, ponešto zajedničkog ostane očuvano, ali mnogo toga se gubi. – Jesu li sve 'zabavne'? Usporedi šah s mlinom. Ili u svima ima pobjeđivanja i gubljenja, ili konkurencije igrača.? Pomisli na pasijans. U igrama loptom ima pobjeđivanja i gubljenja: ali kad dijete baca loptu na zid pa je opet hvata, ta je značajka nestala. Pogledaj koju ulogu igraju umješnost i sreća. I koliko je različita umješnost u šahovskoj igri i umješnost u tenisu. Pomisli sad na igre u kolu: ovdje je element zabave, ali koliko je drugih karakteristika nestalo! I tako možemo proći kroz mnoge, mnoge druge skupine igara. Vidjeti kako se sličnosti pojavljuju i nestaju.

A ishod tih razmatranja sada glasi: vidimo kompliciranu mrežu sličnosti koje se međusobno prelamaju i križaju. Sličnosti u velikom i malom.“<sup>220</sup>

„67. Ne mogu ove sličnosti bolje karakterizirati nego rječju „obiteljske sličnosti“; jer tako se prelamaju i križaju različite sličnosti koje postoje među članovima jedne obitelji: rast, crte lica, boja očiju, hod, temperament, etc., etc. – I reći ću: 'igre' tvore jednu obitelj. (...)“<sup>221</sup>

Wittgenstein daje primjer: što mislimo pod pojmom „igra“. Navodi različite igre, *igre kartama*, *loptom*, *borilačke*, one kod kojih je bitnije umijeće, one za koje je važna sreća, one koje služe za zabavu ili one kod kojih postoji kompeticija. Možemo li odgovoriti na njegovo pitanje pa reći što je zajedničko svim tim igrama? Možemo li dakle pojam igre definirati precizno i jasno, tako da kada se bilo koja nova igra pojavi u našem svijetu, a onda i u našem jezičnom sustavu (pa je to onda zapravo *jezična igra*), ta definicija može i nadalje stajati tako da joj se ništa ne treba ni dodati ni oduzeti? Ili pak svaka nova igra nosi sa sobom i neku novu upotrebu riječi i nova pravila koja tu novu igru čine *sličnom*, *srodnom*<sup>222</sup> onima kod kojih smo se ranije susretali s tim pojmom, ali ipak ne u potpunosti istom?

Na pitanje, što je svim igrama zajedničko, koje sam postavljala, Wittgenstein dakle kaže: „66 (...) Nemoj reći: 'Mora im nešto biti zajedničko jer se inače ne bi zvale 'igrama' – nego *pogledaj* je li svima njima nešto zajedničko. – Jer kad ih pogledaš, nećeš, doduše, vidjeti nešto što bi bilo

<sup>220</sup> Wittgenstein, *Filozofijska*, str. 31.-32.

<sup>221</sup> Op. cit., str. 32.

<sup>222</sup> O *sličnosti*, *srodnosti* govori Wittgenstein.

zajedničko *svima*, ali vidjet ćeš sličnosti, srodnosti, i to čitav niz. Kao što je rečeno: ne misli, nego gledaj!<sup>223</sup> Sličnosti se dakle pojavljuju i nestaju, pa imamo „66. (...) kompliciranu mrežu sličnosti koje se međusobno prelamaju i križaju“<sup>224</sup>. Wittgenstein to naziva *obiteljske sličnosti*.

„69. Pa kako bismo nekome objasnili što je igra? Vjerujem da bismo mu opisivali *igre* i mogli bismo dodati opisu: „To i *slično* naziva se 'igrama'“. Pa zar mi sami znamo više? Zar samo drugome ne možemo točno reći što je igra? – Ali to nije neznanje. Ne poznajemo granice zato što one nisu povučene. Kao što je rečeno, možemo – za neku posebnu svrhu – povući granicu. Činimo li tek time pojam upotrebljivim? Nipošto! Osim za tu posebnu svrhu. Jednako tako kao što mjernu dužinu '1 korak' nije učinio upotrebljivom onaj tko je dao definiciju: 1 korak = 75 cm. A ako hoćeš reći „Ali prije to nije bila egzaktna mjerna dužina“, odgovaram: dobro, tada je bila neegzaktna. – Premda mi još duguješ definiciju egzaktnosti.“<sup>225</sup>

Ispada dakle da dio značenja pojma preuzimamo otprije: pojam igre imali smo već u upotrebi niz puta i upotrijebit ćemo ga u nekom srodnom kontekstu jer otprilike znamo što znači, no ključno je ovo *otprilike*. Pojam naime nije jasno određen, njegov opseg nije precizan, zaključen, ni čvrsto omeđen. Ranija upotreba predstavlja za nas stanoviti *putokaz*<sup>226</sup> u kojem smjeru se trebamo kretati da bi komunikacija bila uspostavljena, da bi taj pojam pronašao svoj smisao u upotrebi, no možemo ga upotrebljavati u novim, do sada još nikad uspostavljenim kontekstima i situacijama koje će tražiti srodne pojmove budući da ipak ne možemo iz *granica jezika*<sup>227</sup>. No, te granice odnose se, čini se, samo na nominalni aspekt pojma: na ime, ne i na značenje. Značenja može biti bezbroj a uspostavljaju se u upotrebi, u novim jezičnim igrama koje dijelom podliježu starim, a dijelom novim pravilima, koja ćemo, kaže kasnije i Wittgenstein, „ponekad izmisliti i usput“<sup>228</sup>. Jer kakva bi to bila igra u kojoj su pravila u potpunosti zadana i nema nimalo prostora da se iz njih iskorači<sup>229</sup>?

Ovo iskoračivanje iz postojećih normi za Wittgensteina praktički znači uspostavljanje novih: jezične igre samo su skupovi pravila koje dijelom preuzimamo, a dijelom ih prilagođavamo kontekstu za što je ključna *neodređenost* pojma. Pojmovi nemaju strogo određene granice, jer, pita se između ostalog Wittgenstein, trebaju li te granice biti povučene kredom, kistom, čime? One su uvijek pomalo nejasne, deblje ili tanje, mutnije ili jasnije, stoga se iz tih nejasnih obrisa,

---

<sup>223</sup> Op. cit., str. 32.

<sup>224</sup> Ibid.

<sup>225</sup> Op. cit., str. 33.

<sup>226</sup> *Putokaz* spominje Wittgenstein.

<sup>227</sup> *Granice jezika* su Wittgensteinov pojam, iz: „5.6. *Granice moga jezika* znače granice moga svijeta“ (Wittgenstein, *Tractatus*, str. 133.)

<sup>228</sup> „83. (...) A zar nema i slučaja kad igramo i – 'make up the rules as we go along'? Da, i onog slučaja u kojem ih mijenjamo – as we go along.“ (Wittgenstein, *Filozofijska*, str. 39)

<sup>229</sup> „68. (...) Kako je to pojam igre zaključen? Što je još igra, a što više nije? Možeš li odrediti granice? Ne...“ (Wittgenstein, *Filozofijska*, str. 33.); „84 (...) Ali kako to izgleda igra koja je posvuda ograničena pravilima?, čija pravila ne dopuštaju da nastupi nikakva dvojba; zatvaraju joj sve prolaze...“ (Wittgenstein, *Filozofijska*, str. 39.)

iz tih mutnih slika, može izvući bezbroj novih, čistih i jasnih slika, niz novih interpretacija, privremenih značenja i komunikacijskih rubova na kojima će se formirati nova jezična igra. Wittgenstein opisuje kako se kraj mutne slike može postaviti niz oštih slika različitih oblika: krug, kvadrat, srce, bilo što, pa da opet odgovaraju mutnoj iz koje su se i formirale. Upravo je ta neodređenost, to *mutno*, kaže dalje, „ono što nam treba“<sup>230</sup> jer očito otvara prostor za nove jezične igre i omogućava da sudjelujemo u formiranju pravila iako se međutim izražavamo, djelujemo i mislimo unutar granica potpuno djeljivog i javnog medija (jezik). No, sve interpretacije samo su nove jezične igre, pojavni oblici, više ili manje analizirani, koji čine dio našeg svakodnevnog običnog jezika. Budući da su početne slike mutne, ne treba ni težiti iz njih izvlačiti opća pravila, *ono zajedničko*, jer toga i nema<sup>231</sup>, i kako bi toga moglo i biti kada ima bezbroj pojavnih formi. I kako onda uopće znamo da ono što smo apstrahirali kao nešto opće opet ne predstavlja samo još jednu pojavnu formu koja nam se trenutno čini zadovoljavajućom da je dignemo na razinu općeg pravila, no tek do prve prilike, do konteksta u kojem će dio značenja pogubiti, a dio opet steći.

Govoreći o tome da je iz mutne slike moguće formirati niz različitih oštih formi, Wittgenstein kaže: „77. (...) Sve se slaže; i ništa.“ – A u takvom se položaju nalazi npr. onaj tko u estetici ili etici traga za definicijama koje odgovaraju našim pojmovima. Pitaj se u ovoj teškoći uvijek: Kako smo to mi *naučili* značenje ove riječi („dobro“ npr.) Na kakvim primjerima (njem. Beispielen, op.a.); u kojim jezičnim igrama (njem. Sprachspielen, op.a.)? (Tada ćeš lakše vidjeti da riječ mora imati obitelj značenja.)“<sup>232</sup>

Wittgenstein u *Istraživanjima* samo na jednom mjestu spominje etiku (paragraf 77.), ali i to je dovoljno. Upravo mutna slika koju spominje, odnosno neodređenost pojma, omogućava uvijek novu upotrebu, pa će ono što se može učiniti nekakvom općom normom ili univerzalnim etičkim stavom opet biti samo pojavna slika onoga što bismo željeli proglasiti zajedničkim, općim.<sup>233</sup> Stoga Wittgenstein, kako je opisao u 77., navodi na pitanje gdje si čuo za pojam

---

<sup>230</sup> Prema: „71. Može se reći da je pojam igra pojam s nejasnim rubovima. – Ali je li jedan nejasni pojam uopće *pojam*? - Je li mutna fotografija uopće slika nekog čovjeka? Zaista, je li baš uvijek prednost mutnu sliku zamijeniti oštrom? Nije li ona mutna često upravo ono što trebamo?(...)“ (Wittgenstein, *Filozofijska*, str. 34.)

<sup>231</sup> „65. (...) Umjesto da navedem nešto što je svemu što nazivamo jezikom zajedničko, kažem da ovim pojavama uopće nije zajedničko jedno, zbog kojega za sve njih primjenjujemo jednaku riječ, - već su one na mnogo različitih načina međusobno *srodne*. A zbog te srodnosti ili tih srodnosti nazivamo ih „jezicima“...“ (Wittgenstein, *Filozofijska*, str. 31.)

<sup>232</sup> Wittgenstein, *Filozofijska*, str. 36.

<sup>233</sup> Wittgenstein o etici i estetici kaže i sljedeće: „Ne usredotočujemo se na riječi 'dobro' i 'lijepo', koje su sasvim nespecifične, obično su samo subjekt i predikat ('Ovo je lijepo'), već na situacije u kojima su izrečene – na izuzetno složenu situaciju u kojoj određeni estetski izraz nalazi svoje mjesto, u kojoj opet sam taj izraz zauzima gotovo zanemarljivo mjesto.“ (Ludwig Wittgenstein, *Predavanja i razgovori o estetici, psihologiji i religioznom verovanju*, (Prir. Siril Baret), Beograd: Clio, 2008., str. 8.-9.).

dobra, u kojim jezičnim igrama si ga već upotrebljavao. („116. *Mi* svodimo riječi s njihove metafizičke natrag na njihovu svakodnevnu primjenu.“<sup>234</sup>) Etički se ponašati u tom bi kontekstu značilo imati sposobnost, ovisno o situaciji, na nov način upotrijebiti dijelom stara pravila. To znači: uspostaviti i neka nova. Etičke norme nisu dakle nešto opće, odnosno njihova se općenitost, kada bi je i bilo, ne bi mogla definirati kroz apstraktnu formu jer u takvoj nije ni nastala, već isključivo kroz konkretan primjer, životnu situaciju. Pojam dobra, a s obzirom na načine na koje je već upotrebljavan, stječe novo značenje u svakoj novoj jezičnoj igri. Etička pravila nisu stoga nešto unaprijed zadano, nema jednog rješenja za sve situacije, etika se ne kali u nekim idealnim, apstraktnim uvjetima, niti je oni mogu utjeloviti, već treba zagristi u ono tvrdo, dapače, kaže Wittgenstein, *u ono najtvrdje*.

„107. (...) Natrag na hrapavo tlo!“<sup>235</sup>

Wittgenstein pojašnjava i da neki pojam možemo upotrijebiti na više načina ovisno o tome koju *jezičnu igru igramo*. U tom smislu opseg pojma nije konačan što znači da nema čvrstih pravila za njegovu primjenu. Pravila možemo možda odrediti, odnosno neku granicu povući, tek privremeno i u hodu, no ne i konačno. Pojam je dakle moguće upotrijebiti na više načina, pravila upotrebe nisu striktno zadana, a upravo su ta pravila ključna: moguće je dakle stalno proizvoditi nove konstrukcije što znači da je za upotrebu ključna neodređenost pojma, odnosno neodređenost njegova opsega koja dozvoljava modulacije u značenju odnosno stalne promjene njegove primjene.

Nadalje Wittgenstein se pita, da li to što pojam nema jasne granice, odnosno to što ga ne možemo precizno definirati, da li to znači da mi ustvari i ne znamo što ta riječ znači, iako nam doduše to pri njoj upotrebi *nije ni najmanje zasmetalo*<sup>236</sup>. Ne, prema Wittgensteinu, to nije neznanje. Pojmove poznajemo iz određenih jezičnih igara u kojima smo ih već upotrebljavali, ali za nove igre pravila još ni nema, ona nisu striktno povučena, jer ni situacije nisu poznate, pa ih tako ni ne možemo znati. Mi stoga, želimo li komunicirati, pojmu na neki način tek moramo udahnuti značenje upotrebljavajući ga u nekoj novoj jezičnoj igri. Na taj ćemo način ustanoviti nova privremena pravila koja će biti više ili manje čvrsta, odnosno više ili manje će se oslanjati na već postojeća, te više ili manje ostavljati prostora za sličnu upotrebu u budućnosti. *Više ili manje* ovdje stoji kao primjer za činjenicu da nema savršene ili pak pogrešne upotrebe: nikada ne možemo biti do kraja precizni, a ako upotrijebimo pogrešno, to i nije bila upotreba. Kriterij

---

<sup>234</sup> Wittgenstein, *Filozofijska*, str. 48.

<sup>235</sup> Op. cit, str. 46.

<sup>236</sup> Prema: „68. (...) Možeš li odrediti granice? Ne. Možeš *povući* nekakve, jer još nikakve nisu povučene. (Ali, to te još nikad nije zasmetalo kad si primjenjivao riječ 'igra'.) ...“ (Wittgenstein, *Filozofijska*, str. 33.)



je: jesmo li se razumjeli, je li nam *jasno kako stvari stoje* (..) Postoji međutim više rješenja, više oštrih slika koje možemo ocrtati na temelju mutne<sup>237</sup>. Neodređenost opsega pojma i bezbroj mogućnosti njegovih modulacija u novim jezičnim igrama otvaraju puteve za to. Dakle, igramo jezičnu igru s poznatim imenima, ali im upotrebom pridajemo neko novo, opet privremeno značenje koje je dijelom srodno s onim ranijim, ali ipak primjereno konkretnoj situaciji, kontekstu. Neegzaktnost je ono što omogućava elastičnost pri primjeni, ona omogućava komunikaciju, iznova prilagođenu novoj situaciji. No, paradoksalno, egzaktnost se, primjećuje Wittgenstein, nagrađuje pohvalom, a neegzaktnost kažnjava ukorom („88. (...) Neegzaktno, to je zapravo ukor, a „egzaktno“ pohvala...“<sup>238</sup>) Wittgenstein ovdje dalje razlaže, ima li naime smisla tražiti da se dođe dočno u djelić sekunde i da se mjeri u djelić milimetra, pogotovo onda kada se potpuna preciznost, idealna točnost, ionako nikada neće moći dostići. To onda postaje tek nova jezična igra, analiziranija forma one prethodne, kojom se međutim, kako je ranije pojasnio, neće dobiti ono što se htjelo, iako će se nešto novo dobiti (*nova jezična igra, bit će srodne*).

„88. (...) *Jedan* ideal točnosti nije predviđen; mi ne znamo što bismo pod time trebali predložiti – osim ako ti sam ne utvrdiš što tako treba nazivati. Ali bit će ti teško postaviti takvu tvrdnju; neku koja te zadovoljava.“<sup>239</sup>

Kako bi objasnio neodređenost pojma, Wittgenstein daje i primjer osobnih imena (79.) pa tako opisuje ako govorimo o čovjeku „N“ kao o onom koji je u životu radio to i to, družio se s tima i tima, bio posvećen tome i tome, te se u građanskom svijetu zvao „N“, hoće li on u našoj jezičnoj upotrebi biti manje „N“ ako smo, govoreći o njemu, izostavili neku od navedenih značajki koje ga karakteriziraju? U kojem će trenutku pak pojam „N“ biti u potpunosti „ispuhan“, izostavljanjem koje značajke prilikom definiranja? Što je dakle ona najbitnija osobina koja ga definira kao takvog, koja čini njegovu bit i bez koje on više nije to što je, odnosno više nije ono što mi nazivamo „N-om“? Znači li to da ako smo izostavili nešto iz sveobuhvatnog opisa „N-a“ mi ustvari ne znamo značenje tog pojma, ne znamo tko je on, iako nas to de facto nije omelo u upotrebi. Što je ono bitno što ga definira i što moramo navesti ako želimo da nas se shvati da uopće govorimo o njemu, a što su njegove sporedne uloge čiji

---

<sup>237</sup> Analogija s vrstama logika: umjesto klasične s relacijom 1 za istinu a 0 za laž, ovo slično na *fuzzy logiku* koja dopušta više ispravnih odgovora poredanih po vjerojatnosti između 0 i 1. Međutim, kod Wittgensteina situacije 0 i 1 čak i ne postoje, nema ideala, niti pogrešne upotrebe: pojam nikada nije do kraja definiran, egzaktnost je utopija, a pogrešna upotreba oksimoron. Ako je pogrešna, onda je nema, a kriterij je: je li nam jasno kako stvari stoje.

<sup>238</sup> Wittgenstein, *Filozofijska*, str. 42.

<sup>239</sup> Ibid.

izostanak definicija može podnijeti a da ostane definicija? Ali, kaže Wittgenstein, „62. (...) bitno i nebitno nisu uvijek jasno razdvojeni.“<sup>240</sup>

„79 (...) Upotrebljavam ime „N“ bez *čvrstog* značenja. (Ali to na njegovu upotrebu utječe tako malo kao što i na upotrebu stola utječe to da stoji na četirima nogama umjesto na trima, te se stoga u određenim okolnostima klima.)

Treba li reći da upotrebljavam riječ čije značenje ne poznajem, dakle, govorim besmislicu? – Govori što hoćeš sve dok te to ne sprečava da vidiš kako stvar stoji. (A kad to vidiš, podosta toga nećeš reći.)...“<sup>241</sup>

To što ne znamo savršenu definiciju ne znači dakle da ne razumijemo neku riječ. Točnije, razumijemo je ako je znamo upotrijebiti i ako nam je i dalje jasno *kako stvar stoji*. Značenje pojma koje ćemo u budućnosti formirati bit će srodno značenjima koja smo ranije „uhvatili“, igrajući srodne jezične igre, i koja sada *posjedujemo* u mjeri da nam to omogućava komunikaciju kroz obični jezik.

Ovisno o kontekstima u kojima smo neki pojam čuli, kadri smo povlačiti nova pravila buduće primjene: unaprijed ih nismo mogli znati jer ih za tu situaciju još nije ni bilo jer nije bilo ni identične situacije, u životu a onda ni u jeziku kojim je jedino možemo opisati<sup>242</sup>. U jeziku stoga možda i postoji ograničen broj pojmova, no kako njihov opseg nije ograničen, već je neodređen i mutan, to omogućava modulacije pri primjeni: imena mogu ostati ista ali se njihovo značenje dijelom mijenja ovisno o kontekstu. Samo se primjenom povlače nova pravila, no ona nisu i konačna već tek privremena: ona mogu biti od pomoći, no nisu posve normativna. Njihova upotreba nije ograničena, ona dopušta stanovitu improvizaciju poput *putokaza* koji je dobar ako funkcionira u dotičnoj situaciji.

„87. (...) Putokaz je u redu – ako, u normalnim okolnostima, ispunjava svoju svrhu.“<sup>243</sup>

---

<sup>240</sup> Op. cit., str. 30.

<sup>241</sup> Op. cit., str. 37.

<sup>242</sup> Usporedi s: „Na ovom svijetu nema postojanosti. Tko može reći kakvog značenja ima bilo u čemu? Tko može pretkazati let neke riječi? Ona je balon koji plovi nad vrhovima stabala. Govoriti o znanju besmisleno je. Sve je pokus i avantura“ (Virginia Woolf, *Valovi*, (Prev. Iva Grgić), Zagreb: Naklada Jurčić d.o.o., 2007., str. 79.) Virginia Woolf je bila članica poznate Bloomsbury grupe, unutar koje su djelovali pisci, slikari, umjetnici, intelektualci, među kojima i ekonomist J. M. Keynes. Grupa se najviše inspirirala filozofskim idejama G. E. Moorea, a dobila je ime po dijelu Londona u kojem je Woolf imala kuću i koja je bila njihovo okupljalište: „Kuća na Gordon Squareu bila je prostrana i ispunjena svjetlom. Budući da tu nije bilo autoriteta koji bi postavljali pravila, činilo se da je u njoj moguće smisliti nove modele življenja... Postavljena je scena za seksualne, društvene i umjetničke slobode koje će se kasnije uvijek poistovjećivati s Bloomsburyjem.“ (Alexandra Harris, *Virginia Woolf Biografija*, (Prev. Slaven Crnić), Zagreb: Sandorf, Zagreb, 2013., str. 43.)

<sup>243</sup> Wittgenstein, *Filozofijska*, str. 41.

Iako je jezik normirani sustav, on je živ kroz različitu primjenu pojmova. Pravila su ono što stoji kao putokaz koji, kaže Wittgenstein, ponekad ostavlja prostor za dvojbu<sup>244</sup>, ponekad ne. A kada ostavlja, sami kreiramo i pravila, a onda i značenje, formiramo ih *usput*:

„83. (...) A zar nema i slučaja kad igramo i – 'make up the rules as we go along'? Da, i onog slučaja u kojem ih mijenjamo – as we go along.“<sup>245</sup>

„85. Pravilo stoji tu kao putokaz...“<sup>246</sup>

Pravilo je stoga *putokaz*, a jezik medij.<sup>247</sup> Iz jezika ne možemo iskoračiti, krećemo se u njemu, no njegova neodređenost ponekad dozvoljava intervenciju u sadržaj, u značenje pojma. Stoga po pravilima igramo, ali pravila i stvaramo, a kada ih stvaramo, dopunjavamo značenje ili ga dijelom brišemo. Posve zajedničkog nema, niti su isprepletene, neke nestaju, neke se pojavljuju, ali su srodne, povezane, jer iz postojećeg formiramo novo, a novo omogućava da bolje shvatimo postojeće. Iako jezik podliježe pravilima, kroz jezične igre ona ipak nisu samo zadana, već se formiraju i u hodu, što znači: sadržaj se mijenja.

„71. Može se reći da je pojam igra pojam s nejasnim rubovima. – Ali je li jedan nejasni pojam uopće *pojam*?- Je li mutna fotografija uopće slika nekog čovjeka? Zaista, je li baš uvijek prednost mutnu sliku zamijeniti oštrom? Nije li ona mutna često upravo ono što trebamo?

Frege uspoređuje pojam s okrugom pa kaže: neki nejasno ograničen okrug ne može se uopće zvati okrugom. To valjda znači da s njim ne možemo ništa započeti. Ali...“<sup>248</sup>

Wittgenstein se pita je li pojam s nejasnim rubovima ili nejasni pojam uopće pojam? Je li mutna fotografija uopće slika nekog čovjeka? No, pita se, *nije li ono mutno često upravo ono što trebamo*. Wittgenstein spominje Fregea (*kritika*?) koji uspoređuje pojam s okrugom: „71. (...) Neki nejasno ograničeni okrug ne može se uopće nazivati okrugom“<sup>249</sup>. Wittgenstein potom daje primjer kada od nekoga tražimo da se zadrži na jednom mjestu pri čemu kako bismo oslikali što od njega tražimo provizorno činimo kretnju rukom pokazujući na točku na kojoj želimo da se zadrži. No, opisuje Wittgenstein, granice te pozicije su nejasne, ali primjer ovdje nije u nedostatku nekog općeg pravila koje smo trebali izreći ali iz nekog razloga nismo.

---

<sup>244</sup> „84. (...) Zar ne možemo zamisliti pravilo koje regulira primjenu pravila? I dvojbu koju ono pravilo otklanja – i tako dalje? Ali to ne kazuje da mi dvojimo jer možemo zamisliti dvojbu...“ (Wittgenstein, *Filozofijska*, str. 39.)

<sup>245</sup> Wittgenstein, *Filozofijska*, str. 39.

<sup>246</sup> Ibid.

<sup>247</sup> Upravo ta *dvojba* sukus je našeg etičkog ponašanja: norma je samo *putokaz*, ona neće dati točno rješenje. Norme koja će nas odvesti do cilja nema: ključ upotrebe je u nama. Jezična pravila uspostavljaju se provizorno, ali tako se uspostavljaju i etičke norme i moralni sudovi. Wittgenstein kaže: „77 (...) Sve se slaže; i ništa...“ (*Filozofijska*, str. 36.) Što bi uopće bila etička norma? Nešto zajedničko u moru neodređenosti? Možemo je uspostaviti, ali možemo isto tako i neku drugu, sve će se *slagati*, do prve prilike. Nema jasnih granica, etički problemi su jezični.

<sup>248</sup> Wittgenstein, *Filozofijska*, str. 34.

<sup>249</sup> Ibid.

Pokazivanje rukom ne stoji ovdje u nedostatku boljeg način izražavanja već kako bi sugovorniku pokazali kako da primjere na stanoviti način primijeni. Dakle, ti primjeri, pojavni oblici komunikacije, nisu jezično a onda i filozofijski manje vrijedni, štoviše, komunikacija se na njima i temelji.

„97. Mišljenje je okruženo nimbusom. – Njegova bit, logika, predstavlja red i to apriorni red svijeta, tj. red *mogućnosti* koji svijetu i mišljenju mora biti zajednički. Taj red međutim, čini se, mora biti *krajnje jednostavan*. On je *prije* svakog iskustva; mora se provlačiti kroz čitavo iskustvo; njemu samom ne smije biti svojstvena nikakva iskustvena nejasnoća ili nesigurnost. – On, štoviše, mora biti od najčistijeg kristala. Taj se kristal, međutim, ne pojavljuje kao apstrakcija, nego kao nešto konkretno, da, najkonkretnije, takoreći *najtvrdje*. Log.-fil. Rasprava No. 5.5563.)...“<sup>250</sup>

Tako se neka tobože idealna forma ustvari pokazuje kao isprazna, od sadržaja ispražnjena ljuštura (*analogija sa zakonima, život uvijek korak ispred*). Težiti egzaktnosti i apstraktnom idealu stoga je suvišno, ako ne i pogrešno.

„100. 'To ipak nije igra ako postoji neodređenost *u pravilima*.' – Ali da li to onda nije igra? – 'Da, možda ćeš to nazvati igrom, ali to u svakom slučaju ipak nije savršena igra.' To znači: ona je onda ipak onečišćena, i ja se zanimam za ono što je ovdje onečišćeno...“<sup>251</sup>

Kako bi objasnio da nema zajedničkog ili se barem ne može vidjeti, budući da je ono što vidimo uvijek nešto pojavno i zarobljeno u konkretnoj formi, Wittgenstein daje primjer pojma „list“ ili pojma „zeleno“ (73, 74)<sup>252</sup>. Netko će nam pokazati različite listove i reći to je list. Kroz to ćemo spoznati pojam *forme lista, njezinu sliku u duhu*, međutim, uvijek kada budemo zamišljali list, zamišljat ćemo ga u okviru neke *forme*, nikad izvan nje, jer je to i nemoguće, pa tko će onda i na koji način razaznati koja je od tih formi „prava“, koja utjelovljuje „listost“, ono što je zajedničko svim listovima i što ih čini listovima? Jer, ako zamislimo dulji list, to onda može biti pojam lista izduženog oblika, ako zamislimo nazubljeni, kako ćemo znati da to također nije pojam koji se veže za formu, a ne ono općenito i zajedničko što svaki list čini listom. Ne možemo uopće s te površne razine proniknuti „dublje“ u apstraktnu sliku lista jer ona i ne postoji, ona nam se uvijek daje u stanovitoj formi i mi ne možemo znati je li ono što vidimo, je li ta *slika u duhu*, tek jedan od pojavnih oblika. Sličan primjer daje i za „zeleno“. Možemo ispod neke zelene površine napisati zeleno, ali ta površina javljat će se uvijek u nekom obliku, možda pravokutnika, možda kvadrata, ili će možda biti neke nepravilne forme, ali kako ćemo kasnije znati je li to bila „zelenost“ ili tek zeleni kvadrat, zelena mrlja ili bilo što u obliku u kojem nam

---

<sup>250</sup> Op. cit., str. 44.

<sup>251</sup> Op. cit., str. 45.

<sup>252</sup> Op. cit., str. 34.-35.

se to prikazuje. Gubimo se dakle u pojavnim formama, a budući da se stalno teži proniknuti dublje *iako je to tek hipoteza i zahtjev, a ne neki rezultat do kojeg bi filozofija došla*<sup>253</sup> (kritika). Slika neke od tih pojava formi će nas „zarobiti“ i bit ćemo skloni predstavljati je kao opći zakon, opće pravilo, omeđeni pojam, iako je riječ tek o primjeru koji uopće nije manje vrijedan. No, pogrešno je pozicionirati ga na opće mjesto. K tome, tumači Wittgenstein, i općenito objašnjenje može se krivo razumjeti. Tako je možda i znanost sklona na razinu općeg zakona postaviti neku pojavnu formu

„79. (...) (Kolebanje znanstvenih definicija: Što danas važi kao popratna iskustvena pojava fenomena A, sutra se koristi za definiciju 'A').“<sup>254</sup>

(Je li to kritika znanosti: „*kolebanje znanstvenih definicija*“)

Sve ovo dakle može biti kritika uopćavanju, klasičnoj logici i logičkom atomizmu, koji teži prodrijeti ispod površine, no to je greška već u startu, u hipotezi koju smo postavili u težnji da proniknemo dublje. To je bio tek *zahtjev* koji je, izgleda, pogrešan („107. (...) Kristalna čistoća logike mi se nije *ukazala*; nego je bila *zahtjev*.“<sup>255</sup>)

„107 (...) Protuslovlje postaje nepodnošljivo; zahtjev sad prijeti da postane nešto prazno. – Dospjeli smo na glatki led gdje nedostaje trenja, dakle gdje su uvjeti na određen način idealni, ali mi baš zbog toga i ne možemo hodati. Hoćemo hodati; tada trebamo *trenje*. Natrag na hrapavo tlo!“<sup>256</sup>

*Kristalna čistoća* nije dakle na neki način *u egzaktnosti*, u idealnoj i apstraktnoj formi, već na površini, *na hrapavom tlu* i u *najtvrdem* iskazu našeg jezika (parafraza)... Jer *kristalna čistoća* ne nalazi se u nekoj dubini svih pojava oblika: *kristalna čistoća* ili, iz Wittgensteinovog kuta također, *nešto onečišćeno* (a upravo je to zanimljivo, op.a.) nalazi se upravo na toj pojavnoj razini jer na *hrapavom tlu* i u *tvrdom* iskazu leže tajne naše komunikacije, a onda i *zabluda filozofijskih problema*.

„109. (...) Filozofija je borba sredstvima našeg jezika protiv začaranosti našeg razuma.“<sup>257</sup>

„119. Rezultati filozofije su otkriće neke jednostavne besmislice i čvoruga koje je razum dobio nasrćući na granicu jezika. One, čvoruge, omogućuju nam da spoznamo vrijednost tog otkrića.“<sup>258</sup>

---

<sup>253</sup> Parafraza prema: „107 (...) Kristalna čistoća logike mi se nije *ukazala*; nego je bila *zahtjev*... (Op. cit., str. 46.)

<sup>254</sup> Op. cit., str. 37.-38.

<sup>255</sup> Op. cit., str. 46.

<sup>256</sup> Ibid.

<sup>257</sup> Op. cit., str. 47.

<sup>258</sup> Op. cit., str. 48.

„118. Odakle ovo razmatranje zadobiva svoju važnost budući da se čini da ono ipak samo razara sve zanimljivo, a to znači sve veliko i važno? (Takoreći sve građevine; ostavljajući samo komade kamenja i ruševine.) Ali to što mi razaramo samo su kule u zraku i mi oslobađamo temelj jezika na kojem su one stajale.“<sup>259</sup>

Treba dakle klasičnoj logici ispod nogu izmaknuti to tlo na kojem je počivala, treba zanemariti dosadašnje zahtjeve i hipoteze koje si je postavljala i to *razumom koji je nasrtao na granice jezika*, i onda će od nje ostati samo hrpa *ruševina*.

(No, kako će se vidjeti u nastavku, to je nužno; da se dosadašnje poimanje stvarnosti naprosto obrne „oko svoje osi“)

„108. Spoznajemo da ono što nazivamo „rečenicom“, „jezikom“ nije formalno jedinstvo koje sam predočavao, nego obitelj više ili manje međusobno srodnih tvorevina. – Ali što je sad s logikom? Čini se da njezina strogost ovdje popušta. – Ali, ne nestaje li time potpuno? – Jer kako logika može izgubiti svoju strogost? Naravno ne tako da joj se nešto od njezine strogosti oduzme. - *Predrasuda* kristalne jasnoće može se odstraniti samo tako da čitavo naše promatranje obrnemo. (Moglo bi se reći: promatranje se mora obrnuti, ali oko naše prave potrebe kao osi.)...“<sup>260</sup>

Nužno je da se izvrne kut gledanja, napusti težnja prema dubini koja je valjda ugrađena čovjeku koji teži otkriti velike znanstvene istine, tajne spoznaje koje leže u *suštinama* svih stvari, u savršenom logičkom redu, apstraktnom i idealnom, iako toga što tražimo tamo nema. To se nalazi na površini, na pojavnjoj razini, koliko god to teško bilo prihvatiti, ali i uočiti:

„129. Za nas najvažniji aspekti stvari prikriveni su svojom jednostavnošću i svakodnevnosti. (To se ne može zamijetiti, - jer se to ima uvijek pred očima.). Čovjeku uopće ne upadaju u oči prave osnove njegova istraživanja. Osim ako mu *to* jednom nije upalo u oči. – A to znači: ono što je, jednom viđeno, najupadljivije i najjače, to nam ne upada u oči.“<sup>261</sup>

Dakle, *ono što nam se daje najočitije, što otvoreno leži pred nama, to je i najteže vidjeti* (parafraza).

Pojavnost je ono čime se treba baviti, naš svakodnevni jezik, upotreba u svakodnevnom životu. Ne treba se dakle zamarati razbijanjem cjeline na dijelove i beskrajnim analiziranjem forme da bi se došlo do nekog skrivenog sadržaja (kritika logičkom atomizmu). U tom analiziranju nećemo naći ono što tražimo već će sve to samo biti analiziranija forma, ali opet forma kojom nećemo biti zadovoljni i onda uzaludni proces može početi iznova: kao razmatranje ambalaže sloj po sloj, a unutra nema ništa. No, ne znači da sadržaja uopće nema. Sadržaj zapravo jest u samoj formi, pojavnjoj onakva kakva već jest; on cijelo vrijeme stoji podasrt pred nama, i baš

---

<sup>259</sup> Ibid.

<sup>260</sup> Op. cit., str. 46.

<sup>261</sup> Op. cit., str. 50.

zato što je toliko očit, mi ga ne vidimo (tu je neka ideja o stapanju pravila/ forme i biti/ sadržaja, njihova je suprotstavljenost samo privid, oni nisu sukobljeni, jednog nema bez drugog).

„81. F. P. Ramsey je jednom u razgovoru sa mnom naglasio da je logika 'normativna znanost'. Kakva mu je točno ideja pritom bila pred očima ne znam; no bila je nedvojbeno usko srodna onoj koja mi je tek kasnije izašla na vidjelo: da, naime, u filozofiji upotrebu riječi često *uspoređujemo* s igrama, računima prema čvrstim pravilima, ali da ne možemo reći da onaj tko upotrebljava jezik *mora* igrati takvu igru. – Kaže li se pak sad da se naš jezični izraz takvim računima samo približava, time se dolazi neposredno na rub nesporazuma. Jer tako se može učiniti da smo u logici govorili o *idealnom* jeziku. Kao da je naša logika bila logika, takoreći, za zrakoprazni prostor. – Dočim se logika ne bavi jezikom – tj. mišljenjem – u tom smislu u kojem se neka prirodna znanost bavi nekom prirodnom pojavom, i najviše bi se moglo reći da *konstruiramo* idealne jezike. Ali ovdje bi riječ „idealno“ mogla zavarati, jer to zvuči kao da su ti jezici bolji, savršeniji od našeg svakodnevnog jezika; i kao da je potreban logičar da bi konačno pokazao ljudima kako izgleda ispravna rečenica...“<sup>262</sup>

Ovdje se vidi Wittgensteinova privrženost običnom jeziku i običnom čovjeku koji ga govori: on ima puno pravo biti govornikom, sudionikom jezičnog, a onda i životnog procesa: njegov ga je prirodni, obični jezik, onaj koji je učio kao dijete i koji vježba iz jedne jezične situacije u drugu, opremio alatom posve dovoljnim da prosudi što je ispravno, a što nije; da igra prema pravilima i prikloni se time ili ne prikloni, određenoj formi života. Jezik je naš, svačiji, mi ga dijelimo, i ne treba nam nikakva izvanjska ekspertiza za donošenje ispravnih jezičnih i životnih odluka. U ovome se uočava snažna demokratizacija svih umnih procesa; opremljeni smo za život, najbolje što možemo, već samim izranjanjem iz jedne jezične forme (zdrav razum).

*Filozofijska istraživanja* objavljena su 1953., dvije godine poslije Wittgensteinove smrti i puno kasnije no je izašla *Opća teorija* J. M. Keynesa. No, ideje koje je Keynes koristio u oblikovanju svoje nove ekonomije nastajale su u ranim 30-im godinama prošlog stoljeća kada je i Wittgenstein već „zaokretao“ svoju filozofiju. Tada je držao predavanja na Cambridgeu koja se smatraju uvodnim studijima za *Filozofijska istraživanja*. Bilješke s tih predavanja kasnije su sakupljene i objavljene pod naslovom *Plava i smeđa knjiga*. Poznate primjere s jezičnim igrama, kritikom definiranja pojmova otežanim težnjom za općenitošću, značenju riječi ovisno o upotrebi te druge kasnije dodatno razrađene koncepte, Wittgenstein spominje i u istom duhu tumači već u *Plavoj knjizi i smeđoj knjizi*.

„Ta težnja za općenitošću rezultat je brojnih tendencija spojenih s posebnim filozofskim zbrkama. –

a) Postoji sklonost da tražimo nešto zajedničko u svim stvarima koje redovito supsimiramo pod opći termin. – Skloni smo misliti da mora postojati nešto zajedničko, recimo, svim igrama, i da je to zajedničko svojstvo opravdanje za primjenu općeg termina 'igra' na različite načine; dok igre oblikuju *obitelj* čiji članovi imaju

---

<sup>262</sup> Op. cit., str. 38.

obiteljske sličnosti. Neki od njih imaju jednak nos, drugi jednake obrve, a drugi opet jednak način hodanja: i te se sličnosti preklapaju. Misao o općem pojmu koji je zajedničko svojstvo svojih posebnih slučajeva povezuje nas s drugim primitivnim, previše jednostavnim mislima o ustrojstvu jezika. To je usporedivo s mišlju da su *svojstva sastavni dijelovi* stvari koje ta svojstva imaju, npr. ljepota je sastavni dio svih lijepih stvari, kao što je alkohol sastavni dio piva i vina, i da mi zato možemo imati čistu ljepotu, bez primjese bilo čega što je lijepo.<sup>263</sup>

...

„d (...) Naša težnja za općenitošću ima još jedno glavno vrelo: našu zabrinutost za znanstvenu metodu. Mislim na metodu svođenja tumačenja prirodnih pojava na najmanji broj primitivnih prirodnih zakona; te, u matematici, pojednostavljenje obrade različitih problema s pomoću poopćavanja. Filozofi trajno gledaju znanstvenu metodu pred svojim očima i neodoljivo su u napasti postavljati pitanja i odgovarati na njih na način kako to čini znanost. Ta je težnja stvarno vrelo metafizike i vodi filozofa u potpunu tamu. Htio bih ovdje reći da nikada ne može biti naš posao svoditi nešto na nešto ili tumačiti bilo što. Filozofija je doista 'čisto opisna'.“<sup>264</sup>

Wittgenstein dalje kaže:

„Umjesto što sam rekao 'težnja za općenitošću' mogao sam također reći 'prezirni stav prema pojedinačnom slučaju.‘“<sup>265</sup>

Opisuje ovdje po njemu neopravdani prezir koji prati onoga koji je dao kakvu parcijalnu definiciju. S jedne strane se teži poopćavanju, a s druge, ako nešto „iskače“ iz te definicije jer ona ne obuhvati baš sve pojedinačne slučajeve, proglašava se to znanstveno nevaljalim.

„(Elegancija *nije* ono što želimo postići.) Zašto bi, naime, ono što konačni i transfinitni brojevi imaju zajedničko moralo biti nama zanimljivije od onoga što ih razlikuje? Ili bolje, ne bih trebao reći 'zašto bi o moralo biti nama zanimljivije?' – ono to *nije*, i to karakterizira naš način mišljenja.“<sup>266</sup>

„Taj prezir prema onome što u logici izgleda manje općenit slučaj proizlazi iz ideje da je to nepotpuno.“<sup>267</sup>

I koncept neodređenosti otvoren je već u Plavoj knjizi. Wittgenstein tako daje primjere iz matematike, aritmetike, nizova brojeva, pa prelazi na gramatiku:

„S druge strane, ako želiš dati definiciju žaljenja, tj. povući oštru granicu, slobodan si povući je kako hoćeš; i ta se granica neće nikada poklapati sa stvarnom uporabom jer ta uporaba nema oštre granice.

Ideja da za dobivanje jasnoga značenja općeg termina moramo naći zajednički element u svim primjenama sputala je filozofsko istraživanje; jer to ne samo da nije dalo nikakva rezultata, nego je i uzrokovalo da je filozof izgubio iz vida konkretne slučajeve kao nevažne, što bi mu jedino moglo pomoći da shvati uporabu općeg termina.“<sup>268</sup>

---

<sup>263</sup> Ludwig Wittgenstein, *Plava i smeđa*, str. 17.

<sup>264</sup> Op. cit., str. 18.

<sup>265</sup> Ibid.

<sup>266</sup> Op. cit., str. 18.-19.

<sup>267</sup> Op. cit., str. 19.

<sup>268</sup> Op. cit., str. 19.-20.



Tu gdje piše *filozof*, ako se na Wittgensteina gleda Keynesovim očima, moglo bi jednako tako stajati *ekonomist*. Wittgensteinova se filozofija može preslikati na Keynesovu ekonomiju. Komunicirati znači ponašati se prema određenim pravilima koja su zajednička i javna da bismo misli mogli dijeliti, no ona nikad nisu posve stroga ni konačna. Kako kaže Wittgenstein: „...ne postoji nikakva realna 'definicija'.“

„Sjetimo se da općenito ne upotrebljavamo jezik prema strogim pravilima – niti smo ga učili s pomoću strogih pravila. S druge strane u svojim diskusijama *mi* trajno uspoređujemo jezik s računom koji se izvodi prema točnim pravilima.

To je vrlo jednostran način gledanja na jezik. U praksi vrlo rijetko upotrebljavamo jezik kao takav račun. Ne samo da ne mislimo na pravila uporabe – na definicije, itd. – dok upotrebljavamo jezik, ali ako od nas netko zatraži da dadnemo takva pravila, u najviše slučajeva nismo u stanju to učiniti. Nismo kadri jasno opisati pojmove koje upotrebljavamo; ne zato što ne znamo njihovu realnu definiciju, nego zbog toga što za njih ne postoji nikakva realna 'definicija'. Pretpostaviti da *mora* postojati bilo bi kao pretpostavka da kad god se djeca igraju loptom, ona se igraju prema strogim pravilima.“<sup>269</sup>

Isuviše rigidan stav prema jeziku ne vodi u rješavanje problema i zagonetki, već samo u dublje zaplitanje.

„Filozofija je, kako mi upotrebljavamo tu riječ, borba protiv očaravanja koje na nas vrše oblici izražavanja.“<sup>270</sup>

„Mnoge riječi, u tom smislu, onda nemaju točno značenje. No, to nije nedostatak. Smatrati da je to nedostatak bilo bi kao reći da svjetlo moje stolne svjetiljke nije uopće stvarno svjetlo budući da nema oštre granice.“<sup>271</sup>

„Filozofi vrlo često govore o istraživanju, analiziranju značenja riječi. No ne zaboravimo da riječ nije dobila značenje koje joj je dano, tako reći, snagom o nama neovisnom, kao da bi moglo postojati neko znanstveno istraživanje o tom što riječ *stvarno* znači. Riječ ima značenje koje joj je netko dao.“<sup>272</sup>

Očit je već u Plavoj knjizi temeljni Wittgensteinov stav koji je kasnije razradio u *Filozofijskim istraživanjima*. Riječi ne dobivaju značenja s nekog neba ideja („snagom o nama neovisnom“), već iz našeg običnog svakidašnjeg govora.

„Uporaba riječi *u praksi* je njezino značenje.“<sup>273</sup>

Ovdje nestaje *metafizika riječi* i potreba za nekim apriornim, „realnim“, „stvarnim“ značenjem koje navodno leži negdje duboko zakopano da bi onda zadatak znanosti bio to rasvijetliti: značenje se formira među ljudima, *u praksi*, u svakodnevnicima, bremenito je životnim situacijama – one ga udahnuju. I opet se javlja kritika: „...kao da bi moglo postojati neko znanstveno

---

<sup>269</sup> Op. cit., str. 25.

<sup>270</sup> Op. cit., str. 27.

<sup>271</sup> Ibid.

<sup>272</sup> Op. cit., str. 27.-28.

<sup>273</sup> Op. cit., str. 69.

istraživanje...“, koja utjelovljuje demistifikaciju znanosti i napuštanje težnje za navodno savršenim. Treba nam, kako je rekao Wittgenstein, *ono onečišćeno*, moramo se *vratiti na hrapavo tlo*... Tu se javlja sličnost s Keynesovim dekonstruiranjem klasične ekonomije i klasičarske doktrine: njegova kritika Ricardove političke ekonomije kritika je upravo „elegancije“ te doktrine, savršenosti njene logičke forme koja međutim nema ništa zajedničko sa stvarnim ekonomskim situacijama niti na njih odgovara. Kao što za Wittgensteina imperativ idealnog jezika dovodi do toga da se govori *u prazno*, tako i za Keynesa, koji se izrazio terminima geometrije, klasični ekonomisti „nalikuju na euklidske geometričare u ne-euklidskom svijetu koji, iskustvom utvrdivši da se prividno paralelne crte sijeku, ukore te crte što nisu bile ravne...“ No, nastavlja, „zapravo nema drugog lijeka nego da se aksiomi... izbace i da se napravi ne-euklidska geometrija. Nešto je slično danas potrebno u ekonomici...“<sup>274, 275</sup>

Zaključno se u ovoj interpretaciji Wittgensteina može reći, parafrazirajući ga, ali i povlačeći paralelu s Keynesom, da je potrebno izbaciti stare aksiome, priznati da su na njima izgrađeni sustavi samo *kule u zraku*, izmaknuti im te pogrešne temelje, porušiti sve te stare građevine, neka ostanu samo hrpe *ruševina*, i iznova graditi novo: ono koje će kretati s *hrapavog tla*, s površinske, pojavne, svakodnevnicom „onečišćene“ situacije. Potrebno se suočiti s onim što je *najjače vidljivo, najočitiije*, te baš stoga *nije upadalo u oči*. Ekonomska stvarnost bremenita je problemima, a svakodnevni prizemni primjeri moraju graditi značenja riječi kako bi se jezikom uspjela zahvatiti potrebna forma života. Ili, bolje rečeno, forma života koja već jest utjelovljena u običnom jeziku mora biti podignuta na razinu *najčišćeg kristala*, jer je *ono najtvrđe*, ono teško i svakodnevno, na čemu se kali ispravna prosudba i ispravno djelovanje – etika života.

„Pogrešno je reći da u filozofiji promatramo neki idealan jezik kao opreku našem običnom jeziku. To daje dojam kao da mislimo kako bismo mogli popraviti običan jezik. No običan je jezik sasvim u redu. Kad god oblikujemo 'idealne jezike' onda to nije zato da bismo njima zamijenili naš obični jezik, nego upravo da bismo uklonili neke teškoće uzrokovane u nečijem duhu koji misli da je došao do točne uporabe obične riječi.“<sup>276</sup>

„Običan je jezik sasvim u redu“, kaže Wittgenstein. Spominje potom analogiju, koja operira pomoću sličnosti, no može biti i pogrešna, tamo gdje pokušava poopćavati i generalizirati:

„Kad kažemo da svojom metodom nastojimo djelovati protiv pogrešnih učinaka određenih analogija, važno je da shvatiš kako ideja pogrešne analogije nije nešto jasno određeno. Ne može se povući oštra granica oko slučajeva u

---

<sup>274</sup> Keynes, *Opća teorija*, str. 30., 31.

<sup>275</sup> Božičević podvlači vezu između filozofa racionalizma i Euklidove geometrije: „Filozofi razdoblja racionalizma - Descartes, Pascal i Leibniz - i sami su bili veliki matematičari. Slijedeći ideal deduktivnog znanstvenog sustava, izvorno oprimgjenog u Euklidovoj geometriji, oni su isticali da matematika i logika trebaju važiti kao uzor svakoj znanosti, pa tako i filozofiji, u kojoj će svjetlo apriorne analize riješiti sva filozofska pitanja... (Božičević, *Filozofija empirizma*, str. 8.).

<sup>276</sup> Wittgenstein, *Plava i smeđa*, str. 28.

kojima bismo rekli da je čovjeka zavela neka analogija.. Uporaba izraza sazdanih prema analoškim uzorcima ističe analogije među slučajevima koji su udaljeni jedan od drugoga. Na taj način ti slučajevi mogu biti veoma korisni, U najviše je slučajeva nemoguće pokazati točnu točku gdje nas neka analogija počinje zavoditi. Svaka pojedina oznaka ističe neku posebnu točku gledišta.“

U *Filozofijskim istraživanjima*, cijela Wittgensteinova filozofija sazdana je na analogiji jezika i igre.

### 2.3.2. „U početku bijaše djelo“ (*O izvjesnosti*)

Za Wittgensteina u *Filozofijskim istraživanjima* pravilo ponekad slijedimo, ali „ponekad usput i izmišljamo“<sup>277</sup>. „Pravilo tu stoji kao putokaz“<sup>278</sup>, navodi, no taj putokaz možemo ili ne moramo slijediti. On nam istovremeno pomaže, ako ništa, da odredimo koordinate puta pa krenemo u suprotnom pravcu. Pravilo je možda dosadašnja spoznaja, a u nju, tumači Wittgenstein u *O izvjesnosti*, prvo moramo vjerovati da bismo uopće mogli posumnjati. Bez vjere nema ni sumnje. Stoga je tvrditi da nešto znam pogrešno, a u tome se sastoji i sukus Wittgensteinove kritike Mooreove tvrdnje koji, podižući ruku, kaže da *zna* da je ovo njegova ruka. Ništa ne znamo, mislio je Wittgenstein, već vjerujemo u dosadašnja znanja, u predaju, u sliku svijeta koju smo usvojili, koja nam je bila dana tokom odrastanja i u koju nismo ni mogli nego vjerovati. Naš svijet je nama samorazumski, zdravorazumski, i tek kada smo naučili vjerovati, može možda u taj naš svijet ući ikakva sumnja. Ali, ako nema razloga za sumnju, zašto bismo sumnjali? Tek nakon što smo sustav upoznali, naučili pravila koja nam daju koordinate za kretanje, tek tada bismo mogli imati slobodu improvizacije, djelovanja unutar sistema na neki nov, uvriježenom mišljenju možda i suprotan način. No, to ide brzo... To onda postaje još samo jedan primjer, samo još jedan novi putokaz za one koji tek stižu na isto raskršće, ali u novoj situaciji, u novom kontekstu. Da bismo slijedili vlastiti zdrav razum, intuirali istinu, morali bismo u potpunosti razumjeti kontekst, izranjati iz mora konvencija. I ono što nam se čini izbačajem - postaje dio sustava. Sumnja i potreba za propitivanjem nastala je u opreci s onim što smo već usvojili. Naše je propitivanje konvencije izraslo na poznavanju i poštivanju konvencije. Wittgenstein je u svojoj zadnjoj knjizi *O izvjesnosti* koju je pisao prije svoje smrti 1954. godine dijelom polemizirao s G. E. Mooreom odnosno tezama koje je

---

<sup>277</sup> Wittgenstein, *Filozofijska*, str. 39.

<sup>278</sup> Ibid.

postavio u „Obrani zdravog razuma“ (A Defence of Common Sense<sup>279</sup>) i „Dokazu izvanjskog svijeta“ (Proof of an External World<sup>280</sup>). Moore se tamo obračunava sa skepticizmom i idealizmom, podiže svoju ruku te kaže kako zna da je to njegova ruka. Iako je Wittgenstein o Mooreovoj „Obrani zdravog razuma“ rekao da je to njegovo najbolje djelo, kritičan je prema takvom načinu obrane racionalizma. Istovremeno, iznosi misli koje njega samog razotkrivaju kao jednostavnu osobu sa stavovima krajnje pomirenim prema svijetu i filozofiji. *O izvjesnosti* najljepše je njegovo djelo.

Wittgenstein tako kaže sljedeće, osvrćući se naravno na Moorea kojeg inače stalno spominje:

„59. 'Ja znam' ovdje je logički uvid. Samo se s pomoću njega ne može dokazati realizam.“<sup>281</sup>

I u *O izvjesnosti* govori o značenju riječi ovisnom u upotrebi.

„61. ...Jedno značenje neke riječi jest jedan način njezine uporabe.

Jer to je ono što mi naučimo kad se ta riječ prvi put uvrsti u naš jezik.“<sup>282</sup>

„65. Ako se mijenjaju jezične igre, mijenjaju se i pojmovi, a s pojmovima i značenje riječi.“<sup>283</sup>

Ovo je već poznata Wittgensteinova teza da riječi učimo kroz jezične igre u kojima smo ih do sada susretali, kroz praksu i vježbu. Riječi nemaju neko *izvanjsko* značenje već ono koje je nastalo po pravilima jezičnih igara. Stoga naravno nešto znati ima veze s time slaže li se to s našom predodžbom, je li to u određenom kontekstu pravilno upotrijebljeno. Jezične igre učimo odmalena, kroz odrastanje. Znanje koje imamo, ako je to uopće znanje, netko nam je usadio zajedno s *formom života* koju smo učili oponašati. I tako smo izgradili svoju *sliku svijeta*: slušajući i oponašajući.

„93. (...) - Sve što sam vidio ili čuo stvara mi uvjerenje da se nijedan čovjek nikada nije mnogo udaljio od Zemlje. Ništa unutar moje *slike svijeta* ne govori u prilog suprotnomu.“<sup>284</sup>

„94. No, svoju sliku svijeta ja nemam zato što sam se sam uvjerio u njezinu ispravnost; niti stoga što sam uvjeren u njezinu ispravnost. Već je ona baštinjena podloga na kojoj razlikujem između istinitog i neistinitog.“<sup>285</sup>

Ova *baštinjena podloga* je dakle neko znanje usađeno u jeziku, neka slika svijeta koja se prenosi. To je ono što smo dobili u interakciji s drugima kojima smo u procesu usvajanja jezika vjerovali jer i nismo imali razloga da sumnjamo. Igrali smo tu igru, učenja i vježbe. To je postala

---

<sup>279</sup> G. E. Moore, „A defence of Common Sense“, moore\_commonsense.pdf (sophia-project.org), pristupljeno 19.3.2023.

<sup>280</sup> G. E. Moore, „Proof on an External World“, Moore1.pdf (colorado.edu), pristupljeno 19.3.2023.

<sup>281</sup> Wittgenstein, *O izvjesnosti*, str. 10.

<sup>282</sup> Ibid.

<sup>283</sup> Ibid.

<sup>284</sup> Op. cit., str. 14.-15.

<sup>285</sup> Op. cit., str. 15.

konstrukcija koja čini naš život. No, kako dalje Wittgenstein pojašnjava, usvajali smo rečenice, ne učeći pravila igre, već izravno, u praksi.

„95. Rečenice koje opisuju ovo sliku svijeta mogle bi pripadati u neku vrstu mitologije. I njihova uloga je slična ulozi pravila u igri, a igra se može naučiti i čisto praktično, bez izgovorenih pravila.“<sup>286</sup>

„96. Moglo bi se zamisliti da su se neke rečenice ukrutile od oblika iskustvenih rečenica te da su funkcionirale kao korito za neukručene, tekuće iskustvene rečenice; i da se ovaj odnos s vremenom mijenjao ako bi se tekuće rečenice ukrutile, a krute postale tekuće.“<sup>287</sup>

„97. Mitologija može ponovno dospjeti u tok, riječno korito misli može se pomaknuti. Ali ja razlikujem kretanje vode u koritu od pomicanja korita, iako ne postoji precizna granica između toga dvoga.“<sup>288</sup>

„99. Da, obala one rijeke sastoji se dijelom od tvrdog stijena, koje nije podređeno nikakvoj ili pak nekoj nezamjetljivoj promjeni, a dijelom od pijeska koji se sad ovamo sad onamo ispire i taloži.“<sup>289</sup>

Wittgenstein se ovdje bavi prirodom iskustvenih rečenica i gramatike našeg jezika. Između njih nema stroge razdjelnice: prve su krute, one su korito unutar kojeg se voda kreće, međutim, povremeno se i ono tekuće može ukrutiti i obrnuto. Dio iskustvenih rečenica prelazi u neku vrstu trajnog znanja. Dalje Wittgenstein govori da se prvo treba vjerovati da bi se uopće sumnjalo. Kamo bismo dospjeli da u sve sumnjamo; da npr. dijete u školi kada od učitelja ili iz knjiga uči neke stvari iz zemljopisa ili povijesti, sve to propituje. Učitelj bi ga ukorio i osjećao bi da neopravdano usporava proces učenja i ne napreduje, kao da jednostavno nije *naučio igrati tu igru*. On treba vjerovati u činjenice koje je već netko prije provjerio, koje su ušle u baštinjeno znanje. Treba vjerovati i u sam proces učenja (igranje igre) i ne se pokušati sam u sve to uvjeriti; netko je to već učinio. Jednostavno, treba za početak prihvatiti što se govori i zašto se govori: ne dovoditi u pitanje, niti sumnjati (nema ni uporišta za sumnju).<sup>290</sup>

„115. Tko bi htio sumnjati u sve, ne bi ni došao do sumnje. Jer sama igra sumnje već pretpostavlja sigurnost.“<sup>291</sup>

„128. Od djetinjstva sam naučio tako suditi. *To je* suđenje.“<sup>292</sup>

Wittgenstein se bavi i općim i posebnim, pa opet naglašava važnost pojedinačnog primjera i prakse, te neizravno opet daje kritiku poopćavanju.

---

<sup>286</sup> Ibid.

<sup>287</sup> Ibid.

<sup>288</sup> Ibid.

<sup>289</sup> Ibid.

<sup>290</sup> Npr. je li Zemlja postojala prije sto godina, koliko je visok Mont Blanc i slično, s tim da je jedan od primjera koje Wittgenstein iznosi i put na Mjesec, koji onda još nije bio izveden, pa prikazuje to kao nerazumno dječje pitanje. Nije li to dokaz upravo onoga što je tvrdio da ono što je nekad razumno, nekad se čini nerazumno i obratno. Iskustvena rečenica postala je okamina, ušla je u baštinjenu podlogu znanja, a da bi je netko kasnije ipak pobio.

<sup>291</sup> Op. cit., str. 18.

<sup>292</sup> Op. cit., str. 19.

„133. U normalnim okolnostima ne uvjeravam se gledanjem imam li dvije ruke. Zašto ne? Je li iskustvo to pokazalo nepotrebnim? Ili (također): Jesmo li, na bilo koji način, naučili neki opći zakon indukcije i vjerujemo li njemu i ovdje? – Ali zašto bismo najprije trebali naučiti neki *opći* zakon, a ne odmah ono posebno?“<sup>293</sup>

I onda ponovno taj proces komunikacije, kretanja kroz život, prikazuje dvojako: s jedne strane imamo pravila koja donekle slijedimo, povlačimo znači nešto iz prošlosti, ali opet *vrata moraju ostati otškrinutima* za svježije situacije, svježije primjere iz prakse, iz života:

„139. Da bismo utvrdili neku praksu, nisu dovoljna pravila, već su potrebni i primjeri. Naša pravila ostavljaju stražnja vrata otvorenima, a praksa mora govoriti sama za sebe.“<sup>294</sup>

Kada pak učimo, usvajamo cijeli sustav (no, na nečemu mora stajati).

„141. Ako počnemo nešto vjerovati, to onda nije jedna pojedinačna rečenica, već čitav sustav rečenica. (Svjetlo malo-pomalo pada na cjelinu.)“<sup>295</sup>

„143. (...) Ono (dijete, op.a.), tako reći, ovaj zaključak proguta skupa s onim *što* ono uči.“<sup>296</sup>

Dalje ponovno naglašava važnost djelatne prakse: ne stigne biti u umu, nepotrebno je da u njemu bude, nešto što mogu jedino djelovanjem potvrditi:

„148. Zašto se ja ne uvjerim u to da još imam dvije noge kad se želim podignuti sa stolice? Ne postoji zašto. Ja to jednostavno ne činim. Ja se tako ponašam.“<sup>297</sup>

Govorenje je djelovanje. Djelo je ono koje daje potvrdu riječi.

Ključ tumačenja je ovdje: Mooreovu individualnu prosudbu, intuiciju, izravan uvid, Wittgenstein prikazuje kao opće znanje, znanje svih nas koji pripadamo istoj civilizaciji, igramo poznate igre, dijelimo istu ili sličnu formu života. Taj izravan uvid je zdrav razum u značenju u kojem zdrav razum znači zajedničku sposobnost uobičajenog zaključivanja. Pristup spoznaji nije vlasništvo pojedinca: njegovo okruženje, *baštinjena podloga*, zajedničko *igranje igara*, opremilo ga je alatima *kako* reagirati. Spoznaja je stvar prakse, vježbe, djelovanja. U umu nije neka subjektivna, samo nama dostupna istina, neki privatni uvid: um je opremljen alatima razboritog mišljenja stečenima u životnoj *praksi*.

„151. Htio bih reći: Moore ne *zna* ono što tvrdi da zna, ali je to za njega neupitno, jednako kao i za mene; to promatrati kao neupitno spada u *metodu* naše sumnje i istraživanja.“<sup>298</sup>

---

<sup>293</sup> Ibid.

<sup>294</sup> Op. cit., str. 21.

<sup>295</sup> Ibid.

<sup>296</sup> Ibid.

<sup>297</sup> Op. cit., str. 22.

<sup>298</sup> Ibid.

To što dakle Moore tvrdi da zna nije nešto svojstveno samo njemu nego je to naše zajedničko svojstvo, zajedničko znanje, stečeno i baštinjeno. Ono što je kod Keynesa u *Raspravi* bilo razumno vjerovanje, intuiranje pod mogućim utjecajem Moorea (iako Keynes tvrdi da nije subjektivno!), to u *Općoj teoriji* postaje zdravorazumski uvid, svima dostupan – zajedničko naše čulo da razborito promišljamo u svakodnevnim situacijama. Keynes, kako je već pokazano u ranijem poglavlju o metodi, izbacuje time iz igre *racionalnog po sebi*, „individualca“ homo oeconomicusa i uvodi zdravorazumskog djelatnika koji sposobnost da razborito reagira u svakodnevnim situacijama ne „izvlači“ odnekuda iz svog uma, u smislu da ta sposobnost nije njegovo privatno vlasništvo, već je on gradi u interakciji s drugima. Ona je zajedničko svojstvo kojem pristupa kroz vježbu i životnu praksu. Racionalnost dakle nije subjektivna, već je objektivno dana kroz zajedničke, kolektivne društvene prakse. Znači, razumno očekivanje javlja se i u *Raspravi* i u *Općoj teoriji*. Pojedinaac je sposoban i ima mogućnosti djelovati razborito, donositi ispravne odluke na temelju vlastitog znanja, samo što to znanje ne zahvaća više intuiraanjem već djelovanjem u praksi. Ono je konstrukt, prije nego nekakva atomizirana samostojeća spoznaja. Idealtipski homo oeconomicus, vladar sebe i svog ponašanja, čovjek koji je sposoban svijet spoznati snagom svoga uma ustupa mjestu čovjeku zajednice, društva, društvene prakse. Pojam common sensea je međutim višeznačan: common sense se može čitati kao zajedničko svojstvo i sposobnost procjene koju dijele svi pripadnici zajednice, ali i kao konvencija, prosječno mišljenje, mišljenje gomile. Tu treba napraviti jasnu distinkciju. Zajedničko, prosječno mišljenje gomile pripada konvencionalnim očekivanjima iz *Rasprave* i s njima se Keynes „obračunava“ u *Općoj teoriji*, kao idolima trga, kojima se prije treba oduprijeti nego im podleći, koje treba izbjeći i na vrijeme prepoznati kada nas kroz lažnu analogiju navode na pogrešan put (pravilo koje treba prestatiti slijediti). U ovom dijelu čovjeka preuzima animal spirit: on nije racionalan kada njime počnu vladati osjećaji, poput panike ili straha, već se otvara prostor iracionalnosti. Tada slijedi konvenciju. No, nije iracionalan uvijek kada je slijedi. Razumno ju je slijediti kada nema drugih parametara za odlučivanje. Razumno očekivanje je pak „pravi“ zdravi razum, prava pamet, sposobnost da se temeljem svojih uvida donese ispravna odluka. U *Općoj teoriji* ona više nije intuitivna, više nije subjektivno svojstvo savršeno racionalnog homo oeconomicusa već sposobnost ispravnog djelovanja čovjeka prakse koji je tu sposobnost izgradio u interakciji s okolinom. Mooreov uvid iz *Rasprave* ustupa u *Općoj teoriji* mjesto Wittgensteinovoj praksi. Razumno mišljenje nije prosječno mišljenje (što je konvencija).

„152. Rečenice koje su za mene neupitne ne učim izričito. Njih mogu naknadno *otkriti* poput rotacijske osi nekoga tijela koje se okreće. Ova osovina nije nepomična u smislu da je smatramo nepomičnom, nego kretanje oko nje određuje je kao onu koja se ne kreće.“<sup>299</sup>

Dakle, od nečega se mora krenuti, za nešto se moramo uhvatiti, a onda oko toga slažemo cijelu sliku svijeta. Kasnije to što se nakalemilo, ono što se dakle vrti, čvrstim čini ono što je bilo prvo, iako sve skupa stoji u zraku.

„156. Da bi se čovjek varao, on već mora prosuđivati u skladu s čovječanstvom.“<sup>300</sup>

„160. Dijete uči tako što vjeruje odraslomu. Sumnja dolazi *nakon* vjerovanja.“<sup>301</sup>

Wittgenstein dalje naglašava da se cijelo naše“ učenje temelji na vjerovanju“, a djelovanje je ono što ga čini istinitim:

„170. Ja vjerujem ono što mi ljudi priopćavaju na određeni način. Tako vjerujem zemljopisne, kemijske, povijesne činjenice itd. Tako ja *učim* znanosti. Da, učenje se, naravno, temelji na vjerovanju...“<sup>302</sup>

„204. No, obrazloženje, opravdanje evidencije dolazi do nekog kraja; - ali kraj nije u tome da određene rečenice neposredno uvidimo kao istinite, dakle, neka vrsta *gledanja* s naše strane, nego naše *djelovanje* koje leži u temelju jezične igre.“<sup>303</sup>

„225. Ono što držim čvrstim nije *jedna* rečenica, već gnijezdo rečenica.“<sup>304</sup>

Dalje se Wittgenstein opet pita „što činimo iskazom „Ja *znam*...“?“. „Jer tu nam se, kaže, „ne radi o procesima ili stanjima duha“ (230).

„230. (...) I *tako* se mora odlučiti je li nešto znanje ili nije.“<sup>305</sup>

Mi dakle odlučujemo o tome što je znanje: ono je stvar našeg dogovora. (Znanje kao konstrukt.)

„285. Ako netko nešto traži te na jednom određenom mjestu razgrće zemlju, time on pokazuje kako vjeruje da je to što on traži tu.“<sup>306</sup>

Već time dakle što sumnja, netko potvrđuje stav i vjerovanje koje je prvotno imao (ima).

I onda Wittgenstein daje zanimljiv primjer.

„291. Znamo da je Zemlja okrugla. Konačno smo se uvjerali da je okrugla.

---

<sup>299</sup> Ibid.

<sup>300</sup> Op. cit., str. 23.

<sup>301</sup> Ibid.

<sup>302</sup> Op. cit., str. 24.-25.

<sup>303</sup> Op. cit., str. 28.

<sup>304</sup> Op. cit., str. 30.

<sup>305</sup> Ibid.

<sup>306</sup> Op. cit., str. 37.



Ustrajati ćemo u tom gledištu, čak i da se mijenja čitavo naše promatranje prirode. „Kako to znaš?“ – Ja to vjerujem.“<sup>307</sup>

„298. Mi smo u to posve sigurni, ne znači samo da je svaki pojedinac siguran u to, nego da pripadamo jednom društvu koje je povezano znanošću i odgojem.“<sup>308</sup>

„299. We are satisfied that the earth is round.“<sup>309</sup>

Mi smo, kaže u paragrafu 299., „zadovoljni da je Zemlja okrugla“ Mi smo time dakle - tek zadovoljni. Kao da nas to, takoreći, umiruje; kao da se tako osjećamo bolje, da je sustav koji smo izgradili ispravan, da imamo uvid u svijet i da je naša slika svijeta ispravna. Povezani smo, kao što gore navodi, znanošću i odgojem. To je stvar odluke. „Moj se život“, kako navodi Wittgenstein u paragrafu 344., „sastoji u tome da se s nečim pomirim“.

„329. Ako on u *to* sumnja – štogod ovdje značilo 'sumnjati' - onda ovu igru on nikada neće naučiti.“<sup>310</sup>

„343. Međutim, to nije tako da mi ne *možemo* upravo sve istraživati i da se stoga nužno moramo zadovoljiti pretpostavkom. Ako ja želim da se vrata okreću, njihovi nosači moraju čvrsto stajati.“<sup>311</sup>

(*Nosači moraju čvrsto stajati!* – nisu li to oni čiju čvrstoću stajanja uvjetuje upravo onaj sustav koji se oko njih vrti, sustav kojeg su oni sami izgradili/oko njih se izgradio? Temelji naše spoznaje čvrsti su koliko i nadgradnja; naša je spoznaja konstrukt koji izrasta iz slike svijeta koju smo baštinili, ali je i mijenjamo jer jezične igre su pravila koja moraju vrata ostaviti otvorenima i za nove primjere, kao što je već opisano da je govorio Wittgenstein.)

„344. Moj se *život* sastoji u tome da se s nečim pomirim.“<sup>312</sup>

„509. Zapravo želim reći da je neka jezična igra moguća samo onda ako se oslonim na nešto. (Nisam rekao da 'se na nešto možemo osloniti'.)<sup>313</sup>“

„559. Moraš promisliti da je jezična igra tako reći nešto nepredvidivo. Mislim: ona nije utemeljena. Nije razumna (ili nerazumna).

Ona je tu – kao i naš život.“<sup>314</sup>

....

Znanje se kod Wittgensteina vezuje uz pojam jezične igre jer jezične igre tvore formu života i igraju se/žive prema određenim pravilima.

---

<sup>307</sup> Op. cit., str. 38.

<sup>308</sup> Ibid.

<sup>309</sup> Ibid.

<sup>310</sup> Op. cit., str. 42.

<sup>311</sup> Op. cit., str. 44.

<sup>312</sup> Ibid.

<sup>313</sup> Op. cit., str. 66.

<sup>314</sup> Op. cit., str. 73.

„560. A pojam znanja vezan je uz pojam jezične igre.“<sup>315</sup>

Nema univerzalnog znanja, samo znanja koje je dovoljno dobro da se po njemu krećem. Spoznaja je situacijska, kontekstualizirana, ona se potvrđuje u praksi, onoliko koliko je uspješna da me upravlja u životnim situacijama. Kao da se, tražeći prolaze kroz život, hvatamo za nekakve privremene istine i djelujemo. (Podsjeća to opet na *ljestve* iz *Tractatusa* koje, nakon što se po njima popenjemo, odbacujemo<sup>316</sup>) Znanje se formira i potvrđuje u društvu, u praksi, u interakciji. Očituje se tu institucionalni pristup: pravila i život stvar su dogovora koje dijelom nasljeđujemo, a dijelom imamo prostor da ih sami oblikujemo. Značenja riječi nisu uzeta s *neba ideja*, već imaju materijalnu bazu u ljudskom djelovanju. Tako u paragrafu 402. Wittgenstein između ostalog citira Getheovog Fausta koji kaže: „U početku bijaše djelo“.

„(... i mirno napiši

'U početku bijaše djelo.')

<sup>317</sup>

---

<sup>315</sup> Op. cit., str. 74.

<sup>316</sup> Prema: Wittgenstein, *Tractatus*, str. 169.

<sup>317</sup> Wittgenstein, *O izvjesnosti*, str. 51.

### 3. EKONOMIJA OBIČNOG JEZIKA

Pretpostavlja se da je Keynesov put u području ekonomije obilježen zaokretom: kada on prestaje biti sljedbenik neoklasične ekonomske škole „maršalijanskog“ tipa te počinje graditi vlastitu, poznatu kao Keynesov intervencionizam, Keynesova intervencionistička revolucija. Ovo podrazumijeva da postoje barem dvije faze Keynesove ekonomske misli: rana i kasna. Dio teoretičara to je potaklo na pretpostavku da se tako radikalni zaokret na području ekonomije ipak nije mogao desiti bez promjene cjelokupne Keynesove vizije svijeta, svjetonazora i metode. Drugim riječima, Keynesov ekonomski intervencionistički obrat mogao se desiti samo uz uvjet promjene Keynesovog pogleda na svijet i cjelokupne njegove filozofije. To bi značilo da je Keynes, upravo potaknut nečim „izvana“ (izvan ekonomske znanosti), promijenio dotadašnji pristup u istraživanju koji ga je doveo i do novih ekonomskih spoznaja. Ovakva interpretacija smatra se radikalnijom jer podrazumijeva da je Keynesov ekonomski život (kao znanstvenika) u potpunosti uklopljen u određeni filozofski okvir. To pak povlači sudove o ekonomiji kao izrazito društvenoj znanosti koja se, štoviše, ne može ni misliti ni razumijevati čak ni izvan humanističkog okvira. Ovaj navodno radikalni pristup razblažen je potom stavovima da je Keynes ipak prvo unutar same ekonomije morao spoznati da je „stari put“ pogrešan i da mora krenuti novim te da je eventualni filozofski obrat došao kao nadgradnja, odnosno kao alat za kojim je posegnuo jer je za taj novi put na polju ekonomije trebao adekvatnu novu metodu mišljenja. No, u obje varijante ovog drugog pristupa (koji uočava i Keynesov filozofski, a ne samo ekonomski obrat), i radikalnoj i razblaženoj, pretpostavlja se da je metodološku potporu uvijek pronalazio u svojoj neposrednoj okolini: u filozofskom miljeu kojim je bio okružen, a koji je u to vrijeme također doživljavao tranziciju, od filozofije logičkog atomizma Bertranda Russella prema filozofiji običnog jezika koju su zastupali G. E. Moore i u kasnoj fazi Ludwig Wittgenstein.

Više je teoretičara koji tvrde da je promjena u Keynesovom načinu mišljenja sveobuhvatnija, odnosno seže izvan polja ekonomije te da je mogla biti izvršena posredstvom utjecaja filozofsko-teorijskog kruga kojem je Keynes pripadao. Najčešće se veze traže između Moorea i Keynesa te između Wittgensteina i Keynesa, dok je intuitivno reći da Russellova filozofija logičkog atomizma potpuno odudara od kasnog Keynesa. Wittgenstein je u približno isto vrijeme i sam doživio obrat u mišljenju, svojevrsni jezični obrat, a što je onda cijeli analitički krug na Cambridgeu skrenulo u novom pravcu, odmaknuvši ga od težnji da jezik „prevede“ na

postulate formalne logike i približivši ga još više idejama filozofije običnog jezika i značenju riječi ovisno o kontekstu.

### 3.1. Promišljanje zdravog razuma

Wittgenstein u svojoj kasnoj fazi razvija koncepte poput jezičnih igri, značenju riječi ovisno o upotrebi, slijeđenju pravila u govoru, jeziku kao formi života. Mnogi traže i analiziraju vezu između Keynesa i Moorea, kao i sličnost Keynesa i Wittgensteina. Jedna od teza je da je Keynes u svojoj kasnoj fazi, onoj koja započinje pisanjem i izdavanjem *Opće teorije* (od 1932. ili 1933., kada je djelo pisano, do 1936., kada je izdano) bio primarno pod utjecajem kasne filozofije Ludwiga Wittgensteina. Tada se on navodno definitivno odmiče od formalne logike Gottloba Fregea i logičkog atomizma Berntranda Russella, ali i Mooreovog stava o znanju kao sigurnom. Wittgenstein kasnih 20-ih počinje ponovno predavati na Cambridgeu, a predavanja iz tog razdoblja, kasnih 20-ih i prve polovice 30-ih, sabrana su i izdana u *Plavoj i smeđoj knjizi* koje već vrve stavovima koje je Wittgenstein kasnije dodatno razradio u *Filozofijskim istraživanjima*. Keynesova i Wittgensteinova tranzicija vremenski se i prostorno poklapaju pa bi to mogla biti i zamka za donošenje smjelijih zaključaka o njihovom međusobnom utjecaju. Unatoč tom riziku i polemici koja se na tom polju razvila, jer dio autora vidi vezu između Wittgensteinove filozofije i Keynesove ekonomije a dio je pobija, u radu se nastoji dodatno afirmirati radikalna varijanta već postojećih interpretacija prema kojima je pod utjecajem Wittgensteinovog jezičnog obrata na polju filozofije Keynes izveo svoj intervencionistički obrat na polju ekonomije. Ključ teorijske veze između Wittgensteina i Keynesa je u načinu interpretacije njihovih djela i stavova te njihovog preklapanja u konkretnom društveno-političkom kontekstu. Pritom se izravni utjecaj Wittgensteina na Keynesa očituje u samim fundamentima filozofije i ekonomije, a ne na njihovim marginama. Nije cilj ukrstiti njihovu misao da bi se nužno dobila neka nova interdisciplinarna vrijednost, već naglasiti integralni zdravorazumski pogled na svijet koji je u samoj bazi i ekonomije i filozofije. U radu se inzistira na preklapanju na osima nekih temeljnih disciplina unutar ekonomije (makroekonomija, monetarna, fiskalna ekonomija) i filozofije (filozofija jezika), a ne toliko na interdisciplinarnosti, s obzirom da se ni same discipline strogo ne odvajaju, odnosno sama se njihova geneza preklapa.

### 3.1.1. Neodređenost, nepreciznost, jezične igre

Da je upravo Wittgensteinova filozofija običnog jezika stvorila takozvanu *ekonomiju običnog jezika* (*ordinary language economics*) čiji je nositelj bio John Maynard Keynes prvi je ustvrdio John Coates koji je i uveo taj termin, spomenuvši ga prvi puta u svojoj neobjavljenoj doktorskoj disertaciji "Ordinary language economics: Keynes and Cambridge philosophers" iz 1990., a kasnije u svojoj knjizi *The Claims of Common Sense: Moore Wittgenstein, Keynes and the social sciences* iz 1996. Coates je istraživao filozofske ideje razvijane na Cambridgeu u 20-im i 30-im godinama prošlog stoljeća s naglaskom na zdrav razum, filozofiju običnog jezika, a posebno na *neodređene koncepte* koje je, prema Coatesu, dominantno razvijao Wittgenstein. Neodređenost pojma je ključna; shvaćena je kao preduvjet za njegovu modulaciju, upotrebu u različitim kontekstima, a onda i komunikaciju. Coates je odavde povukao poveznicu s društvenim znanostima, naročito ekonomijom. Posebno se zadržao na Keynesu koji je, prema njemu, upravo filozofiju običnog jezika te koncept pojmova s neodređenim granicama i nejasnim rubovima iskoristio za izgradnju novog ekonomskog modela. Coates kreće od Wittgensteinove kritike Mooreovog fenomenološkog pristupa koja navodno snažno utječe i na Keynesa. Coates tvrdi da Keynes tada prestaje slijediti Mooreove ideje, a počinje prihvaćati i na polju ekonomije primjenjivati novu Wittgensteinovu filozofiju običnog jezika temeljenu na konceptu neodređenosti. Coates opisuje kako Wittgenstein uočava probleme s Mooreovom fenomenologijom koja se temelji na pokušaju da se odredi nepobitna izravna intuicija. Kaže da „nema intucije koja nosi svoje vlastito značenje, neovisno o interpretativnom okviru.“<sup>318</sup> Moore je, tvrdi Coates, ustrajao na tome da mišljenje prikaže kao mentalno stanje. Iako svijest nije pokušavao atomizirati (kao što je primjerice logički atomizam strukturu rečenice nastojao razbiti na njene elementarne dijelove, atome, op.a.), ipak nije, primjećuje Coates, izbjegao Wittgensteinovu kritiku. Mooreovi stavovi impliciraju da je mišljenje mentalno stanje koje prati upotrebu riječi, no Wittgenstein je to kritizirao<sup>319</sup> pokazavši da je mišljenje sadržano već u samoj upotrebi riječi.<sup>320</sup> Coates navodi da je Wittgenstein jednom prilikom u razgovoru s Normanom Malcolmom (Memoir, p. 87-8.) podrugljivo opisao Mooreovu fenomenološku metodu. Wittgenstein kaže:

---

<sup>318</sup> John Coates, *The Claims of Common Sense: Moore Wittgenstein, Keynes and the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press., 1996., str. 78.

<sup>319</sup> Wittgenstein upućuje i sljedeću kritiku: „Kada bih morao da navedem glavnu grešku filozofa sadašnje generacije, uključujući Moorea, rekao bih da je ona u tome što kada se bave jezikom, oni promatraju formu riječi, a ne način na koji se ta forma upotrebljava.“ (Wittgenstein, *Predavanja i razgovori*, str. 8.)

<sup>320</sup> Coates, *The Claims of Common Sense*, str. 78.

„Moore stoji pred visokom kućom i kaže: Znam da je to kuća. On to čini (naglas izgovara) jer želi u sebi proizvesti 'osjećaj znanja'; on želi izložiti svoje znanje o tome kao izvjesno za sebe. Na taj način ima ideju da je odgovorio filozofu skeptiku koji tvrdi da svakodnevni primjeri znanja nisu stvarno i precizno znanje, nisu znanje na najvišem stupnju.“<sup>321</sup>

Međutim, nastavlja Coates, „ta forma znanja, oblik spoznaje, koju Moore pokušava dosegnuti nema funkciju.“<sup>322</sup> Coates dalje navodi da je „Wittgenstein zastupao tezu da se ništa ne treba desiti u umu prilikom korištenja riječi ili kada pokazujemo našu sposobnost da nešto znamo. Mišljenje i razumijevanje nisu mentalna stanja - to su sposobnosti da se nešto radi i nikakve referencije, slike ili fenomenološki entiteti po sebi ne mogu nas voditi u pravilnoj izvedbi. Učili smo ispravnu upotrebu kroz trening, primjer po primjer, dok nismo sposobni da samostalno koristimo riječ u primjerenom i novoj situaciji.“<sup>323</sup>

Kao dopunu, ovdje treba podsjetiti da sam Wittgenstein u *Plavoj knjizi* kaže:

„Pogrešno je onda govoriti o mišljenju kao o 'mentalnoj djelatnosti'. Mogli bismo u biti reći da je mišljenje u biti djelatnost i baratanje znakovima.“<sup>324</sup>

„A. Učenje je vježbanje.“<sup>325</sup>

Ne moram, dakle, potvrditi mišljenje sam/a sa sobom, već javno, putem komunikacijske razmjene. Ako nešto kažem u sebi, to za mene ima istu validnost kao da sam to izgovorila/o naglas, međutim to ostaje u domeni privatnog (jezika) jer to nisam potvrdila/o u interakciji s drugima. Nema potvrde iskaza bez potvrde u razmjeni s Drugim/Drugom. Ako razmjenjujem sama sa sobom, to bi bilo kao i *slijediti pravilo koje je samo moje* (Wittgenstein). „Boriti“ se sa skepticizmom na način da sam sebe uvjeravaš u vlastite riječi nije naročito efikasno. Ovo se može shvatiti i kao Wittgensteinova kritika Moorea, ali ne zato što bi se Wittgenstein slagao sa skepticima, već je to njegova kritika Mooreove metode borbe sa skepticizmom. Sposobnost da se bude aktivan, da se djeluje, a i komunikacija je oblik djelovanja, jedini je efikasan oblik antiskeptičkog stava. Samo uvjeravanje u misaoni proces, u činjenicu koja postaje mentalno stanje, nema svrhu. Djelovanje, u što spada i razmjena riječi, a ne pasivno mentalno stanje (ili nekakvo kontempliranje u osami) odgovor je skeptiku.<sup>326</sup>

---

<sup>321</sup> Ibid.

<sup>322</sup> Op. cit., str. 79.

<sup>323</sup> Ibid.

<sup>324</sup> Wittgenstein, *Plava i smeđa*, str. 6.

<sup>325</sup> Op. cit., str. 12.

<sup>326</sup> Ayer drukčije tumači Wittgensteinovu kritiku Moorea. Kaže da „...on (Wittgenstein, op.a.) zaključuje da netko poput Moorea kaže: 'Ja znam, ne pretpostavljam samo, da je ovdje moja ruka' on ne izražava običan empirijski stav već 'gramatički stav', baš kao što bi izrazio gramatički stav ako bi rekao: 'Ja znam, ne pretpostavljam samo, da vidim crveno'. Ali onda Wittgenstein nastavlja: 'Ako se 'Ja znam itd.', shvati kao gramatički stav, onda 'ja', naravno, ne može biti važno. A to, zapravo, znači: 'U tom slučaju nema sumnje', ili: 'Izraz 'Ja ne znam' u tom

Coates citira Wittgensteina koji je u *O izvjesnosti* u paragrafu 204. rekao: „No, obrazloženje, opravdanje evidencije dolazi do nekog kraja; - ali kraj nije u tome da određene rečenice neposredno uvidimo kao istinite, dakle neka vrsta gledanja s naše strane, nego naše djelovanje koje leži u temelju jezične igre.“<sup>327</sup>

Coates ističe da, dok je Moore mislio da netko može postići jasno razumijevanje svakodnevnih koncepata, Wittgenstein je posumnjao da definicije leže u srcu učenja jezika i jezične upotrebe. Coates taj zaključak potom „seli“ i na područje etike potkrijepljujući to paragrafom iz *Filozofijskih istraživanja* u kojem Wittgenstein govori da je iz mutne slike moguće formirati niz različitih oštrih formi: Wittgenstein kaže: „77. A ako ovu usporedbu provedemo još malo dalje, jasno je da stupanj do kojega oštra slika može biti slična mutnoj ovisi o stupnju mutnosti druge slike. Jer zamisli da trebaš uz jednu mutnu sliku postaviti njoj 'odgovarajuću' oštru (...) A u takvom se položaju nalazi npr. onaj tko u estetici ili etici traga za definicijama koje odgovaraju našim pojmovima.“<sup>328</sup> Coates dalje zaključuje da je „neodređenost zaprijetila fenomenologiji na isti način na koji je zaprijetila i analitičkoj filozofiji. Na mjestu Mooreove fenomenologije kao obrane ne-analizabilnosti zdravog razuma i običnog jezika pojavio se ireducibilan pojam neodređenosti prirodnog jezika. Ta linija argumenta uvelike je utjecala na Keynesa“, kaže Coates.<sup>329</sup> Coates dalje navodi kako je „Keynes odbacio neke Mooreove koncepte o idejama u umu te prigrlio pojam neodređenosti koji je u tranziciji prema *Općoj teoriji* često koristio kako bi opisao ekonomske koncepte pa i kao sinonim za nekvantitativno“.<sup>330</sup>

U radu se tvrdi da je utjecaj Wittgensteina na Keynesa presudan, no ipak ne dominantno kroz pojam neodređenosti koji je za Coatesa ključan, gotovo kao *neki novi common sense*. Keynes je taj pojam koristio više kao kritiku klasične ekonomije koja se trudila biti precizna, logička i analitična, a u suštini je bila pogrešna. Kada se kaže 'u suštini' misli se da je bila sagrađena na pogrešnim premisama pa je onda nužno davala i pogrešne (i neprimjenjive) konkluzije. „Precizni“ modeli klasične ekonomije logički su savršeno izvedeni, međutim toliko su se trudili oko logičke konzistentnosti nadgradnje, kako se izrazio i Keynes, da je neprimijećeno ostalo da su se u svojim temeljima u potpunosti udaljili od stvarnosti. Ta stvarnost dana je kroz obične zdravorazumske pretpostavke koje smo sposobni intuirati ukoliko nismo zavedeni i opsjednuti

---

slučaju nema smisla'. Naravno, odavde slijedi i da 'Ja znam' nema smisla.“(Alfred Ejer, *Ludvig Vitgenštajn*, Mediterran Publishing, Novi Sad, 2010., str. 146.)

<sup>327</sup> Coates, *The Claims of Common Sense*, str. 79.

<sup>328</sup> Ibid. (prema Wittgenstein, *Filozofijska*, str. 36.)

<sup>329</sup> Op. cit., str. 80.

<sup>330</sup> Op. cit., str. 81.

već postojećom pogrešnom teorijom. Krimen klasičnih modela nije dakle bio u njihovoj preciznosti – a što bi onda neodređenosti davalo preveliki značaj koji ona kod Keynesa nema – već u činjenici da su izrastali na krajnje idealiziranom tumačenju ekonomskog života. Preciznost je stoga bila beskorisna. Ustvari je to bila kvazi-preciznost, nastala tek kao posljedica pogrešnog apstrahiranja. U tom smislu *bolje je i neprecizno biti na pravom tragu, nego precizno na krivom*, međutim daleko od toga da bi se Keynes divio nepreciznosti i neodređenosti kao takvoj. Keynes se dijelom odmaknuo i od poimanja znanja kao intuitivnog (što je na početku bio Mooreov utjecaj) te se preko vjerojatnog znanja približio konvencijama i Wittgensteinu.

Tvrditi da je Keynes pojam neodređenosti pretjerano uzdizao ili ga pak koristio i kao sinonim za nekvantitativno, što tvrdi Coates, moglo bi navesti i na zaključak da je Keynesova metoda proizvoljna, da je zazirala od brojki, potpuno se oslanjajući na opisno o ekonomiji. To je već pobila Carabelli, ustvrdivši da je Keynes kritizirao matematizaciju ekonomije, ali da istovremeno nije potpao ni pod utjecaj historicizma... No, *Opća teorija* je opća u smislu da je općenitija od klasične, a kako bi zahvatila širi raspon mogućih slučajeva (no, ne i sve slučajeve!). Keynes je u *Općoj teoriji* pojasnio da klasičnu smatra samo jednim pojedinačnim slučajem, jednom od mnogih pojavnih situacija, a ne nekim općim apstraktnim modelom koji stoji u pozadini svih ekonomskih situacija, što si je klasična utvarala. Klasična teorija je ekonomsku neravnotežu smatrala privremenom i prolaznom situacijom na koju se ne treba previše obazirati, a Keynes je pokazao da se upravo na pojavno moramo obazirati jer ništa drugo ni nema. Idealna ravnotežna situacija u kojoj su ponuda i potražnja jednake samo je mogući slučaj koji se međutim rijetko kada, odnosno možda i nikada, ne dogodi. Stoga treba realnije „zahvatiti“ svijet: od modela koji uvažavaju samo idealni proplamsaj željene ravnoteže nema mnogo koristi. Sve su situacije ravnopravne i znanstveno-teorijski jednako vrijedne za promatranje. Sve su one uzorci, primjeri, a naša pažnja ide s jednog primjera na drugi. Međutim, jedan primjer ne govori uvijek o rješenju za drugi; on nije nužno putokaz koji treba slijediti. Treba paziti da mišljenje ne potpadne u zamku konvencije i navike. Klasični pak model može vrijediti unutar jednog ograničenog slučaja ili, moglo bi se reći, u malim relacijama, kao što se i zakoni Newtonove fizike, s kojom je klasičnu ekonomiju već usporedio Skidelsky, pokazuju točni samo na malim vrijednostima i u malim relacijama. Kako se slika širi, tako se njihov doseg sve više relativizira. Potrebno je stoga nešto opsežnije.

U duhu filozofije običnog jezika stvarnost se može zahvatiti samo običnim jezikom, razumljivim i upravo jasnim najvećem broju govornika, onima koji sudjeluju u komunikaciji i međusobno utječu jedni na druge. Taj obični jezik odlikuje se neodređenošću u mjeri da se



značenje ovisno o upotrebi može mijenjati i modulariti. Međutim, to je odlika potencijalnosti. Jednom kada je komunikacija uspostavljena, kada je odluka o jezičnom djelovanju donesena - ona mora biti precizna i jasna. Keynes je definicije ekonomskih pojmova stalno prilagođavao njihovoj običnoj upotrebi, uspoređivao ih *s onim što se pod njima stvarno misli*, baš da bi se, koliko god je to moguće, otklonili nesporazumi što je vjerojatan utjecaj filozofije jezika.

Flavio V. Comim također podsjeća da je interes za filozofske temelje Keynesove misli razvijan kroz dvije odvojene linije. Comim odmah podvlači podjelu na dvije grupe Keynesovih interpretatora. Prema prvima je temeljni utjecaj na Keynesa izvršio G. E. Moore i njegova filozofija zdravog razuma u smislu otklanjanja skepticizma kao i njegov etički intuicionizam koji zagovara ljudsku sposobnost izravnog uvida u dobro. Drugi pak ključnim vide Wittgensteinov utjecaj. Spominje pritom promišljanja o filozofskim temeljima Keynesove misli, a među njima Tulipa Meeksa, Annu Carabelli, Roda O'Donnella i Tonija Lawsona koji su „proučavali utjecaj analitičkih filozofa, naročito onaj G. E. Moorea, na Keynesovu raniju intuicionističku etiku.”<sup>331</sup> Na drugoj strani navodi istraživanja Johna Coatesa, Cotrella, Roberta Skidelskog i Johna B. Davisa koja su naglasila Keynesovo prihvaćanje Wittgensteinove kasnije filozofije propitujući tezu da su Keynesove rane filozofske ideje baš tako glatko skliznule u njegovo ekonomsko razmišljanje.”<sup>332</sup>

Comim pritom napada i Coatesovu tezu o ekonomistu običnog jezika. Smatra da filozofija običnog jezika Ludwiga Wittgensteina nije bila presudna za Keynesovu ekonomiju te drži da pojam neodređenosti nikako nije njezin centralni pojam. Comim smatra da je Keynes, kada u Općoj teoriji govori o definicijama u ekonomskoj znanosti, i dalje pod utjecajem Alfreda Marshalla. Comim kaže da „filozofija običnog jezika nije, kako je to predstavio Coates, centralna točka Keynesove ekonomije. Temelj Keynesove ekonomije njegova je vlastita common-sense ekonomija koja je rezultat njegovog pripadanja maršalijanskoj tradiciji i praksi kao ekonomista koji je bio pod utjecajem, ali ne i pod pritiskom eksternih filozofskih zagonetki.”<sup>333</sup>

Comim opisuje kako „Coates predstavlja Wittgensteinovu kritiku Mooreovog fenomenološkog pristupa tvrdeći da je uvjerljivost te kritike vodila Keynesa da prihvati ključne Wittgensteinove

---

<sup>331</sup> Flavio V. Comim, „Keynes' Common-Sense Economics: A Criticism of Coates' argument“, u: *Keynes, Post-Keynesianism and Political Economy, Essays in honour of Geoff Harcourt, Volume Three*, Claudio Sardoni i Peter Kriesler (ur.), London: Routledge, 1999. str. 217-231, str. 217.

<sup>332</sup> Ibid.

<sup>333</sup> Ibid.

pojmove, naročito pojam neodređenosti koji je postao centralni za Keynesovu ekonomiju.<sup>334</sup> Glavni argument koji Coates razvija, naglašava Comim, je da je „Keynesa nastojanje da usidri ekonomiju u svakodnevni jezik vodilo do 'formuliranja' ekonomije običnog jezika.“<sup>335</sup> Comim opisuje kako se Coates potom vraća Quineovom okviru analize i tvrdi da su neodređenost običnog jezika i common sensea (kako je prikazana od Wittgensteina i primijenjena od strane Keynesa) iznimno vrijedni za pojednostavljivanje teorije kompleksnih sustava“ te da „društvene znanosti ne trebaju striktne metode formalizacije da bi zadobile kredibilitet.“<sup>336</sup> Primjećuje pritom da validnost Coatesove teze ovisi o tri logički neovisna elementa, a snaga njegovog argumenta o količini dokaza koje je sposoban pribaviti za svaki od njih.

Prvi je uvjet da „za sve praktične svrhe zdrav razum i obični jezik mogu biti razmotreni kao ekvivalentni pojmovi (budući da ih Coates poistovjećuje što mu Comim zamjera, op.a.), dok je 'neodređenost' njihova najistaknutija karakteristika“. Dodatno, navodi, „Quineova kontekstualizacija common sensea mora biti prihvaćena kao prihvatljiva. Drugo, tekstualni i biografski dokazi Wittgensteinovog utjecaja na Keynesa moraju biti uvjerljivi. I treće, Keynesovo prihvaćanje pojma neodređenosti mora biti središnja točka njegove 'ekonomije običnog jezika’“<sup>337</sup>

Comim smatra da ovi uvjeti nisu zadovoljeni, odnosno da Coates nije pribavio dokaze kojima bi ih opravdao te stoga ni njegov argument nije validan. Zamjera mu što nije ni pokušao napraviti distinkciju između common sensea i običnog jezika, a „unatoč sličnostima common sense nije obični jezik.“<sup>338</sup> Citira ovdje Bharadwaja (1977:65) koji kaže da su to su posve različiti pojmovi jer dok je obični jezik metoda, tehnika filozofiranja, common sense je teorija koja izražava stanoviti pogled na svijet.<sup>339</sup> To znači, navodi Comim, da je „common sense na drukčijoj i apstraktnijoj razini od pojma običnog jezika.“<sup>340</sup> Citira i Woozleya prema kojem je „konceptualizacija svijeta dana kroz jezik, ali jezik nije konceptualizacija *per se*.“<sup>341</sup> Nadalje, otkriva nedostatke u Coatesovoj biografskoj i tekstualnoj evidenciji u smislu da je bio sklon biografske činjenice iz života dvaju mislioca olako seliti na područje znanstvenog utjecaja. Da nepobitnog dokaza o tome da bi neka korespondencija dvaju autora ukazivala na njihov međusobni znanstveni utjecaj uistinu nema, pokazao je i Coates, koji predočava hodogram

---

<sup>334</sup> Ibid.

<sup>335</sup> Op. cit., str. 218.

<sup>336</sup> Ibid.

<sup>337</sup> Op. cit., str. 219.

<sup>338</sup> Ibid.

<sup>339</sup> Op. cit., str. 220.

<sup>340</sup> Ibid.

<sup>341</sup> Ibid.

njihovih razgovora i sastanaka temeljem dostupne pisane evidencije. No, koliko je poznato, svi se svode na osobne kontakte i privatne razgovore. Comim se poziva i na navode iz Wittgensteinove biografije Raya Monka u kojoj se također tvrdi da je veza između Wittgensteina i Keynesa više bila tehničkog nego znanstvenog tipa, barem prema dostupnim zapisima. Oni su, kao što je poznato, bili prijatelji, pri čemu je Keynes i logistički pomagao Wittgensteinu, posebice prilikom njegovog povratka na Cambridge<sup>342</sup>. Nema, međutim, dokaza da su njihovi razgovori bili filozofske prirode. Na koncu, Comim misli da ni obični jezik ni pojam neodređenosti za Keynesovu ekonomiju nisu bili od velike važnosti. Poveznica se, smatra, više može naći u zdravorazumskoj filozofiji, a tako je, primjećuje Comim, Coates na koncu i nazvao knjigu, za razliku od njegove disertacije koja je u naslovu imala obični jezik.<sup>343</sup>

Keynesa i Wittgensteina, njihove intelektualne pozicije i mogući međusobni utjecaj, iscrpno stražuje John B. Davis koji je snažno fokusiran na njihovu kasnu misao. Tvrdi da se ona „umnogome približava te ih prezentira kroz zajedničku reakciju na probleme njihove ranije percepcije.“<sup>344</sup> Davis se ne bavi toliko neodređenošću kao Coates, već više Wittgensteinovim konvencijama, jezičnim igrama, pravilima i socijalnim praksama, obiteljskim sličnostima, privatnim jezikom i drugim konceptima koji su dakle mogli utjecati na Keynesovu ekonomiju. Davis je ustvrdio i da je “Keynesovo kasnije shvaćanje pravila i konvencija ... blisko Wittgensteinovom pogledu jer je Keynes također pravila povezivao sa zapovijedima koje pojedinci prihvaćaju kako bi mogli vježbati/izvršavati svoje individualne odluke/prosudbe.”<sup>345</sup>

Davis nadalje kaže da dok je „Keynesovo ranije filozofsko razmišljanje prikazano kao komentar i razvoj Mooreove filozofije, Keynesovi kasniji filozofski pogledi ne prikazuju se kao nastavak ili razvoj niti jedne druge filozofske literature“.<sup>346</sup>

„Postoji dokaz, doduše, da je Keynes bio pod utjecajem kasnijeg filozofskog razmišljanja Ludwiga Wittgensteina (Davis, 1996). Ako je to istina, može pomoći shvatiti zašto je Keynes zadržao svoju predanost iz Rasprave prema prosudbi vjerojatnosti kao općenito nekvantitativne i komparativne po svojoj prirodi. Wittgenstein je naglasio da

---

<sup>342</sup> Dio prepiske između Wittgensteina i Keynesa, u razdoblju u kojem se Wittgenstein nastoji vratiti na Cambridge donosi Wolfram Eilenberger, *Doba čarobnjaka, Veliko desetljeće filozofije 1919.-1929.* (Prev. Ines Meštrović), Fraktura, Zagreb, 2019., str. 166.-167., 171.-174.). Eilenberger podsjeća i na čuvenu Keynesovu rečenicu koju je izrekao kada je Wittgenstein vlakom doputovao u London: „Bog je stigao, sreo sam ga u vlaku koji polazi u pet i petnaest, zabilježio je John Maynard Keynes u pismu 18. siječnja 1929., koji je u ono doba bio zacijelo najpoznatiji ekonomist na svijetu...“ (Op. cit., str. 17.). Navodi dalje da se „već drugog dana po Wittgensteinovom dolasku u Keynesovoj kući okupio tzv. kružok *Apostola*...“ (Op. cit., str. 18.)

<sup>343</sup> Comim, „Keynes' common-sense economics“, str. 220.

<sup>344</sup> John B. Davis, „Convergences in Keynes' and Wittgenstein's later views“, *European Journal of the History of Economic Thought*, Vol. 3, No. 3 (1996): 433-448.

<sup>345</sup> Davis, „Keynes's philosophical development“, str. 95.

<sup>346</sup> John B. Davis, „The Relationship Between Keynes's Early and Later Philosophical Thinking“, str. 97.-107., u: „The Philosophy of Keynes's Economics Probability, Uncertainty and Convention“, Jochen Runde i Sohei Mizuhara, London: Routledge, 2003., str. 107.

trebamo obratiti pažnju na to kako ljudi koriste jezik. Keynes je vidio da ljudi često izražavaju procjene o vjerojatnosti u nekvantitativnim i komparativnim terminima. Tako da iako je odustao od svog ranog pogleda na značenje, nije vidio potrebu odustati od svog ranijeg pogleda prema jeziku vjerojatnosti.<sup>347</sup>

Bateman pak, opisujući Keynesov obrat, između ostalog govori o „Maynard Keynes – problemu“. Pita se pritom kako je uopće moguće da je ista osoba, Keynes, prvo pisala *Raspravu o vjerojatnosti* koja se temelji na objektivnoj prirodi vjerojatnosti i načinu na koji je racionalni ljudi koriste, a da bi 15 godina kasnije napisala *Opću teoriju zaposlenosti, kamate i novca* u kojoj „iracionalni ljudi koji temelje svoje odluke na socijalnim konvencijama izazivaju masovnu nezaposlenost u kapitalističkom sistemu“<sup>348</sup>.

Brian Weatherson pokušava pobiti, i Davisa (1994), i Batemana (1996), i Coatesa (1996), za koje kaže da su ustvrdili da je „filozofija Keynesove kasne ekonomije, naročito u Općoj teoriji, bliža Wittgensteinu iz razdoblja poslije Tractatusa nego njegovoj vlastitoj ranijoj filozofiji koju je izrazio u Raspravi o vjerojatnosti“<sup>349</sup>. Weatherson kaže da „ako je Keynes slijedio Wittgensteina na prikazane načine, to bi predstavljalo supstancijalnu promjenu od njegove ranije neoplatonističke epistemologije“<sup>350</sup>. Weatherson međutim tvrdi da su dokazi za ovu tezu nedostatni, nebitni, te da su Keynesovi filozofski pogledi ostali u bitnome nepromijenjeni. Kaže između ostalog da bi za one koji su privučeni Keynesovom epistemologijom, u što ubraja i sebe, „bilo pomalo nesretno da otkriju da je ona eventualno odbačena od strane svog vlastitog kreatora.“<sup>351</sup> Navodi da i da se sve strane slažu da je Keynes mislio da njegove filozofske teorije imaju značajne posljedice na ekonomsku teoriju, a pomalo je neobično za filozofske teorije da imaju praktične posljedice.<sup>352</sup> Kao odgovor Batemanu, Weatherson zaključuje da je Keynes odustao od svojih ranijih uvjerenja da su sva pravila razumnog vjerovanja logična“, ali da „nije odustao od vjerovanja da postoje objektivna pravila koja su ekstra-logična“. S obzirom, navodi dalje, „na identifikaciju vjerojatnosti sa stupnjem razumnog uvjerenja, nije imao razloga odbaciti godelizam ili redukcionizam.“ Otuda, zaključuje Weatherson, „Batemanov argument da je Keynes odbacio objektivnu teoriju vjerojatnosti pada.“<sup>353</sup> Kaže da su Bateman i Davis obojica tvrdili da je Keynes usvojio konvencionalističku, intersubjektivnu teoriju vjerojatnosti.

„Kod Davisa to se eksplicitno pripisuje Wittgensteinovom utjecaju, dok je kod Batemana manje jasno što je izvor te ideje. Nije očito ni što misle pod intersubjektivnom teorijom. Nije jasno misle li je li to empirijska ili normativna

---

<sup>347</sup> Ibid.

<sup>348</sup> Bradley Bateman, *Keynes's Uncertain Revolution*. Ann Arbor: University of Michigan Press., 1996, str. 7.

<sup>349</sup> Brian Whaterson, „Keynes and Wittgenstein“, na JmkLw.pdf (weatherson.org), str. 1.

<sup>350</sup> Ibid.

<sup>351</sup> Ibid.

<sup>352</sup> Ibid.

<sup>353</sup> Op. cit., str. 8.

teorija; tvrdi li Keynes da bismo trebali naše stupnjeve uvjerenja postaviti prema konvenciji ili onako kako to općenito radimo. Budući da bi empirijska teorija bila konzistentna s njegovim objektivnim normama, a oni naglašavaju promjenu u njegovim pogledima, zaključujem da tvrde da je to novi normativni pogled. Prema ovom gledištu biti razuman analizira se kao usklađenost s konvencijama. To nije baš standardna epistemološka pozicija, ali nešto slično se često podržava u etici. Bateman prikuplja dokaze da Keynes s objektivističke prelazi na konvencionalističku poziciju u etici kao dokaz za njegov epistemološki obrat, ali to se i ne čini od prevelikog značaja.<sup>354</sup>

Weatherson iz toga zaključuje da „Keynes nikako nije mogao usvojiti konvencionalističku epistemologiju“.<sup>355</sup> Posebno se Weatherson obrušio na Coatesovu tezu o neodređenosti u Keynesovoj filozofiji/ekonomiji prema kojoj je Keynes napustio analitičke temelje svoje ranije filozofije zbog problema neodređenosti na koje mu je ukazao Wittgenstein. Kaže da je „on utjecao na Keynesa da usvoji srednji put između analitičke i kontinentalne filozofije koja odustaje od analize zbog neizbježne neodređenosti, ali ipak ne slijedi Derridu, jer kaže da je sve što ostaje nakon analize – poezija“.<sup>356</sup> Weatherson naposljetku zaključuje da je, „kao i kod Batemana, i kod Coatesa analitička filozofija vrlo usko definirana te da su iz kanona isključeni neki od najvažnijih radova u analitičkoj filozofiji, poput Dummetta, van Fraassen, Fine, Kripkea, i stoga to mora biti pogrešno“.<sup>357</sup>

Treba reći: Keynesova rana epistemologija iz *Rasprave* vidjeli smo da je bila objektivna: parametri vjerojatnosti postavljaju se objektivno. Keynes sam kaže da ne ovise o ljudskom kapricu, hiru. U *Općoj teoriji*, kao što je primijetio Skidelsky, *hir* iz *Rasprave* postaje *animal spirit*. Kada ljudi nekritički slijede konvencije, jer ih je uhvatila panika, strah, nekakva burzovna zaraza, market run, oni su u vlasti iracionalnih poriva, koji su subjektivni utoliko što proizlaze iz ljudske prirode, ali su i dalje objektivni jer slijede uprosječeno mišljenje većine. Ako je to psihologija, onda se svodi na psihologiju masa. No, ne znači da su ljudi uvijek iracionalni kada slijede konvenciju: kada nemaju na temelju čega drugog odlučiti, racionalno je da se priklone barem nekakvom znanju, pa makar i ovom posve dvojbenom znanju, konvencionalnom, i postupe kao drugi. No, kada god mogu i imaju bilo kakve informacije da procjenjuju samostalno, to trebaju činiti, s tim da taj tip racionalnosti više ne proizlazi iz njihovog uma, iz izravnog intuitiranja, već iz vježbe, treninga i prakse. Keynesova epistemologija u novoj njegovoj fazi je kontekstualna (i dalje nepotpuna, vjerojatna), no ne i konvencionalna. Konvencionalno znanje i nije znanje, već način da si pomognemo u potpunoj neizvjesnosti.

---

<sup>354</sup> Op. cit., str. 8.-9.

<sup>355</sup> Op. cit., str. 12.

<sup>356</sup> Ibid.

<sup>357</sup> Ibid.

Skidelsky objašnjava kako u Keynesovoj ekonomiji „logika izbora u uvjetima neizvjesnosti stoji nasuprot klasičnoj logici izbora u uvjetima oskudnosti“.<sup>358</sup>

„Obje logike su logike racionalnih ljudi: razlika je u stanju znanja za koje se pretpostavlja da imaju tržišni sudionici.“<sup>359</sup>

Dakle, razlika među ovim dvjema logikama je u stupnju znanja. Klasičari vjeruju da posjedujemo potrebno znanje temeljem kojeg precizno odvagujemo vjerojatnosti budućih događaja, dok kod Keynesa djelujemo u uvjetima ograničene spoznaje ili pak potpune neizvjesnosti. Homo oeconomicus, kao idealni tip superracionalnog agenta, više ne postoji. Novac je, kao i rizik uostalom, tvrdi Skidelsky, za Keynesa također jedna od konvencija. Skidelsky povlači paralelu između klasične ekonomije i Newtonove fizike. Klasična ekonomija vjeruje da postoji u ekonomski sustav ugrađen mehanizam koji je vraća u ravnotežu. Keynes ne vjeruje da je to moguće jer sustav čine ne posve informirani i stoga, ne uvijek, i ne posve racionalni agenti. Ovakav pristup u temeljima je Keynesovog obrata i njegove makroekonomije. Keynes uvodi institucije, odnosno postaje jako važno djelovanje vlade i središnje banke koje svojom intervencijom „popravljaju“ neravnoteže na tržištu. Skidelsky kaže da je Keynes „na vrijeme odbacio cijelu Newtonovu shemu s pojmom mehaničke ravnoteže koju ne prekidaju 'poremećaji' ili 'šokovi'“.<sup>360</sup> Citira potom Keynesa koji je rekao da je „ekonomija moralna znanost, ona se bavi unutarnjim uvidom i vrijednostima... ona se bavi motivima, očekivanjima, psihološkim neizvjesnostima. Čovjek mora stalno paziti da ne tretira materijal kao stalan i homogen. To je kao da pad jabuke na zemlju ovisi o motivima jabuke, o tome vrijedi li pasti na zemlju i želi li zemlja da jabuka padne, i o pogrešnim računima jabuke koliko je daleko od središta zemlje.“<sup>361</sup>

Skidelsky navodi da se „ekonomisti bave 'čistim' slučajevima koje ne smijemo pobrkati s prosječnim slučajevima“.<sup>362</sup>

„Najpoznatija idealna konstrukcija je ona homo oeconomicusa, ekonomskog čovjeka, superracionalnog, egoističnog, savršeno informiranog, neumorno aktivnog u maksimiziranju svih koristi. Ekonomija je izgradila platonski svijet idealnih oblika da pokaže nesavršenosti stvarnog svijeta.“<sup>363</sup>

---

<sup>358</sup> Skidelsky, *Keynes: Povratak velikana*, str. 99.

<sup>359</sup> Ibid.

<sup>360</sup> Op. cit., str. 105.

<sup>361</sup> Ibid.

<sup>362</sup> Op. cit., str. 106.

<sup>363</sup> Ibid.

Za Keynesa, navodi dalje Skidelsky, ekonomsko teoretiziranje mora biti u skladu s onim na što svijet sličí, a ne izmišljeni savršeni svijet“.<sup>364</sup>

„Ekonomija mora biti u stanju činjenicama objasniti način koji je blizak intuiciji ili zdravom razumu običnog čovjeka.“<sup>365</sup>

Dakle, kod Keynesa se uočava distinkcija između čistih i prosječnih slučajeva, pri čemu je homo oeconomicus jedna od poznatijih idealnih konstrukcija. Keynes dakle napušta idealne tipove i izražava se ne-matematički, jezikom običnog čovjeka. Skidelsky skreće pažnju da se Keynes problemom neizvjesnosti bavi još otkad je pisao *Raspravu* koja je, kaže, bila „istraživanje o onom što podrazumijeva držanje racionalnih vjerovanja u budućnost, u promjenjivim uvjetima znanja“.<sup>366</sup>

„Njegova je glavna tvrdnja da vjerojatnost nije statističke nego logičke prirode.“<sup>367</sup>

Skidelsky opisuje kako Keynes u *Raspravi o vjerojatnosti* razlikuje tri tipa vjerojatnosti: prvi je kardinalna ili mjerljiva vjerojatnost, drugi ordinalna, a treći nepoznata vjerojatnost. Kod prve je vjerojatnost moguće izmjeriti precizno, kod druge moguće je predvidjeti samo je li veća šansa da se nešto desi ili ne desi, ali bez točnih pondera vjerojatnosti (i to, navodi Skidelsky, predstavlja „neodređeno znanje“). Treće je, kaže, područje nemjerljive neizvjesnosti. U takvim slučajevima naprosto ne znamo. Tada je racionalno presjeći, presuditi čak i po hiru, kako se Keynes izrazio, nego gubiti vrijeme u raspravama.<sup>368</sup> Skidelsky navodi poznati Keynesov primjer, ponijeti li kišobran ili ne ponijeti, gdje kaže da je „racionalno dopustiti da nam presudi hir“<sup>369</sup> i odmah nastavlja da je taj hir u Keynesovoj *Općoj teoriji* postala životna sila<sup>370</sup> ili, kako se još prevodi, životinjski nagon, poznati njegov koncept *animal spiritsa*. Ono što je međutim ovdje očito je da Skidelsky podvlači da isti pristup, isti problem, zaokuplja i ranog i kasnog Keynesa, odnosno i Keynesa iz *Rasprave o vjerojatnosti* i Keynesa nešto starijeg, koji piše *Opću teoriju*. Nema dakle tako naglog prijelaza: Keynesova ekonomija neizvjesnosti perzistira kroz vrijeme i zaokuplja njegovu pažnju permanentno. Skidelsky tvrdi da je od svih filozofa s Cambridgea na Keynesa najviše utjecao George Edward Moore. Keynes je, kaže Skidelsky, „ekonomiju smatrao 'moralnom', a ne prirodnom znanošću“.<sup>371</sup> No, i Skidelsky posebno

---

<sup>364</sup> Ibid.

<sup>365</sup> Ibid.

<sup>366</sup> Op. cit., str. 108.

<sup>367</sup> Ibid.

<sup>368</sup> Op. cit., str. 109.

<sup>369</sup> Ibid.

<sup>370</sup> Op. cit., str. 110.

<sup>371</sup> Op. cit., str. 113.

podvlači da je Keynes razvijao teoriju *konvencionalnih očekivanja*, nasuprot klasičarskoj teoriji racionalnih očekivanja.<sup>372</sup>

„Konvencionalna očekivanja savršeno su racionalna – moglo bi se reći razumna – kada znamo tako malo o onom što budućnost nosi.“<sup>373</sup>

Skidelsky ovdje također ističe ono što je Keynes pisao u 12. poglavlju *Opće teorije*, o dugoročnim očekivanjima, da ljudi vjeruju u protežnost pravila ako nema nekog posebnog razloga da misle drukčije, te se često, kako bi opravdali vlastito mišljenje, priklanjaju mišljenju gomile. Drugim riječima, konvencionalno ponašanje i zaključivanje naš je model preživljavanja.

„Sve velike postavke Keynesove 'opće teorije' ovise o načelu neizvjesnosti i s njim sukladne uloge novca kao pričuve bogatstva. U njegovoj slici gospodarskog života jedan svijet nastanjen nepovezanim pojedincima, od kojih svaki zna što hoće i kako to dobiti, zamjenjuje se svijetom u kojem ljudi djeluju u jednom okviru pravila i konvencija, oblikovanih da se nose s neizvjesnom budućnošću.“<sup>374</sup>

„Da bi se uspješno nosilo s neizvjesnošću, ljudsko ponašanje pribjegava konvencijama. One smiruju tjeskobu, daju ljudima pouzdanje...“<sup>375</sup>

Iako su konvencije, slijeđenje pravila i općenito institucionalni, javni i kolektivni karakter znanja te zaključivanja očita moguća veza s kasnim Wittgensteinom, Skidelsky propušta uočiti tu poveznicu. Štoviše, dalje kaže nešto još znakovitije:

„Neizvjesnost dominira Keynesovom ekonomikom. Budućnost je zona sumraka; puna neočekivanih, nepredvidljivih događaja. Ona je slična prošlosti onako kako djeca slične svojim roditeljima i precima: genetski sastojci su isti, ali su moguće kombinacije bezgranične.“<sup>376</sup>

Ovo je očita poveznica s Wittgensteinovim obiteljskim sličnostima, odnosno paragrafom 66. *Filozofijskih istraživanja* koji govori o jezičnim igrama kojima *nije svima nešto zajedničko*, ali među njima postoje *sličnosti*, koje se *pojavljuju i nestaju, tvore kompliciranu mrežu, međusobno se prelamaju i križaju*, i Wittgenstein ih naziva „obiteljske sličnosti“. Jer, tako se, kaže, „prelamaju i križaju različite sličnosti koje postoje među članovima jedne obitelji: rast, crte lica, boja očiju, hod, temperament, etc., etc. – I reći ću: 'igre' tvore jednu obitelj.“<sup>377</sup> Skidelsky međutim ni ovdje ne povlači paralelu s Wittgensteinom, već u nastavku inzistira na

---

<sup>372</sup> Op. cit., str. 116.

<sup>373</sup> Ibid.

<sup>374</sup> Op. cit., str. 120.

<sup>375</sup> Op. cit., str. 127.

<sup>376</sup> Op. cit., str. 126.-127.

<sup>377</sup> Wittgenstein, *Filozofijska*, str. 32.



dominantnom i statičkom Mooreovom utjecaju. Keynezijansku revoluciju Skidelsky naziva „upadom zdravog razuma“.<sup>378</sup>

Skidelsky kaže da je Moore sa svojom *Principiom Ethicom* iz 1902. postavio „etički okvir unutar kojeg je Keynes mislio o ekonomskim problemima“.<sup>379</sup> Skidelsky podsjeća na Mooreovu doktrinu prema kojoj je „dobro objektivna, neodrediva kvaliteta stvari, intuiativno spoznata da postoji ili ne postoji, na isti način kao kad vidimo jedan predmet da je zelen ili žut, a da nismo u stanju definirati 'zelen' ili 'žut'“.<sup>380</sup> Kaže da „racionalni ljudi znaju što je dobro“, te da „postoji snažna veza između etike i istine...“<sup>381</sup> Nadalje navodi da se „Mooreova etička doktrina može opisati kao 'idealni' utilitarizam za razliku od hedonističkog, jer ono što treba maksimizirati nije sreća ili užitak, nego dobrost.“<sup>382</sup> Kaže potom da „Keynes slijedi Moorea u shvaćanju užitka kao svojstvene dobrosti.“<sup>383</sup> Keynesov zaključak je, navodi Skidelsky, „bio da je potjera za novcem – koju je on nazivao 'ljubav prema novcu' – opravdana samo u mjeri u kojoj ona vodi u 'dobar život'. A dobar život nije ono što čini ljude bogatijima: to je ono što ih čini boljim. Učiniti svijet etički boljim, jedina je opravdana svrha gospodarskih težnji.“<sup>384</sup>

„Keynes nije bio ekonomski liberal u današnjem smislu, nego filozofski liberal: stalno je razmišljao o odnosu ekonomskih i neekonomskih težnji i ponašanja. Jedan je od najvećih nedostataka današnje ekonomije to što je ona postala granom primjenjene matematike. To se odražava i na obrazovanje studenata. Keynes je shvaćao ekonomiju dijelom ljudskog općenja. On je, kao što kaže, bio prikladno formiran da je učini takvom. To je povezano s pitanjem jezika ekonomije. Htio je dovesti ekonomsku analizu bliže običnom ili zdravorazumskom jeziku, koji izražava postojanje mnoštva nemjerljivih, nejasnih, ali ipak korisnih znanja o tome kako misliti i kako se ponašati.“<sup>385</sup>

Kuvačić primjerice kaže da “dok je Russell gledao na analizu kao na metodu koja će dovesti do idealnog jezika, Moore se nikad nije zanosio ovakvim idejama, već je naprotiv od samog početka branio običan jezik i njegovu upotrebu. Dok je Russell nastojao da na bazi matematičke logike zasnuje metafizičku ontologiju, dotle je Moore razvijao logičku analizu sa svrhom da pomoću nje dokaže i obrazloži vjeru zdravog razuma u postojanje materijalnih stvari.”<sup>386</sup>

Moore je, opisuje Kuvačić, izuzetno cijenio Wittgensteina, mislio je da je sposobniji od njega u filozofiji te otvoreno priznavao da veliki dio *Tractatusa* nije razumio. No, kaže da “iako su

---

<sup>378</sup> Skidelsky, *Keynes: Povratak velikana*, str. 137.

<sup>379</sup> Op. cit., str. 160.

<sup>380</sup> Op. cit., str. 161.

<sup>381</sup> Ibid.

<sup>382</sup> Ibid.

<sup>383</sup> Ibid.

<sup>384</sup> Op. cit., str. 158.

<sup>385</sup> Op. cit., str. 177.

<sup>386</sup> Ivan Kuvačić, *Filozofija G. E. Moorea*, Naprijed, Zagreb, 1961., str. 33.-34.

Wittgensteinove ideje izazvale Mooreovo divljenje, one ipak nisu našle vidan odraz u njegovim djelima. U svakom slučaju mnogo je vjerojatnija pretpostavka o Mooreovom utjecaju na Wittgensteina.”<sup>387</sup>

“Preokret, koji je donijela Wittgensteinova knjiga ‘Filozofijska istraživanja’, sastoji se u napuštanju ideje o savršenom jeziku i prihvaćanju običnog jezika, što je Moore uvijek branio. No, dok je Mooreovo pozivanje na običan jezik bilo istoznačno s pozivanjem na zdrav razum, a njegovo inzistiranje na lingvističkim distinkcijama zahtjev striktnosti mišljenja, dotle kod Wittgensteina običan jezik i njegova upotreba postaju predmet filozofije. Wittgenstein svodi analizu pojma na analizu upotrebe riječi.”<sup>388</sup>

Kaže da “iako je polazna pozicija Mooreovog dokaza bila sasvim pravilna, on ipak nije uspio otkriti način kojim bi se mogla nadvladati podvojenost ljudske ličnosti do koje je doveo moderni idealizam”.

“Njemu nije uspjelo shvatiti da mišljenje izrasta i da se razvija u najužoj vezi s praktičnom, proizvodnom djelatnošću čovjeka, tako da svi njegovi argumenti ipak ostaju u sferi čistog mišljenja.”

Kuvačić dalje kaže da koliko god da je Mooreova metoda “prikladna u dokazivanju da objekt spoznaje mora postojati nezavisno od svijesti, toliko je neprikladna kada se radi o shvaćanju njihovog međusobnog odnosa.”

“On ne promatra predmete i pojave i njihove pojmovne odraze u njihovoj međusobnoj povezanosti, u njihovom kretanju i razvoju, već naprotiv, on ih stalno analitički siječe i analizira, te ih tako izdvojene i umrtvljene uspoređuje metodom apstraktnog identiteta. Ovo jednostrano “mikroskopsko” proučavanje izoliranih elemenata nije moglo dovesti do pozitivnih, sintetičkih rezultata, tako da Moore vrlo često nakon dugotrajnog analiziranja stoji neodlučno i bespomoćno pred brojnim alternativama.”<sup>389</sup>

Kovačić ističe međutim Mooreovu predanost filozofiji običnog jezika i težnju da se riječi upotrebljavaju sukladno njihovoj uobičajenoj upotrebi, na čemu je inzistirao i Keynes, međutim, Moore inzistira na *preciznoj upotrebi*...

“U skladu sa svojim metodološkim zahtjevom da ne treba ulaziti u diskusiju prije nego se točno utvrdi u čemu se sastoji pitanje, Moore je izvanredno pazio na način i smisao da u kojem su upotrebljene pojedine riječi. On je smatrao da je nepravilna i neprecizna upotreba termina jedan od glavnih izvora mnogih filozofskih zabluda. Mooreovo pobijanje protivnika često se svodi na pokazivanje da on upotrebljava pojmove suprotno njihovoj uobičajenoj upotrebi.”<sup>390</sup>

Moore vraća englesku filozofiju u materijalnu sferu, pobijajući skepticizam i idealizam. On diže ruku i tvrdi da zna da je to njegova ruka, no govori to sam sebi gdje ostaje na neki način u

---

<sup>387</sup> Op. cit., str. 35.

<sup>388</sup> Ibid.

<sup>389</sup> Op. cit., str. 183.-184.

<sup>390</sup> Op. cit., str. 184.

privatnoj sferi, potvrđuje tu misao u vlastitom umu. Nema kod Moorea poveznice s time što je tih ruku djelo, nema materijalne baze koja potvrđuje postojanje ruke, povezano s predmetima koje je stvorila, a koji su važni za upotrebu. To je ustvari ponovno marksistička kritika ovaj puta Mooreovog materijalizma i postojanja vanjskog svijeta, ali bez uspostavljanja veza među predmetima, bez dinamike i dijalektike. Dokaz vanjskog svijeta može biti tek u djelovanju u tom svijetu, a Wittgenstein širi pogled upravo u tom pravcu: o tome što je dobro možemo intuirati samo u konkretnoj situaciji, slučaju. Spoznavanje o tome što je dobro ne leži u umu, nego u djelovanju, a ispravno djelovati je vještina, ona se stječe kroz brojne primjere, stvar je društvene prakse, navike, ponavljanja...

Govoreći o logici i strogosti, Dow ističe da je ključno obilježje racionalizma da je logika koja se primjenjuje - klasična logika te kaže da je razlika između racionalizma i zdravorazumske filozofije ponovno bila predmet rasprave u Cambridgeu početkom 20. stoljeća. Poziva se na Coatesa i Davisa, te navodi da se „filozofijska rasprava vodila o pitanju preciznosti jezika. Iako je racionalistički argument težio preciznosti, ta je preciznost bila manje privlačna kad su se argumenti primijenili na stvarni svijet.“<sup>391</sup>

„Može se reći da je vrlina nepreciznosti običnog jezika to što omogućuje veći prostor za sklad između potkrijepljenog argumenta i stvarnoga svijeta. Prostor za dvosmislenost omogućuje promjenu predmeta jer je značenje verbalnog jezika fleksibilnije nego značenje matematičkih izraza ili podataka. Osim toga, značenje verbalnih izraza obično je složeno, a ne samo jedno i uključuje niz konotacija.“<sup>392</sup>

Navodi da „u društvenim sustavima ... svaka definicija izraza mora ispustiti nešto važno“.<sup>393</sup>

„Tu pomaže nepreciznost običnoga jezika. Ona omogućuje diskusiju i analizu.“<sup>394</sup>

Dow kaže da je „Keynes u svojoj Raspravi o vjerojatnosti pokušao postaviti logičku osnovu za vjerojatne izjave tamo gdje nema prostora za kvantificiranje vjerojatnosti“.<sup>395</sup> Kaže da je „smatrao da je kvantificirana vjerojatnost izvediva prije kao iznimka nego kao pravilo, kada postoji prostor za ponovljene slučajeve unutar stabilne strukture (kao u bacanju novčića)“.

„Taj je sud o ograničenom prostoru za izvjesnu spoznaju nastao iz njegove ontologije društvenih sustava kao otvorenih; smatrao je da su ekstrizično otvoreni zbog složenih međudnosa unutar društvenih sustava što znači da se ne mogu razumijeti kao broj svih dijelova. Prema tome, naše je znanje pogrešivo ne samo zato jer smo ljudi, što znači da se ne možemo nadati spoznati prave uzročne procese, već i zbog složenosti stvarnoga svijeta. Ipak, sudovi o vjerojatnosti općenito se moraju donositi želi li se nešto poduzeti, pa mora postojati neki postupak za

---

<sup>391</sup> S. C. Dow, *Ekonomska metodologija*, Politička kultura, Zagreb, 2005., str. 138.

<sup>392</sup> Ibid.

<sup>393</sup> Ibid.

<sup>394</sup> Ibid.

<sup>395</sup> Op. cit., str. 139.

prosuđivanje u uvjetima neizvjesnosti. Dok je Russell svako ponašanje koje nije vođeno klasičnom logikom svrstao u iracionalno, Keynes je tražio osnovu u razumu za znanje izgrađeno u uvjetima neizvjesnosti.<sup>396</sup>

Dow navodi da „kad izađemo iz područja izvjesnosti, postaju očita ograničenja klasične logike, ona tada postaje poseban slučaj općenitije logike zvane 'obična logika' ili 'ljudska logika'“.<sup>397</sup>

„Kao podniz onoga o čemu smo govorili kao o običnoj logici (ili ljudskoj logici), ležerna logika (fuzzy logic) nudi naročite mogućnosti. Klasična logika zahtijeva čvrste definicije, što je u suprotnosti s neodređenošću kategorija stvarnog svijeta. Međutim, u običnoj logici (ili običnom govoru) govorimo za nekoga da je „visok“ ne precizirajući gdje prestaje visina i počinje srednji rast. Ležerna logika (fuzzy logic) odmiče se od apsolutnih vrijednosti generalizacijom klasične logike od dviju vrijednosti ('visok' ili 'ne visok') u slučaj beskonačnih vrijednosti. Ležernoj logici (fuzzy logic) odgovaraju vrijednosti negdje u rasponu 0,0 do 1,0, a vjerojatnosti su pripisane pripadnosti toj logici. Taj logički okvir ima potencijale za primjenu na ekonomsku metodologiju u tom smislu da se odabir određenog teoretskog objašnjenja može bolje razumjeti kao položaj u spektru, umjesto u sklopu 'istinito/lazno' racionalizma.“<sup>398</sup>

Unatoč činjenici da je Mooreov utjecaj na Keynesa snažan, on je ipak više prisutan na Keynesovim počecima. U radu se podupire stajalište prema kojem je na Keynesa značajniji utjecaj izvršio Ludwig Wittgenstein, i to putem običnog jezika i specifične zdravorazumske filozofije. Wittgenstein je kritizirao Moorea i pišući o izvjesnosti: o vjerovanju, a ne znanju, te o tome kako, da bismo uopće mogli sumnjati, prvo moramo vjerovati (*O izvjesnosti*). Kritizirao je, kako je već podvučeno, ne Mooreov anti-skeptični stav, nego način na koji ga je promicao. Nema ničeg u duhu što nije bilo u govoru, a govor je djelovanje. Vjerujemo pak u ono što smo kroz jezične igre usvojili gotovo to ne preispitujući; mi to i ne stignemo preispitivati. Upravo se kod Wittgensteina uočava snažno preklapanje ova dva koncepta, zdravog razuma i običnog jezika, oni su dani zajedno, jedan ne ide bez drugog. U tom smislu stoje Coatesove tvrdnje, dok Comimove stoje tek u dijelu u kojem kritizira presudnu važnost *neodređenosti*. Pogotovo su promašene kritike o nekoj apstraktnijoj razini zdravog razuma, a što se pak tiče teze o odvojenosti konceptualizacija svijeta od jezika (Woozley), to je u samim temeljima raznorodno od onoga što je tvrdio Wittgenstein kao radikalni filozof jezika.

---

<sup>396</sup> Ibid.

<sup>397</sup> Op. cit., str. 140.

<sup>398</sup> Op. cit., str. 142.

### 3.1.2. Kraj homo oeconomicusa/homo logicusa

Govoreći o Keynesovom odnosu s tadašnjim filozofima s Cambridgea, te utjecaju koji su na nj mogli izvršiti, Carabelli očekivano zaključuje da su između Keynesa i Berntranda Russella razlike velike, s obzirom na Russellovu predanost klasičnoj logici i logičkom atomizmu te preciznoj notaciji što uvelike odudara od Keynesovog pristupa koji karakterizira oslonjenost na obični jezik, logiku vjerojatnosti, relativnost te općenito otvorenost i fleksibilnost spoznaje i jezika<sup>399</sup>.

Određene sličnosti i presjeke trebalo bi dakle tražiti, kao što je već i naglašeno, između Keynesove i teorija G. E. Moorea i Ludwiga Wittgensteina. Suprotno od onoga što navodi Comim, da je Carabelli više pristala uz tezu snažnijeg Mooreovog nego Wittgensteinovog utjecaja na Keynesa, teze koje sama iznosi idu u prilog dominantnom Wittgensteinovom utjecaju.

Carabelli kaže da je odnos Keynes-Moore kompleksan, s tim da je, navodi, očito da je Keynes neke pojmove, poput primjerice pojma *organskog dobra*, preuzeo od Moorea. Međutim, dodaje Carabelli, među njima postoji i niz zanemarenih razlika<sup>400</sup>, kao što su primjerice „Mooreova koncepcija vjerojatnosti, njegovo prihvaćanje Benthamove filozofije ponašanja i njegov platonski apsolutizam.“<sup>401</sup> Spominje i Keynesovo gledište na zdrav razum koje se temeljilo na vjerojatnosti za razliku od Mooreovog koje se temeljilo na izvjesnosti<sup>402</sup>. Carabelli međutim naglašava i Keynesovo distanciranje od Humeovog pogleda na vjerojatnost „koji je ocijenio kao skeptičan, iako je dijelio njegov antirealistički stav.“<sup>403</sup>

Što se tiče Keynesove veze s Wittgensteinom, Carabelli ističe da, iako uistinu nema konkretnih zapisa koji bi svjedočili o njihovom međusobnom utjecaju, moglo bi se reći da se „Keynes nije složio s Wittgensteinovim pristupom logici vjerojatnosti iz *Tractatusa*, dok su, naprotiv, postojale upadljive sličnosti između Keynesovog pogleda na vjerojatnost i pogleda koji je Wittgenstein iskazao i u *Filozofijskim istraživanjima* i u kasnijim radovima“.

---

<sup>399</sup> Carabelli, *On Keynes Method*, str. 242.

<sup>400</sup> Ibid.

<sup>401</sup> Op. cit., str. 243.

<sup>402</sup> Ibid.

<sup>403</sup> Ibid.

„Oba su autora vidjela propozicije vjerojatnosti kao one koje pripadaju klasi namjernih propozicija (kao one koje reprezentiraju volju, želju, red, nadu) koje su bile prije organski nego atomizirano povezane, utemeljene na društvenim formama života i izražene u terminima običnog jezika.“<sup>404</sup>

Carabelli upozorava da je „slabost u Keynesovoj poziciji što je implicitno prigrlio common sense filozofiju, filozofiju zdravog razuma, iako je njegova bila sofisticiranija od obje verzije, i škotskog zdravog razuma iz 18. stoljeća, i Mooreove iz 20. stoljeća, jer je odbacio povezanost između zdravog razuma i sigurnosti.“<sup>405</sup>

Carabelli tumači da „Keynes nije dovodio u pitanje zdrav razum i uobičajenu praksu iako je sam te kategorije smatrao promjenjivim i provodljivim kroz nedemonstrativne argumente. Vidio ih je kao autonomne podatke, kao nešto dano, u čemu je njegova filozofija vjerojatnosti mogla biti sigurno ukorijenjena. Takva pozicija sada bi bila neprihvatljiva u svjetlu Wittgensteinovog kasnijeg doprinosa. U *O izvjesnosti* Wittgenstein zaključuje da, suprotno Mooreovoj poziciji, zdrav razum nije bijeg od poteškoća u filozofiji, već filozofska pozicija po sebi. Dodatno ograničenje Keynesa bilo je njegovo tretiranje logike vjerojatnosti kao vrste podpolja unutar običnog jezika. Koristeći Wittgensteinov žargon, netko može reći da Keynes nije bio svjestan većeg problema povezanog s jezičnim igrama, referirajući se na jezik kao cjelinu, osim onih koje je mogao otkriti unutar vjerojatnosti jezične igre.“<sup>406</sup>

Carabelli zaključuje da upravo nemogućnost da se precizno odredi Keynesova pozicija ovisi o tome da je imao svoju vlastitu metodološku poziciju.

„Ako ne može biti smješten niti u jedan od dva vodeća trenda koji odvajaju ekonomske metode u našem stoljeću, to znači da je bio alternativa oboma.“<sup>407</sup>

Carabelli dalje navodi kako bi se moglo reći da je u povijesnom smislu Keynesova uloga bila da u ekonomiji nastoji otvoriti put za treću struju čiji su međutim nositelji u isto vrijeme bili i neki spomenuti filozofi.

„Na širem polju opće epistemologije Keynesov rad bio je daleko od toga da je potpuno originalan ili poseban, ali je njegov rad u ekonomiji uistinu bio takav. U ekonomiji, za razliku od filozofije, Keynes nije imao suputnika na tom putovanju. Samo u tom smislu kliše o Keynesu kao izoliranoj i ekstravagantnoj figuri drži vodu. No, to više nije slučaj ako se uzme u obzir da se u kulturalnom kontekstu koji nije usko ekonomski na tom putu može naći mnogo prestižnih suputnika. U tom smislu, slika o tome da Keynes u ekonomiji igra istu ulogu koju Wittgenstein

---

<sup>404</sup> Ibid.

<sup>405</sup> Ibid.

<sup>406</sup> Ibid.

<sup>407</sup> Op. cit., str. 247.

igra u filozofiji (prvi odbija ideju o homo oeconomicusu, a potomji onu o homo logicusu) sigurno se može činiti prenaplašenom, ali svakako ne i posve odvojenom od povijesne istine.“<sup>408</sup>

Carabelli kaže da je „tumačenje zdravog razuma u ključu vjerojatnosti sofisticiranije od obje varijante škola zdravog razuma (i Reidove iz 18. stoljeća i Mooreove iz 20.)“. To je, zaključuje, „vjerojatno potaknuto idejom običnog jezika i Wittgensteinovih sličnosti (jezične igre)“<sup>409</sup>. Otvara se tu prostor za tumačenje zdravog razuma kao pojma koji izrasta iz više filozofskih tradicija.

### 3.1.3. Talijanska veza

Koncept zdravog razuma razrađivao je u sličnom vremenskom okviru i talijanski lingvist i političar Antonio Gramsci. Gramsci je bio prijatelj još jednog profesora s Cambridgea, ekonomista Pierra Sraffe, kojeg Wittgenstein izriječno spominje u predgovoru svoje knjige *Filozofijska istraživanja*. Istraživanjem konteksta unutar kojeg su filozofi i ekonomisti na Cambridgeu djelovali dolazi se do toga da je kulturni krug koji predstavljaju puno širi, odnosno da svoje korijene ima na Mediteranu (Italija) te na austro-ugarskom području (Austrija), s obzirom na Wittgensteina i njegovo „nasljeđe“ logičkog pozitivizma. U to vrijeme na Cambridge dolaze iz tih zemalja brojni znanstvenici, bježeći od nacizma i fašizma<sup>410</sup>. Postoji poveznica između Wittgensteina koji dijelom pripada i Bečkom filozofskom krugu<sup>411</sup> (mada se od njega uvelike odmiče), Sraffe, koji na Cambridge dolazi nakon sukoba s fašističkom vladom u svojoj zemlji<sup>412</sup>, te Antonija Gramscija koji ostaje u Italiji i umire u tamošnjem zatvoru. Ta se poveznica sastoji u filozofiji običnog jezika čiji antropološki pristup, prema stavovima dijela autora, Wittgenstein baštini od Sraffe, a Sraffa ga dijeli s Gramscijem. Dijelom uronjen u praktično, a dijelom zagledan u teorijsko, Keynes izvodi zaključke o ekonomiji kao znanosti koja mora primjerenije odgovarati na potrebe čovjeka.

Zdrav razum može upućivati na ono što se smatra zajedničkim mišljenjem, koje odgovara već utisnutim značenjima pojmova koje smo usvojili preko dosadašnje njihove upotrebe. On je međutim i sposobnost da u određenom trenutku donesemo odluku temeljem svojstava koje

---

<sup>408</sup> Ibid.

<sup>409</sup> Ibid.

<sup>410</sup> Opisano u David Edmonds, John Eudinow, *Wittgensteinov žarač*, Algoritam, Zagreb, 2004.

<sup>411</sup> O Bečkom krugu vidi Hans Hahn, Otto Neurath, Rudolf Carnap, *Znanstveno shvaćanje svijeta. Bečki krug*, (Prev. Nataša Petrović), Biblioteka Scopus, Zagreb, 2005.

<sup>412</sup> Opisano u Nicolas Wapshott, *Keynes, Hayek: The Clash that Defined Modern Economics*, W.W Northon & Company, New York, London, 2011., posebno 8. poglavlje „The Italian Job“.

imamo kao prosječno razumsko biće. No, može ga se shvatiti i kao svojevrsnu nadgradnju, novu kvalitetu, sposobnost da u konkretnoj situaciji reagiramo originalno i autentično, kritički i progresivno, u smislu da naš odgovor nadilazi prosjek. U tom slučaju prije će biti da moramo zaboraviti na sve dotadašnje upotrebe, na sva *zajednička* mišljenja, na konvencije i prosječno javno mnijenje, te postupiti posve neovisno, čak i posve suprotno mišljenju većine. To je tumačenje bliže Keynesu. Pojam zapravo treba podvrgnuti „Wittgensteinovoj metodi“ koja se sastoji u tome da se zapitamo *u kojim smo jezičnim igrama taj pojam sreli*.

U svojoj kasnoj fazi, onoj u kojoj se kroz koncept običnog jezika primaknuo Wittgensteinu, Keynes je također zdravorazumski filozof/ekonomist, međutim ne više toliko “mooreovskog” tipa, već možda i pod utjecajem zdravog razuma koji je potekao iz druge filozofske tradicije, one marksističke. Nju je Keynes možda usvojio, a možda i samo dijelio s Wittgensteinom. Naime, sam Wittgenstein, kao što je pokazano, kritizira Mooreov koncept zdravog razuma te se od njega odmiče. Moguće je da to čini i pod utjecajem Pierra Sraffa koji je na Wittgensteina, prema njegovom vlastitom priznanju u predgovoru *Filozofijskim istraživanjima*, izvršio snažan utjecaj. Uvodi se ovdje dakle posve nova filozofska tradicija common sensea, ona koju je razvio Antonio Gramsci, vodeći se marksističkim konceptima. Toj tradiciji pripada i Pierro Sraffa, koji je bio blizak i Wittgensteinu i Keynesu.

Sraffa je talijanski neomarkistički ekonomist koji je, kao i Wittgenstein, na Cambridge došao na Keynesov poziv. Sraffa je na Cambridgeu počeo predavati 1927., a Wittgenstein 1929. godine. No, Wittgenstein je i studirao na Cambridgeu. Otišao je potom s Cambridgea i napisao *Tractatus* da bi se kasnih 20-ih vratio i krenuo u novu etapu svoje filozofije koju je obilježio obični jezik, uz (djelomično) napuštanje ideja iz *Tractatusa*.

U predgovoru *Filozofijskim istraživanjima* sam Wittgenstein kaže: “Još više nego toj (misli na Franka Ramseya, op. a.) – stalno snažnoj i sigurnoj – kritici zahvaljujem onoj koju je nad mojim mislima mnogo godina nepopustljivo vršio nastavnik ovoga Sveučilišta, gospodin P. Sraffa. *Tom* poticaju zahvaljujem najdalekosežnije ideje ovoga spisa.”<sup>413</sup>

Očigledno je Sraffin utjecaj na Wittgensteina bio ogroman kada mu se Filozof odlučio zahvaliti u predgovoru svog ključnog djela u kojem također kaže da je “morao spoznati teške zablude u onome što je bio zapisao u onoj prvoj knjizi”, misleći pritom na *Tractatus*. Na što je mislio Wittgenstein govoreći o svojim razgovorima sa Sraffom i zašto je to važno u kontekstu razvoja Keynesove misli?

---

<sup>413</sup> Wittgenstein, *Filozofijska*, Predgovor.



Navodno je, prepričava i Amartya Sen<sup>414</sup>, cijeli svoj jezični obrat Wittgenstein doživio nakon jedne epizode u vlaku. Vozeći se sa Sraffom u kupeu Wittgenstein je navodno tumačio da propozicija i ono što opisuje moraju imati istu logičku formu. Sraffa mu je na to pokazao (poznatu) gestu češkanja brade pomicanjem vrhova prstiju ruke prema van, tipičnu za Napolitance (stanovnike talijanske regije Kampanije čiji je glavni grad Napulj), a koja je značila neku vrstu odbojnosti, prezira, te mu odgovorio pitanjem: “A koji je logički oblik ovog?”

Bio je to navodno prijelomni trenutak u kojem Wittgenstein shvaća da riječi nisu puki označitelji stvari te se odmiče od korespondencijske teorije istine: jezik ne odražava svijet, nije puko ogledalo svijeta, već je svijet sam. U tom kontekstu može se izraziti neslaganje s ranijem spomenutim stavom Woozleya kojeg citira Coates, a prema kojem je „konceptualizacija svijeta dana kroz jezik, ali jezik nije konceptualizacija *per se*“. Kod Wittgensteina svijet je jezik, a jezik je svijet (Prema: „5.6. *Granice moga jezika znače granice moga svijeta.*“<sup>415</sup>)

Sraffa je bio prijatelj i politički istomišljenik talijanskog marksističkog filozofa, novinara i političara Antonia Gramscija, osnivača i lidera Komunističke partije Italije, kojeg je fašistički režim 1926. osudio na dugogodišnju kaznu zatvora. U zatvoru je Gramsci pisao, koliko je mogao, posebice od 1927. do 1935. U tom razdoblju nastaju spisi koji su, posthumno, zahvaljujući uvelike upravo Sraffi, objavljeni kao poznate *Zatvorske bilježnice*. Gramsci je najpoznatiji po svom konceptu *kulturne hegemonije* gdje vladajuća klasa preko nametanja kulture (a onda i jezika) putem civilnog društva demonstrira i provodi svoju političku volju. Pritom je vladajuća klasa kapitalistička i posjeduje sredstva za proizvodnju i kapital (tumačenje u markističkom ključu). Gramsci je svoje ideje međutim tumačio i preko koncepta zdravog razuma kojim je bio zaokupljen. Može se reći: kod Gramscija se hegemonija postiže tako što se nešto nameće kao zdravorazumski, „normalno“. Onaj tko zaposjedne *normalnost*, taj je pobjednik. Ono što se nametne kao mjera vrijednosti, to preuzima većinu, masu, formira njene stavove, okupira misli, usidri je u određenom „javno prihvatljivom“ tumačenju, „zarobi“ je, prvo u jeziku, a onda i u svijetu. Pitanje jezika za Gramscija je iznimno važno. Na Torinskom je sveučilištu, prije no se politički angažirao, studirao lingvistiku. Uzori su mu bili brojni talijanski mislioci, štovatelji Marxa i Hegela, posebice Benedetto Croce kojem posvećuje veliki dio sadržaja svojih bilježnica.

Davis se bavi vezom Keynesa i kasnog Wittgensteina, te naglašava između ostalog da su oba mislioca bili i bliski prijatelji Pierra Sraffe koji je, smatra, imao ključni utjecaj na Wittgensteina

---

<sup>414</sup> Amartya Sen, *Razvoj kao sloboda*, Algoritam, Zagreb, 2012.

<sup>415</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, str. 133.

da napusti svoje ranije stavove i okrene se novoj filozofiji forme života. Štoviše, Davis tvrdi i da je „Sraffa usvojio Gramscijeve marksističke ideje u pogledu društva i države koje vjerojatno nisu bile posve beznačajne (zanemarive) ni za Wittgensteina koji je sam iskazivao blagu naklonost prema socijalizmu.“<sup>416</sup>

Bilo bi, kaže Davis, „prilično pogrešno reći da su se Keynes, Wittgenstein i Sraffa slagali o specifičnim pitanjima koja su okupirala njihov različit rad, ali je potpuno argumentirano tvrditi da su se svi slagali oko toga da objektivnost individualne procjene/odluke ovisi dobrim dijelom o društvenim, povijesnim sistemima organizacije, poput onih koje su unesene u društvene konvencije, pravila i prakse.“<sup>417, 418</sup>

O vezi između Sraffe, Wittgensteina i Gramscija u istom marksističkom ključu piše i Amartya Sen<sup>419</sup>, a značajan doprinos daje Feruccio Rossi-Landi<sup>420</sup>. Rossi-Landi se izravno zalaže za „jednu marksističku upotrebu Wittgensteina“<sup>421</sup>. Pritom se prvo bavi posrednim utjecajem Marxa na Wittgensteina, i to opet preko Pierra Sraffe za kojeg kaže da je „pored toga što je bio genij, bio i ekonomist, i to, gle slučaja, marksistički ekonomist“. Potom prelazi na mogući neposredan utjecaj Marxa i Engelsa na Wittgensteinovu misao, s obzirom da tvrdi da postoje neke podudarnosti u onome što je u svojoj kasnoj fazi pisao Wittgenstein i teza iz ranih radova dvojice mislioca.

I Rossi-Landi podvlači razliku između *prvog* i *drugog* Wittgensteina (prvi je iz *Tractatusa*, drugi iz *Filozofijskih istraživanja*), no ukazuje i na „jedan još gotovo neistraženi prijelazni period između 1929. i 1933. unutar kojeg je“, navodi pozivajući se na Von Wrighta, „Wittgensteinova misao doživjela korjenit zaokret“<sup>422</sup>. Rossi Landi kaže da je „svijet *Tractatusa* neka vrsta nepokretnog logičkog raja...“<sup>423</sup>, odnosno u njemu je „društveno-historijska dimenzija potpuno odsutna.“<sup>424</sup> U drugu knjigu pak, primjećuje Rossi-Landi misleći na *Filozofska istraživanja*, "ušao je dah života (međutim ne i dah historije), već i na nivou jezičnog istraživanja"<sup>425</sup>. Kontekst je taj, napominje Rossi Landi navodeći paragraf 583 iz

---

<sup>416</sup> John B. Davis, *Keynes's philosophical development*, Cambridge: Cambridge University Press., 1994, str. 118.

<sup>417</sup> Ibid.

<sup>418</sup> Više o vezi Keynesa, Wittgensteina i Sraffe u John B. Davis, „Gramsci, Sraffa, Wittgenstein: Philosophical Linkages“, *The European Journal of the History of Economic Thought*, Volume 9, 3, 2002, str. 384-401.

<sup>419</sup> Amartya Sen, „Sraffa, Wittgenstein and Gramsci“, *Journal of Economic Literature*, 2003.

<sup>420</sup> Feruccio Rossi-Landi, *Jezik kao rad i kao tržište*, Pečat, Beograd 1981.

<sup>421</sup> Naziv prvog poglavlja Rossi-Landijeve knjige *Jezik kao rad i kao tržište*

<sup>422</sup> Rossi-Landi, *Jezik kao rad*, str. 35.

<sup>423</sup> Op. cit., str. 38.

<sup>424</sup> Ibid.

<sup>425</sup> Op. cit., str. 38.-39.

*Filozofijskih istraživanja*, „koji daje važnost jednom značenju; sve treba promatrati u okviru situacije...“<sup>426</sup>, dok „opće tvrdnje, umjesto da pojasne, zamagljuju razumijevanje.“<sup>427</sup>

„Filozofija je djelatnost koja se shvaća pomoću konkretnih primjera, pomoću kojih će biti moguće osloboditi riječi specijalnih i devijantnih značenja koja su im dali filozofi i ponovno im dati njihovo svakodnevno značenje (116). To ne znači kretati se od teškog ka lakom, već prije suprotno, zato što su filozofske upotrebe, kojih treba da se čuvamo, na kraju krajeva simplifikacije, proizvoljne u odnosu na bogatstvo govora... Baš tim beskrajno složenim odnosima moramo se obratiti ukoliko želimo riješiti filozofski problem koji nas uznemirava.“<sup>428</sup>

Značenje riječi, prema Wittgensteinu, ovisi o upotrebi. Pogrešno je tražiti neku univerzaliju, i u samoj riječi, i u strukturi rečenice, koja će vrijediti uvijek i svugdje. Treba se posvetiti pojedinačnim jezičnim primjerima, ne tražiti, kako tumači, u svima njima *nešto zajedničko*. Treba se kloniti generalizacija i poopćavanja. Ovdje postoji sličnost s Keynesovom kritikom klasičarskih ekonomskih modela. U klasičnoj ekonomskoj teoriji, iako je to vrlo širok pojam, odstupanje se tretira kao incident; otklon od teorijskog modela je nepoželjan. A ustvari ničega osim „otklona“ ni nema. I onda se na konkretne situacije pokušavaju primijeniti unaprijed formirane logičke strukture<sup>429</sup>: one se njima pokušavaju objasniti, njima se stvarnost pokušava „zahvatiti“, a preklapanja je malo i pitanje je što uopće odražavaju. Kod jezika se treba osloboditi tendencije da se traži opće i zajedničko. Zadatak je rasvijetliti pojedinačne situacije, raspoznavajući sličnosti koje su, u Wittgensteinovom ključu, više organske (obiteljske), a manje shematske. Mreža sličnosti je nepravilna, nema jedne niti koja se provlači kroz sve situacije, nego se nit (veza) uspostavi, pa nestane, poput nepravilnog tkanja.

Od *ranog* prema *kasnom* Wittgensteinu stvari se mijenjaju tako da se umjesto na *općenitost*, naglasak stavlja na *pojedinačnost*, umjesto "skrivenim", bavimo se površinskim, vidljivim, a od privatne upotrebe, kao svojevrsnog oksimorona, pažnja se seli k javnoj... "Jezik dobiva značenje u svojoj situaciji (583), a to je javna situacija u kojoj učimo da govorimo", potvrđuje i Rossi-Landi. I kod Keynesa, iako je svoju teoriju nazvao općom (ali samo kako bi se suprotstavio klasičarskoj tendenciji da se predstavlja kao univerzalna), ustvari se kreće od pojedinačne ekonomske situacije. To mu se i zamjeralo, da je njegova teorija primjenjiva samo na jednu historijsku praksu. No, Keynes želi obrnuti stvari: želi reći da je ono što je klasična ekonomija smatrala općim ustvari tek jedna moguća pojedinačna situacija koja dakle nema nikakvu općenitu „vrijednost“. On sam, međutim, želi dati opću teoriju koja će u obzir uzimati

---

<sup>426</sup> Op. cit., str. 39.

<sup>427</sup> Ibid.

<sup>428</sup> Ibid.

<sup>429</sup> Vidi Wittgenstein o predrasudi, *Filozofijska*, paragraf 131., str. 51,

pojedinačne situacije koje klasična smatra „izgredima“. Keynes, štoviše, od njih kreće jer ih treba rješavati, stvarajući vlastiti teorijski okvir u kojem ćemo se manje prepuštati ekonomskim zakonima tržišta, a više naslanjati na intervenciju. Dakle, i dalje postoji težnja da se stvori konzistentan znanstveni model samo što model nije odvojen od javnog djelovanja: čovjek sam sudjeluje u modeliranju, dio je stvarnosti, njegovo sudjelovanje može na nju utjecati. Podsjeća to upravo na ono što je Rossi-Landi rekao o Wittgensteinovim filozofskim modelima koji su „dovoljno konkretni da opišu ono što se dešava i dovoljno apstraktni da ne dopuste empirijsko zapetljavanje“.<sup>430</sup>

### 3.1.3.1. *Common sense i good sense*

Antonio Gramsci demokratizira, demistificira filozofiju: filozof je svatko, odnosno “filozofi su svi ljudi, ne samo učeni specijalisti”<sup>431</sup> te govori o “spontanoj filozofiji” koja se “sastoji; 1) u samom govoru, koji je skup predodžbi i određenih pojmova, a ne samo riječi bez gramatičkog sadržaja; 2) u zdravom razumu i zdravoj pameti<sup>432</sup>; 3) u religiji naroda, pa prema tome i u čitavom sistemu vjerovanja, praznovjerja, u shvaćanjima, u načinu promatranja i djelovanja te u svemu što se može svrstati pod ono što se općenito naziva ‘folklorom’.”<sup>433</sup> Prema Gramsciju, dakle, čak i „običan govor sadrži neki određeni pogled na svijet”.<sup>434</sup> Međutim, potrebno je kritičkom spoznajom odbaciti pogrešna naslijeđena vjerovanja, tuđe zablude koje usvajamo već rođenjem i odrastanjem u zajednici i koje se prenose na nas, utječu na stavove i mišljenja, iskrivljavaju perspektivu te ih još i mehanicistički prenosimo dalje. To treba nadići, napraviti, kako Gramsci kaže, *inventuru* te „svjesno i kritički izgrađivati svoj vlastiti pogled na svijet“, „voditi sam sebe“.<sup>435</sup>

Kod Gramscija je prisutan povijesni karakter spoznaje, ali i kontekstualnost svake nove situacije iz konkretne i određene sadašnjosti. On tumači da je naša spoznaja povijesno

---

<sup>430</sup> Op. cit., str. 76.

<sup>431</sup> Antonio Gramsci, *Historijski materijalizam i filozofija Benedetta Crocea*, (Prev. Milan Macura i dr. Milivoje Ivčić), Naprijed, Zagreb, 1958., str. 19.

<sup>432</sup> U talijanskom originalu: *senso comune i buon senso* (Antonio Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Giulio Einaudi editore, 1955. Dostupno na: [il\\_materialismo\\_storico\\_e\\_la.pdf](#) (seducoahuila.gob.mx)

<sup>433</sup> Gramsci, *Historijski*, str. 19.

<sup>434</sup> Ibid.

<sup>435</sup> Ibid.

uvjetovana jer nismo potekli ni iz čega: na nama trag ostavljaju i slojevi civilizacije i naša neposredna okolina. To se očituje u načinu izražavanja, govoru koji baštini određeni pogled na svijet, odnosno u perspektivi koja je uža ili šira ovisno koliko joj dopušta narodni jezik u kojem je rasla i razvijala se, ustrojena mentalitetom, težnjama i napretkom naroda, ali i predrasudama i nedostatkom pojedinačnog uvida što je dopuštalo da se određena kolektivna zabluda nesmetano perpetuira i još dublje ukorijeni. No, iako je svaka pojedinačna situacija nastavak historijskog tijeka, ona ima originalni karakter određen sadašnjošću, konkretnom situacijom te traži originalni konkretan odgovor:

„Vlastiti pogled na svijet odgovara određenim uvjetima koje postavlja stvarnost, a ti su uvjeti strogo određeni i u svojoj aktualnosti ‘originalni’. Kako može da se zamisli sadašnjost, i to sasvim određena sadašnjost, na osnovu takve metode mišljenja, koja je izgrađena na osnovu problema iz prošlosti, i to prošlosti koja je veoma davno prošla i prevladana? Ako se to desi, znači da smo ‘anakronisti’ našeg doba, fosili, a ne živa bića modernog doba...“<sup>436</sup>

Gramsci ovdje ukazuje na vezu između onoga što nasljeđujemo i što moramo osvijestiti da bismo mogli kritički to nasljeđe promotriti, spoznati sebe i biti spremni kritički i originalno odgovoriti na situacije određene novim kontekstom unutar kojeg smo pozvani djelovati. Gramsci dakle razlikuje *senso comune* i *buon senso*<sup>437</sup>. To je na hrvatski prevedeno kao zdrav razum i zdrava pamet, odnosno zdrav razum i zdravi um, a u literaturi se na engleski obično prevodi kao, naravno, common sense, te good sense.<sup>438,439</sup>

Gramsci dalje kaže da je zdrav razum bliži religiji iako „ne postoji samo jedan zdravi razum“. Filozofija je pak, navodi, kritika, te je stoga bliža zdravoj pameti (*buon senso*, *good sense*):

“Filozofija je intelektualni sistem, a to ne može biti ni religija ni zdravi razum. Treba vidjeti kako se ustvari ne podudaraju ni religija i zdravi razum, ali kako je religija jedan od elemenata zdravog razuma, koji se odvojio. Uostalom, ‘zdravi razum’ jest opći naziv, kao što je i ‘religija’, jer ne postoji samo jedan zdravi razum, budući da

---

<sup>436</sup> Op. cit., str. 20.-21.

<sup>437</sup> Vidi talijanski original: Gramsci, *Il Materialismo Storico...*

<sup>438</sup> Dio autora tvrdi da common sense u engleskom prijevodu ne odgovara onome što je Gramsci podrazumijevao pod *senso comune*, odnosno da je njegov *buon senso* bliži onome što se u engleskom smatra pod common sense prije odgovaralo engleskom common sense (Vidi u: Kate Crehan, *Gramsci's Common Sense, Inequality and Its Narratives*, Duke University Press, Durham and London, 2016., str. 43. O tome u 4. poglavlju rada)

<sup>439</sup> Gašparac primjećuje da bi Gramscijev pojam *senso comune*, koji se u engleskom pojavljuje kao common sense, a na hrvatski prevodi kao 'zdrav razum', trebalo prevoditi kao 'uvriježeno mišljenje', jer je „u hrvatskom jeziku kroz pridjev 'zdrav' zapravo učitani vrijednosni stav...“ (Velimir Gašparac, *Zdrav razum kao politička kategorija: Primjer pokušaja uspostave neoliberalne hegemonije kroz državni udar u Čileu 1973.*, diplomski rad, Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet, Odsjek za sociologiju, Zagreb, 2015., str. 1.)

je i on tvorevina i proizvod historije. Filozofija je kritika i ona nadmašuje religiju i zdravi razum, pa se utoliko podudara sa 'zdravom pameti', koja se suprotstavlja zdravom razumu."<sup>440, 441</sup>

Gramsci primjećuje da se termin filozofija nalazi u brojnim izrekama u običnom jeziku i većinom poziva na svijest o rezoniranju koje nas odvaja od životinjskog, odnosno ima "značenje nadvladavanja životinjskih i elementarnih nagona shvaćanjem nužnosti, koje vlastitim postupcima daje svjesni pravac. To je ona zdrava jezgra zdravog razuma; ono, što bi trebalo zvati zdravom pameću i što zaslužuje da bude razvijano i da postane jedinstveno i dosljedno."<sup>442</sup>

Tu se dolazi do pitanja determinizma i slobodne volje.

Gramsci razvija pojam *organskog intelektualca* te zagovara *filozofiju prakse* koja mora zadržati "kontakt s običnima"<sup>443</sup>. To je filozofija koja nastaje na zdravom razumu, iz njega izrasta, ali ga mora kritizirati i na toj se kritici izdići da bi se preko tog zadržanog kontakta opet spustila među narod. Gramsci tumači i kako religija teži narod držati u domeni neke vrste nižeg tipa zdravog razuma, vjerojatno ovog koji je takoreći uvriježen i svodi se na predaju<sup>444</sup>. Kaže naime da je „stanovište filozofije prakse suprotno katoličkom stanovištu: filozofija prakse ne ide za tim, da 'obične' zadrži u njihovoj primitivnoj filozofiji u smislu zdravog razuma, nego da ih dovede do jednog višeg shvaćanja o životu.“<sup>445</sup>

U gramscijevoj perspektivi cilj je, čini se, pravog organskog intelektualca, filozofa čiji rezon nadilazi prosječnu sposobnost masa, da se kritički odredi, ali istovremeno ne odvoji, odnosno ne otuđi od naroda. Naročito naobraženi pojedinci dosežu ovdje do najviših točki zdravog razuma, to su oni koji su u stanju odijeliti zdravu jezgru mišljenja od konvencionalnog pristupa. Ovaj pomalo utopistički zamišljeni pravednik, organski intelektualac, tako mora slušati, kritički promišljati i opet rezultate svojih intelektualnih napora širiti, dijeliti s narodom, djelujući i prosvjetiteljski. Njegova zdrava pamet postat će tako zajednička, postat će zdrav razum. Time će se i nadići individualistički i elitni karakter filozofije. Samo na taj način mogu istinski intelektualci, kritički nastrojeni filozofi, svoju filozofiju pretvoriti u zdrav razum većine, mogu je institucionalizirati, potvrditi u narodu. Tako će je održati na životu, osigurati joj utjecaj na

---

<sup>440</sup> Gramsci, *Historijski*, str. 21.-22.

<sup>441</sup> U originalu stoji: „La filosofia è la critica e il superamento della religione e del senso comune e in tal senso coincide col «buon senso» che si contrappone al senso comune“ (Gramsci, *Il Materialismo Storico...*) Dakle, doslovno se buon senso, good sense ili ono što je na hrvatski prevedeno kao zdrava pamet „suprotstavlja“ zdravom razumu, što je tal. senso comune, eng. common sense.

<sup>442</sup> Gramsci, *Historijski*, str. 24.

<sup>443</sup> Op. cit., str. 26.

<sup>444</sup> Op. cit., str. 28.

<sup>445</sup> Ibid.

sadašnjost, učiniti je historijski besmrtnom. Organski intelektualac dakle izrasta iz *folklor*a, ali se iz njega, upoznajući sam sebe, kritički izdiže. On prvo *vodi sebe*, ali nikada ne smije zaboraviti da njegova individualna spoznaja ne vrijedi ako nije podijeljena, proširena među narodom: “Svaka filozofija nastoji da postane zdravi razum...”<sup>446</sup>

Kod Gramscija se očituje snažan zahtjev za angažmanom, filozofijom koja djeluje, praktičnom filozofijom, te *stvaralačkom*, gdje pojam “stvaralački” treba shvatiti u smislu prema kome ona uči, da ne postoji “stvarnost”, koja bi postojala zbog same sebe, u samoj sebi i za sebe, nego u historijskom odnosu s ljudima koji je mijenjaju.”<sup>447</sup>

Kod Wittgensteina se djeluje kroz govor, kroz jezik. Kroz upotrebu riječi u kontekstu oblikuje se forma života, a budući da tekuću upotrebu dijelom omogućavaju one prethodne, forma života je sam jezik, djelovanje se formira u vremenu i kontekstu. (“77. ... Pitaj se u ovoj teškoći uvijek: Kako smo to mi *naučili* značenje ove riječi (‘dobro’, npr.) Na kakvim primjerima (njem. Beispielen); u kojim jezičnim igrama (njem. Sprachspielen)?<sup>448</sup> (Tada ćeš lakše vidjeti da riječ mora imati obitelj značenja)”<sup>449</sup>) Kod Keynesa je prisutan poziv na angažman na djelovanje u sferi ekonomije. Za Gramscija, filozof je svatko jer je svatko i govornik. Naglašen je također stav o jeziku koji je svačiji, nema vlasnika, već se potvrđuje u mnoštvu, dok se razmjenjuje i dijeli. Jezik je zajednički i formira zajednički stav, zajednički um, razum, stajalište, pogled na svijet. U tom je smislu ‘jezično tržište’ prostor stalne kooperacije, suradnje, razmjene, a za Gramscija i borbe...

U odjeljku pod nazivom *Govor, jezici, zdravi razum* Gramsci pita “u čemu se zaista sastoji vrijednost onoga što se običnom naziva ‘zdravim razumom’ ili ‘zdravim umom’?”<sup>450</sup>

“Ona se ne sastoji samo u tome što se zdravi razum, iako prešutno, služi principom uzročnosti, nego u mnogo važnijoj činjenici da zdravi razum u nizu mišljenja utvrđuje točan, običan i prikladan uzrok i što ne dozvoljava, da ga skrenu pseudo-duboka i pseudo-naučna obmanjivanja i nejasne ideje metafizike itd. U 17. i 18. stoljeću, kada se autoritetu Biblije i Aristotela pružao otpor, ‘zdravi razum’ nije mogao a da ne bude veličan: u stvari se otkrilo da je u ‘zdravom razumu’ postojala stanovita doza ‘eksperimentalizma’, neposrednog promatranja realnosti, iako je ono bilo empirijsko i ograničeno.”<sup>451</sup>

“Budući da se filozofija smatra pogledom na svijet, a filozofska se djelatnost više ne shvaća samo kao ‘individualna’ obrada sistematski povezanih koncepcija, nego pored toga i naročito kao kulturna borba za

---

<sup>446</sup> Op. cit., str. 26.

<sup>447</sup> Op. cit., str. 41.

<sup>448</sup> „An was fuer Beispielen; in welchen Sprachspielen?“ (Wittgenstein, *Philosophische Untersuchung*, s. 36.)

<sup>449</sup> Wittgenstein, *Filozofijska*, str. 36.

<sup>450</sup> Gramsci, *Historijski*, str. 43.

<sup>451</sup> Ibid.

mijenjanje narodnog 'mentaliteta' i za širenje filozofskih novotarija, koje će se pokazati onoliko 'historijski istinite' koliko budu konkretno, historijski i socijalno postale univerzalne, pitanje jezika i govora mora 'tehnički' da bude postavljeno u prvi red.<sup>452</sup>

“Držim da se može kazati, da je ‘govor’ u biti kolektivni pojam, koji ne pretpostavlja postojanje neke ‘jedinstvene’ stvari ni u vremenu ni u prostoru.”<sup>453</sup>

### 3.1.3.2. U marksističkom ključu

Ni ekonomski model Keynesa, ni jezični model Wittgensteina ne svode se više na puko opisivanje stvarnosti, koja ni nije nešto izvanjsko ili dano. Jezik odražava formu života, a govorenje i djelovanje u određenim jezičnim i životnim situacijama u sebi sadrže ljudski rad ili bolje rečeno angažman opredmećen u njima. Tu je most između jezika i ekonomije izgrađen na marksističkim temeljima. Rossi-Landi spominje *minuli rad*, onaj koji je već opredmećen u riječima koje koristimo, koje učimo upotrebljavati: pravilna upotreba je potvrda snalaženja u jeziku („Naučiti govoriti znači naučiti upotrebljavati riječi, a ne proizvoditi ih“, kaže Rossi-Landi, što povezuje s Wittgensteinovim: „123. Filozofijski problem ima formu: 'Ja se ne snalazim.“<sup>454</sup>). Jezično otuđenje u tom smislu može biti i činjenica da su riječi „otišle“ na neku metafizičku razinu i kao takve nam ne koriste u običnom životu:

„116. Kad filozofi upotrebljavaju neku riječ – 'znanje', 'bitak', 'predmet', 'ja', 'iskaz', 'ime' – i nastoje zahvatiti *bit* stvari, uvijek se mora pitati: Da li se ta riječ u jezik u kojem ima svoj zavičaj ikada doista tako upotrebljava? – *Mi* svodimo riječi s njihove metafizičke natrag na njihovu svakodnevnu primjenu.“<sup>455</sup>

Moglo bi se reći, i Keynesa manje zanima metafizička razina ekonomije, pravilnost zakona na nebu ekonomskih ideja ili *mističnost* ekonomske crne kutije. On promatra pojavnost i poseže za *vidljivom rukom* ekonomske intervencije. Keynesova intervencionistička vidljiva ruka tržištu se ipak ne nameće u mjeri da ga ne negira: prije nastoji, kao što je već spomenuto, iznutra na nj utjecati. Država pokušava ući u ekonomski život kao ekonomski subjekt, značajan ekonomski subjekt, jer nositelji ekonomske vlasti imaju pravo sebi pridati tu *važnost*. Pritom ne moraju podleći voluntarizmu, nego se infiltrirati kao jedan od ekonomskih subjekata. Značenje je stvar pregovora odnosno dogovora oko toga kakav ćemo politički i ekonomski život živjeti, ali se ne može voluntaristički zloupotrebljavati: kombinira se ekonomska sloboda i ekonomska

---

<sup>452</sup> Ibid.

<sup>453</sup> Op. cit., str. 44.

<sup>454</sup> Wittgenstein, *Filozofijska*, str. 49.

<sup>455</sup> Op. cit., 48.



intervencija. Javna sfera djelovanja javlja se stoga kao nadgradnja privatnoj inicijativi, no ekonomija se, poput jezika, uvijek ostvaruje u razmjeni, dijeljenju i transferu. Čovjek, govornik, radnik, u širem je smislu ipak i proizvođač riječi, a govor je rad, oblik ljudskog rada, koji se materijalizira u jezičnom proizvodu. Riječ je, kao i industrijska roba, produkt ljudskog rada, ali se njena vrijednost potvrđuje samo u razmjeni s Drugim. Razmjena pak proizlazi iz (u)potrebe. S obzirom na jezik, riječ, govor kao ishodište, Wittgensteina neki interpretiraju u religijskom ključu. U Bibliji stoji: „U početku bijaše Riječ...“<sup>456</sup>. Ali ne: baza Wittgensteinove riječi je materijalna. Sam Wittgenstein u *O izvjesnosti* u paragrafu 402. citira Fausa i kaže: „(... i mirno napiši 'U početku bijaše djelo.')<sup>457</sup> Riječ, dakle, sama po sebi ne nosi neku posebnu značenjsku vrijednost, značenje joj nije udahnuto nekakvim *božanskim* utjecajem, već ovisi o kontekstu, ono je upotreba u jeziku. Isto kao što ni roba, koja je proizvod ljudskog rada, ne postoji neovisno o čovjeku. Kao što je čovjek robu proizveo za svoju potrebu, tako se i riječima značenje udahnjuje ljudskim djelovanjem, odnosno govorenjem. Kod Wittgensteina se Marxova kritika fetišističkog karaktera robe u kapitalizmu, koju preuzimaju i Sraffa i Keynes, preslikava izravno na kritiku fetišističkog karaktera riječi. Riječ, kao što je već istaknuto, nema značenjsku vrijednost *po sebi* koja bi dakle bila zapisana u nekoj dubljoj jezičnoj strukturi koju bismo mi onda trebali otkrivati (a zapravo *razumom nasrćemo na granicu jezika*<sup>458</sup>), već ovisi o konkretnoj upotrebi u konkretnoj situaciji. Alijenacija ili otuđenje u govoru u tom marksističkom ključu stoga je tretiranje riječi neovisno od ljudske potrebe, konteksta. Značenje teži da se „izvitoperi“ na metafizičkoj razini te više uopće ne pogađa *bit*; ne odgovara na obični jezik i obični život. Jezik onda ne može odgovoriti na prave potrebe čovjeka, one se u njemu ne mogu izraziti, i jezik stoga *praznuje*, prema Wittgensteinu, odnosno govori *u prazno*<sup>459</sup>, potpuno *impotentan u sferi akcije*, što je Humeova teza<sup>460</sup>.

Rossi-Landi podsjeća da „ne postoje jezici koje upotrebljava samo jedna osoba jer ako govoriti jedan jezik znači učestvovati u društvenoj aktivnosti kojom vladaju pravila u slučaju privatnog jezika pravila ne bi postojala“<sup>461</sup>. Doista, podvlači potom Wittgensteinovu misao, „'unutarnjem procesu' potrebni su vanjski kriteriji (580)“<sup>462</sup>. Govoreći o Wittgensteinovoj „tranziciji“ Rossi-Landi navodi da je Wittgenstein „sišao s neba nepokretnih struktura opisanih u *Tractatusu* na

<sup>456</sup> Evanđelje po Ivanu, *Biblija*, Knjiga postanka, 1. poglavlje, Proslov. (Evanđelje po Ivanu - 1. poglavlje (ks.hr))

<sup>457</sup> Wittgenstein, *O izvjesnosti*, str. 51.

<sup>458</sup> Prema: Wittgenstein, *Filozofijska*, str. 119. (paragraf 119.)

<sup>459</sup> Prema: Wittgenstein, *Filozofijska*, str. 51. (paragraf 132.)

<sup>460</sup> Barry Stroud, *Hume. The Arguments of the Philosophers*. Routledge, London, str. 156.-157.

<sup>461</sup> Rossi-Landi, *Jezik kao rad*, str. 43.

<sup>462</sup> *Ibid.*

zemlju uvijek promjenjivih značenjskih ponašanja, i porijeklo metafizičke alijenacije potražio je na zaista zemaljskom planu govora.“<sup>463</sup> Govoreći pak o „historijskoj praznini oko Wittgensteina“ vraća se na Sraffin utjecaj. I on vraća na već spomenutu epizodu iz vlaka u kojem se voze i pričaju Wittgenstein i Sraffa, a koja je Wittgensteina navodno odvratila od ideje iz *Tractatusa* da je rečenica samo predstava ili slika stvarnosti. Rossi-Landi ovdje citira Von Wrighta koji piše da je Wittgenstein govorio da su „rasprave sa Sraffom doprinijele da se, na kraju, osjeti kao drvo kojem su posječene sve grane“<sup>464</sup>. No, ta je epizoda u vlaku, tvrdi Rossi-Landi, ponešto drukčija od onog kakvom se većinom opisuje. U literaturi se naime najčešće navodi da je Wittgenstein govorio Sraffi da rečenica i ono što opisuje moraju imati istu logičku formu na što je Sraffa izveo onu poznatu gestu i pitao Wittgensteina kakva je je logička forma tog pokreta. Rossi-Landi pak ističe, pozivajući se na Malcolma i Von Wrighta, da se ustvari raspravljalo o tome mora li svaka rečenica imati istu gramatiku<sup>465</sup>, a Sraffa je navodno spomenutu gestu popratio riječima: Kakva je gramatika tog pokreta? Za njegove *jezične igre* pak kaže da su mu navodno pale na pamet dok je šetao pokraj igrališta na kojem se igrala nogometna utakmica. Pomislio je, navodi, da isto tako igramo igru riječima.<sup>466</sup>

Rossi-Landi posebno podvlači mogućnost da se „sa svojim instrumentalnim karakterom Wittgensteinova teorija govora može shvatiti kao konstruktivistička teorija značenja uopće.“<sup>467</sup> Spominje Poincareu, Paula Lorenzena i Huga Dinglera i veli da je to „putokaz koji vrijedi slijediti.“<sup>468</sup>

Paul Lorenzen bio je njemački filozof i matematičar koji „odbacuje pozitivistički fundamentalizam smatrajući da se teorija mora zasnivati na ljudskom djelovanju. Time za njega prvenstvo dobiva praktički razum, djelovanje kojega dobiva svoje teorijsko opravdanje u logici, matematici i fizici kao sredstvima.“<sup>469</sup> Konstruktivizam u umjetnosti (pravac u okviru ruske avangarde) pak čovjekovo djelovanje vraća u središte interesa: čovjek je i proizvođač i konzument plodova svoga rada. Ljudsko djelovanje ne pokorava se stanju stvari nego ima moć potpuno ga zaniijekati i iznova stvoriti. Čovjek je stvaratelj, konstruktor, kreator.

---

<sup>463</sup> Op. cit., str. 44.

<sup>464</sup> Op. cit., str. 46.

<sup>465</sup> Objašnjeno u Rossi-Landi, *Jezik kao rad*, str. 47.

<sup>466</sup> Op. cit., str. 48.

<sup>467</sup> Op. cit., str. 49.

<sup>468</sup> Ibid.

<sup>469</sup> Lorenzen. Paul. *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021. Pristupljeno 5.7.2022.

Revolucionarni duh konstruktivizma prožima sva polja unutar kojih se javlja, iako u različitim područjima i kontekstima.

Sraffa je pisao o „proizvodnji roba pomoću roba“, pri čemu je roba i produkt, ali i sredstvo za proizvodnju<sup>470</sup>. Ona svoju vrijednost stiče u proizvodnom procesu, a ne *po sebi*. Rossi-Landi smatra da se to može povezati s Wittgensteinom i njegovim *Filozofijskim istraživanjima* pri čemu je Sraffin utjecaj, tvrdi, višestruk. Prvi pravac utjecaja ostvaruje se putem *pozivanja na kontekst*.

„Van svakog konteksta stvari ne znače ništa ili su pak podložne asimilaciji i osiromašivanju unutar već zamišljenih shema kojima ne pripadaju.“<sup>471</sup>

Suprotno od toga, Wittgenstein iz *Tractatusa*, smatra, bliži je klasičnom ekonomskom tumačenju gdje se roba fetišizira i „posjeduje vrijednost po sebi i na nesvodljiv način.“<sup>472</sup>

„Marksistička analiza robe i Wittgensteinova analiza riječi imaju zajedničko bar ovo: obje negiraju mogućnost inherentne vrijednosti predmeta, nezavisne od njegove upotrebe-u-jednom-datom-kontekstu.“<sup>473</sup>

Prema Rossi-Landiju, Sraffa i kasni Wittgenstein „preklapaju se“ i u činjenici da naglašavaju važnost zajednice, društva, „zajedničkog života ljudi koji su nosioci uloge značenja“<sup>474</sup>. Značenja se utiskuju, poprimaju, tek u toj interakciji, a "privatna iskustva postaju sekundarna.“<sup>475</sup>

„Kao što se subjektivna teorija ekonomske vrijednosti zasniva na psihološkom atomizmu koji je gotovo oblik solipsizma, tako je isto i sa subjektivnom teorijom značenja koja na kraju postaje ona iz *Tractatusa*. Roba 'ne ide na tržište za svoj račun', tako isto ne idu ni riječi. Robi i riječima je zajedničko da im vrijednost daju ljudi kao zajednica. *Privatni jezik kao i privatno tržište* predstavljaju terminološku kontradikciju. Ali baš zbog toga može postojati privatno vlasništvo i nad robama i nad porukama.“<sup>476</sup>

Da je Sraffa na Wittgensteina djelovao demistificirajućim, antropološkim uvidima, misle i Sen i Rossi-Landi. Ti uvidi uključuju ljude i njihov zajednički život, ophodnju, interakciju. Rossi-Landi kaže da je primjerice Wittgenstein njegovao i posebnu metodu koja naglasak stavlja na apstrakciju, i to „odvajanjem sekundarnih karakteristika“<sup>477</sup>, umjesto na poopćavanje i generalizaciju. Taj način apstrahiranja, opisuje Rossi-Landi „vlastiti predmet *određuje* kao

---

<sup>470</sup> Piero Sraffa, *Proizvodnja roba pomoću roba*, (Prev. Neven Mates), Cekade, Zagreb, 1980.

<sup>471</sup> Rossi-Landi, *Jezik kao rad*, str. 58.

<sup>472</sup> Ibid.

<sup>473</sup> Op. cit., str. 59.

<sup>474</sup> Ibid.

<sup>475</sup> Ibid.

<sup>476</sup> Ibid.

<sup>477</sup> Op. cit., str. 60.

totalitet, a ne odsijeca neke dijelove od cjeline kojoj pripadaju<sup>478</sup>. To je, tvrdi, „upravo Wittgensteinov pravac rada“<sup>479</sup>.

Rossi-Landi ima zanimljive uvide o vezi Wittgensteina i Marxa koja je možda posredna, no sumnja da je možda i neposredna, odnosno da je Wittgenstein s obzirom na sličnost nekih misli i pasusa bio pod utjecajem Marxovih i Engelsovih djela, posebice *Njemačke ideologije*, koja je objavljena tek 1932., taman uoči Wittgensteinovog filozofskog obrata.

„Čak su i ideju o privatnom jeziku Marx i Engels oštro napali u Njemačkoj ideologiji. Dovoljno je da se pogleda što se o hegelovskoj trijadi svijest – jezik – misao kaže u dva stava na početku knjige, posvećena historiji i formiranju svijesti, s poznatim pasusom (koji slijedi onom koji smo maloprije naveli): 'Jezik je isto toliko star koliko i svijest – jezik jest praktična i za druge ljude postojeća i tako i za mene samog postojeća stvarna svijest; i jezik, kao i svijest, nastaje najprije iz potrebe, iz stvarne nužde da se trguje s drugim ljudima'.“<sup>480</sup>

Sličnost Wittgensteina i Marxa, posebice preko mogućeg utjecaja Marxa na Wittgensteina također preko Njemačke ideologije, podvlači i Terry Eagelton. Govoreći o varijantama materijalizma, Eagelton spominje i semantički materijalizam koji „tvrdi da su označitelji materijalni (znakovi, zvukovi itd.), da su označeni ili značenja produkt međusobne igre označitelja, i to značenje prema tome ima materijalnu bazu.“<sup>481</sup> Uvodi ovdje Ludwiga Wittgensteina za kojeg kaže da „drži značenje pitanjem kako materijalni znakovi funkcioniraju unutar praktičnih formi života.“

„Ako život znaka leži u njegovoj upotrebi, a njegova je upotreba materijalna (stvar), onda nije tako da se njen smisao krije negdje iza toga, kao što duša za kartezijskog dualista leži skrivena u tijelu. U iskušenju smo da zamislimo, a Wittgenstein to bilježi u Plavoj i Smeđoj knjizi, da je tamo anorganski ili materijalni dio rukovanja znakovima, a zatim organski ili duhovni aspekt koji je značenje ili razumijevanje. To je, međutim, prema njegovom mišljenju lažna dihotomija. Značenje je stvar toga što mi započinjemo sa znakovima, kako ih raspoređujemo za specifične ciljeve u javnom svijetu. To nije ništa manje vidljivo od čina vladanja kanoperom. Razumijevanje je vladanje tehnikom, i kao takvo oblik prakse.“<sup>482</sup>

Eagelton nadalje kaže da „kao i mnoge naoko nove ideje, semantički materijalizam ima svoj izvor u Antici. To se također može naći u spisima Marxa koji primjećuje da je 'sam element misli, element vitalnog izražavanja misli – jezik – čulna priroda. Materija (znakovi, zvukovi, geste), materijalizmi, sastavni su dio značenja'. Marx u Njemačkoj ideologiji govori o jeziku kao o uklanjanju između tvari i duha“, navodi Eagelton. On dalje citira pasus iz *Njemačke*

---

<sup>478</sup> Ibid.

<sup>479</sup> Ibid.

<sup>480</sup> Op. cit., str. 67.

<sup>481</sup> Terry Eagleton, *Materialism*, Yale University Press, New Haven and London, 2016., str. 18.

<sup>482</sup> Ibid.

*ideologije* prema kojoj „'duh' ima od početka na sebi to prokletstvo da je »prožet« materijom koja se ovdje pojavljuje u obliku pokretnih slojeva zraka, tonova - ukratko, u obliku jezika. Jezik je star koliko i svijest - jezik i jest praktička, stvarna svijest koja postoji i za druge ljude, pa također i za mene samog, a jezik nastaje kao i svijest tek iz potrebe, iz nužde saobraćaja s drugim ljudima.“<sup>483</sup>

Wittgenstein je navodno bio oduševljen SSSR-om, pa je čak poželio tamo i živjeti. Posjetio je tu zemlju, no brzo se vratio u Englesku. Postoje prijevori oko toga je li njegova naklonost Rusiji imala veze s lijevim idejama. Robert Vinten piše o Wittgensteinovim brojnim prijateljskim vezama s lijevim misliocima te citira neke njegove riječi iz biografija koje su mu posvećene, a koje bi svakako išle u prilog tome da je bio socijalist, odnosno komunist. No, biografski elementi i privatni razgovori ipak nisu posve nevažni jer primjerice Vinten već i temeljem nekih koje je pobrojao zaključuje da se „čini da je Wittgensteinov interes za Rusiju bio povezan s političkim i društvenim pitanjima“<sup>484</sup>. No, navodi dalje i konkretan argument iz Wittgensteinovog djela koji bi išao u prilog toj tezi da je bio sklon marksističkim idejama.

„Wittgenstein se divio ruskom režimu zbog provođenja pune zaposlenosti i iskorjenjivanja klasnih razlika (kako je on to vidio). Unatoč tome što je gajio stanovite ozbiljne rezerve, imao je određeni respekt prema marksističkoj teoriji, i to se može vidjeti u činjenici da je koristio formulaciju 'tranzicija „od kvantitete prema kvaliteti“', u paragrafu 284 Filozofijskih istraživanja koja je u konačnici preuzeta od Hegela, ali koja se kasnije pojavila kao Engelsov 'prvi zakon' dijalektike.“<sup>485</sup>

Ovaj čuveni Wittgensteinov paragraf, istovjetan kao i Engelsov 1. zakon dijalektike (*Dijalektika prirode*)<sup>486</sup> naširoko je korišten u interpretacijama Wittgensteina u marksističkom ključu. Vinten je primjerice pobrojao i neke od Wittgensteinovih „lijevih“ prijatelja, a među su spomenuti i Nikolai Bakhtin (brat Michaela Bakhtina) te Pierro Sraffa za kojeg ni Vinten ne propušta spomenuti da je bio prijatelj talijanskog marksista Antonia Gramscija<sup>487</sup>. Za Keynesa pak saznajemo da je imao ulogu u Wittgensteinovom „ruskom izletu“ jer je po tom pitanju pisao tadašnjem ruskom ambasadoru u Londonu Ivanu Majskom. U pismu, prenosi Vinten, „Keynes za Wittgensteina kaže da ima snažne simpatije za način života za koji vjeruje da iza njega stoji novi ruski režim.“<sup>488</sup>. Vinten precizira da je „Wittgenstein više no jednom izrazio želju da

---

<sup>483</sup> Prijevod preuzet sa: <http://www.slobodnajugoslavija.com/literatura/NjemackaIdeologija.pdf>, pristupljeno 12.2.2021.)

<sup>484</sup> Robert Vinten, *Wittgenstein and the Social Sciences: Action, Ideology, and Justice*, Anthem Press, UK, USA, 2020., str. 80.

<sup>485</sup> Ibid.

<sup>486</sup> Friedrich Engels, *Dijalektika prirode*, (Prev. Ivo Erlih, Milivoj Mezulić, Katarina Kranjc), Zagreb, Kultura, 1950.

<sup>487</sup> Vinten, *Wittgenstein and the Social Sciences*, str. 78.-79.

<sup>488</sup> Op. cit., str. 79.-80.

posjeti komunističku Rusiju, prvo 1922. (odmah iza Ruske Revolucije), a potom 1935., kada je zaista i otišao u Rusiju.<sup>489</sup> Primjećuje i da je „Wittgenstein do Sraffinog mišljenja iznimno držao upravo kada bi se došlo do političkih pitanja.“<sup>490</sup>

Rossi-Landi se pak, nakon što je ustanovio brojne sličnosti u filozofiji Marxa i kasnog Wittgensteina, fokusira na glavnu distinkciju između dvojice mislioca. Kaže za Wittgensteina da „posjeduje 'javno', ali ne i 'društveno'.“<sup>491</sup>

„Ideja je – a ona izgleda da se nikad nije pojavila kod Wittgensteina ili bar ne kao osnovna ideja – da su se pojedinci društveno formirali kao pojedinci baš zato što su, pored ostalog, počeli da govore između sebe.“<sup>492</sup>

Rossi-Landi za Wittgensteina kaže i da mu „nedostaje pojam o vrijednosti-radu, to jest pojam o vrijednosti jednog određenog predmeta, u ovom slučaju jezičnog predmeta kao proizvoda određenog jezičnog rada. On ide od jezičnog predmeta naprijed, a ne od jezičnog predmeta nazad.“<sup>493</sup> On se, kaže Rossi-Landi, „nikada ne pita zašto jezik praznuje i zašto se obrće naprazno, kakvo je društveno-historijsko porijeklo grčeva i nedoumica.“<sup>494</sup> Wittgenstein, prema Rossi Landiju, „otkriva filozofsko otuđenje u okviru jezika“<sup>495</sup>, a sam Rossi-Landi to naziva jezičnim otuđenjem, međutim, kaže, „nedostaje mu (Wittgensteinu, op.a.) teorija društva i historije na kojoj bi zasnovao svoja istraživanja.“<sup>496</sup> Stoga, navodi, „Wittgensteinova filozofija ostaje djelomično odvojena od stvarnosti.“<sup>497</sup> Navodi ipak prednost Wittgensteinovih modela, a najznačajnijim Wittgensteinovim doprinosom unatoč ranijim primjedbama smatra „kritiku jezičnog otuđenja uopće, a posebno jezično-filozofskog otuđenja.“<sup>498</sup> Rossi-Landi dakle kritički uočava da „javno kod Wittgensteina ne stiže do društvenog“, „upotreba ne postaje rad“, a jezik je odvojen od historije. No, navodi da „njegovu doktrinu filozofije kao delanja može da prihvati i proširi baš filozofija prakse.“<sup>499</sup>

„Postoji, dakle, pravac, u kojem – gledajući dublje od onog što se u sadašnjim historijskim razgraničavanjima običava – Karl Marx i Ludwig Wittgenstein mogu da se predstave kao komplementarni, ili, čak, u izvjesnim aspektima, i solidarni. Prvi daje neophodni teorijski okvir, drugi posebne razrade koje se odnose na jezik.“<sup>500</sup>

---

<sup>489</sup> Op. cit., str. 79.

<sup>490</sup> Op. cit., str. 123.

<sup>491</sup> Rossi-Landi, *Jezik kao rad*, str. 72.

<sup>492</sup> Op. cit., str. 73.

<sup>493</sup> Op. cit., str. 74.

<sup>494</sup> Op. cit., str. 74.-75.

<sup>495</sup> Op. cit., str. 75.

<sup>496</sup> Ibid.

<sup>497</sup> Ibid.

<sup>498</sup> Op. cit., str. 77.

<sup>499</sup> Ibid.

<sup>500</sup> Op. cit., str. 78.

Wittgensteinu se često zamjera svojevrsna hermetičnost po pitanju društvenih problema. On daje recept kako, ali ne i što u konkretnoj situaciji činiti. No, ne može mu se u potpunosti odreći historicizam. On doduše kod Wittgensteina nije prisutan u smislu povijesnog tijeka, onoga što se kroz vrijeme događalo u ljudskoj povijesti, međutim sama njegova metoda formiranja značenja, koja uvijek „vuku“ korijene iz ranijih upotreba, iz *obitelji sličnosti*, ima i neki historijski element. Što je uopće ideja jezičnih igara nego ono što izrasta iz tradicije? Već sam pojam *obiteljske sličnosti* navodi na interpretaciju u kontekstu povijesnog razvoja, u smislu da je *ono što je već bilo, što se dogodilo* udahnilo svojevrsno značenje. Wittgenstein govori i u terminima *zavičaja* (ali i *baštine*), odnosno o zavičajnom jeziku kao onom u kojem se formira relevantno značenje. Wittgensteinu se stoga pripisivao i svojevrsni konzervativizam, povezan s tom idejom *obiteljskog, zavičajnog, srodnog*. Međutim, gledanje unatrag (koje je dakle prisutno) te ova vrsta povijesnog pristupa u smislu geneze riječi i njene porodice značenja ne znači nužno konzervativizam u smislu u kojem se taj pojam pretežito koristi. U prošlosti su se rađale (i umirale) ideje koje bi se na mainstream mapi značenja (koja znanstveni pristup izjednačava s progresom) mogle okarakterizirati kao progresivnije od onih koje dominiraju danas. No, mainstream značenja su konvencije koje mogu biti korisne, ali i posve pogrešne. Baš suprotno onome što tvrdi Rossi-Landi, Wittgenstein itekako ide od jezičnog predmeta *unazad*, odnosno ne ide samo *unaprijed*, kako Rossi-Landi navodi. Štoviše, da bi išao naprijed, da bi riječima mogao odgovoriti na novi kontekst, govornik običnog jezika morao je prvo svladati „običnu“, uobičajenu, dotadašnju upotrebu. Povijesni pristup je već sadržan u ideji o učenju jezika jer se jezik ne uči u *zrakopraznom prostoru*, već se preuzima iz miljea u kojem je nastajao, iz konkretnih životnih situacija. Kroz upotrebu, stvara se zajednička jezična baština. Narod i jezik ovdje ne bi trebali biti shvaćeni kao sinonimi, a *granice* iz paragrafa 5.6. *Tractatusa* nisu takve da imam nužno nešto zajedničko isključivo s onima koji govore istim jezikom ili zbog toga. Granice su ustvari postavljene na točki razumijevanja, a spaja nas ili razdvaja forma života. Jezik je medij unutar kojeg se krećemo pa ga nužno treba usvojiti. No, potom ga je moguće dekonstruirati, možda i isprazniti, a da bismo mogli konstruirati novu formu života, onu s kojom se *možemo pomiriti*<sup>501</sup>.

Sličnim procesom dekonstrukcije, ispražnjavanja te konstrukcije novog sadržaja, nove stvarnosti, koriste se avangardni pravci s početka 20. stoljeća, prije svega već spomenuti

---

<sup>501</sup> Prema Wittgenstein, *O Izvjesnosti*, str. 44. („344. Moj se život sastoji u tome da se s nečim pomirim.“)

konstruktivizam. Konstruktivizam izrasta iz suprematizma čiji je pokretač Kazimir Maljevič sa svojom idejom „supremacije čistog osjećaja“<sup>502</sup>, a glavni predstavnici Vladimir Tatlin, Aleksandr Rodchenko, Varvara Stepanova, Ljubov Popova, El Lissitzky i Vasilij Kandinski. Svi su djelovali između 1910. i 1930. Potonja dvojica tijekom političkih previranja u razdoblju poslije Oktobarske revolucije prelaze na Bauhaus. Zajedničko je svim suprematistima i konstruktivistima da teže umjetnost osloboditi okova stvarnosti: umjetnik ne opisuje stvarnost, a slika, odnosno njegovo umjetničko djelo nije puka preslika stvarnosti. Slikarstvo se emancipira od štafelajnog, kompozicija ustupa mjesto konstrukciji, umjetnik je stvaratelj, umjetnost je u funkciji života, ona je radno intenzivna, ne salonska; odmiče se od zidne podloge i prelazi u trodimenzionalnost. Njena se revolucionarnost sastoji u tome da odbija opisivati stvarnost, već štoviše, platno, prostor, ispražnjava, izbjeljuje, otvara u potpunosti praznini (Maljevičev *Bijeli kvadrat na bijelog površini*). Ona postojeće dekonstruira, razara, ostavljajući samo bjelinu spremnu za prihvatanje novog. A to novo, novi sadržaj, novi je svijet, nova forma života koju nastoji uspostaviti. Razaranje starog i uspostava novog zajednički je cilj avangardne umjetnosti i društvene revolucije. Iako filozofija običnog jezika nije imala tako radikalni odnos prema stvarnosti, postoji sličnost pristupa jeziku koji više ne opisuje svijet već je jezik svijet sam, koji se definira kroz jezične igre i tvori različite forme života.

Kod Rossi-Landija riječi i roba imaju mnogo sličnosti: realiziraju se u komunikaciji, razmjenjuju na tržištu. Primjećuje da se „iz konstatacije da riječi i poruke ne postoje u prirodi jer ih proizvode ljudi, odmah može izvesti zaključak da su i one proizvodi rada.“<sup>503</sup>. U tom smislu, navodi, „može se početi govoriti o *jezičnom ljudskom radu*“<sup>504</sup>. On se pak oslanja na *društveni model*<sup>505</sup>. Naime, iako su riječi posljedica individualnog ljudskog rada, njihova upotreba ovisi o grupi. Bez recipijenta, parola se izvikuje u prazno. Naša se privatna sfera mora na neki način potvrditi u javnoj, u društvenoj da bi zadobila značenje i bila u mogućnosti da se upotrijebi. Rossi-Landi se ponovno vraća na *Njemačku ideologiju* u kojoj je „ideja privatnog jezika optužena kao proturječna.“<sup>506</sup> Navodi da „jezični rad (kolektivan) stvara jezik (kolektivan) na kome se vrši govorenje pojedinca, a proizvodi ovog govorenja ponovno se slijevaju u isti kolektivni rezervoar iz kojeg su crpljeni materijali i instrumenti.“<sup>507</sup>

---

<sup>502</sup> „Pod suprematizmom razumijevam supremaciju čistog osjećaja u likovnoj umjetnosti.“, Kazimir Maljevič, *Nepredmetni svijet*, (Prev. Nenad Popović, Snješka Knežević), Centar za kulturnu djelatnost, Galerija Nova, Zagreb 1981., str. 65.

<sup>503</sup> Rossi-Landi, *Jezik kao rad*, str. 80.

<sup>504</sup> Ibid.

<sup>505</sup> Op. cit., str. 87.

<sup>506</sup> Ibid.

<sup>507</sup> Op. cit., str. 88.



Uočava se sličnost s idejom zdravog razuma kod Gramscija budući da je usvajanje zajedničkog, uobičajenog, nužno da bismo se kasnije od njega i odvojili, razvijajući istinski zdrav razum u prosudbi, što je doprinos koji ponovno „vraćamo“ u zajednički katalog značenja i smisla. Isto je i kod jezičnih igara Ludwiga Wittgensteina: o riječima učimo kroz jezične igre koje prate životne situacije i životne forme da bismo ih mogli nanovo kontekstualizirati, „ubaciti“ u novi kontekst. To postaje nova jezična igra, a njihovo je značenje „korigirano“ i individualnim opažanjem. Tako se gradi onaj skup značenja koji s jedne strane riječ determinira, a s druge joj daje potencijalnost. Kao da *po potrebi* „posuđujemo“ pojmove iz kolektivne riznice značenja i onda ih, *po upotrebi*, vraćamo u nju, katalogizirane ponešto drugačije, dopunjene, proširene. Kod Keynesa se pak javljaju konvencije koje ponekad slijedimo da bismo si olakšali djelovanje, ali se ponekad razborito od njih odvojili i postupiti po intuiciji (Je li intuicija *good sense* ili je *good sense* stvar prakse?)

„Riječ je predmet koji se ponovno može upotrijebiti.“<sup>508</sup>

„Da bih naučio da jedna riječ ne funkcionira, morao sam naučiti da je upotrebljavam; na isti način, da bih zaključio da jedan nož ne reže, morao sam naučiti da ga upotrebljavam. Međutim, ni u jednom slučaju ja ne moram (...) naučiti da proizvodim predmete... Naučiti govoriti znači naučiti upotrebljavati riječi, a ne proizvoditi ih.“<sup>509</sup>

Rossi-Landi razdvaja upotrebu, potrošnju, od proizvodnje: govoriti znači naučiti upotrebljavati već „katalogizirane“ pojmove za vlastitu potrebu. Nadalje, razrađuje veze između ekonomskih, odnosno pojmova političke ekonomije, poput kapitala, rada, proizvodnje, razmjenske odnosno tržišne vrijednosti, upotrebne vrijednost, novca, te pojmova vezanih za jezik, poruku, govor, značenje, riječ. S obzirom da se riječ, kao što je rekao, uvijek iznova može upotrijebiti, što bi se u ovo informacijsko doba moglo poistovjetiti i s konstatacijom da je informacija tim vrijednija što se više dijeli, onda se jezik tu zapravo povezuje s ekonomskim pojmom novca:

„Osim toga, jezik kao sredstvo univerzalne razmjene za bilo kakvu komunikaciju pokazuje i često primijećen aspekt *novca* kojim se kupuje i prodaje sva ostala roba.“<sup>510</sup>

Jezik, unutar kojeg se barata riječima i pojmovima koje se upotrebljava, koristi i razmjenjuje, omogućuje protočnost, fluentnost, a u ekonomskom smislu likvidnost čitavog ekonomskog, odnosno zajedničkog govornog „tržišta“. Riječ je poput monete; ona je apsolutno razmjenjiva. No, vrijednost superlikvidne razmjenske vrijednost nije joj udahnuta odnekuda „izvana“ već samim njenih korištenjem i odlukom zajednice. Tu treba razmotriti autoritet monetarne vlasti: samo monetarna vlast, dakle jedna vrsta monetarnog suverena, centraliziranog vladara novcem,

---

<sup>508</sup> Op. cit., str. 91.

<sup>509</sup> Op. cit., str. 96.

<sup>510</sup> Op. cit., str. 99.

čuvara riznice, ima pravo proizvoditi novac „ex nihilo“ ili iz ničega. No, ona je svjetovna: svjetovnoj vlasti podarena je božanska sposobnost stvaranja, ovdje tiskanja novca. Svi ostali ga razmjenjuju. Kod Keynesa, naravno, monetarna politika jedna je od ekonomskih politika kojom se upravlja s ciljem pune zaposlenosti. Ona je intervencionistička, protuciklička, a njena je glavna poluga *kamatnjak, ključna stopa* koji je promjenjiva veličina kao i količina novca u optjecaju. Inače, Keynes se s vremenom razočarao u efikasnost monetarne politike koja je upala u tzv. zamku likvidnosti: novca je bilo puno i bio je jeftin, no unatoč tome nitko nije investirao. Prebacuje se potom posve na fiskalnu politiku<sup>511</sup> gdje država svojom potrošnjom, investicijama i javnim radovima nadomiješta „potonule“ *animal spiritse* privatnika te ih vremenom razbuđuje.

Wittgenstein u već citiranom paragrafu 268. *Filozofijskih istraživanja* iznosi analogiju između situacije kada pričaš sam sa sobom ili plaćaš sam sebi. I u jednom i u drugom slučaju - nema praktične posljedice. Razgovor sa samim sobom, kao ni ekonomsko poslovanje sa samim sobom, čini se, nema smisla. Privatno objašnjenje, kao ni plaćanje sebi samom, ne izaziva nikakvu praktičnu posljedicu.<sup>512</sup>

Wittgenstein pojam novca spominje i u paragrafu 120. *Filozofijskih istraživanja*: „...Kaže se: nije stvar u riječi, nego u njezinu značenju; i pritom se misli na značenje kao na neku stvar koja je iste vrste kao i riječ, iako je različita od riječi. Ovdje je riječ, tamo je značenje. Novac i krava koja se može za njega kupiti. (S druge pak strane: novac i njegova korist.)“<sup>513</sup>

Riječ je ovdje novac, a proizvod, predmet koji ima upotrebnu vrijednost, značenje: „Značenje riječi njena je upotreba u jeziku“. Riječ je poput monete kojom se po potrebi može kupiti bilo što; ona je razmjenska vrijednost čiji se sadržaj može puniti i prazniti upotrebom. Jedna riječ može imati više značenja; novac može funkcionirati kao ekvivalent bilo koje upotrebne vrijednosti koja za mene u datom kontekstu ima značenje i važna mi je. No, razmjena, trampa, komunikacija ne može se voditi u privatnoj sferi. Privatno mentalno stanje treba biti u stanju prevesti u jezične kodirane poruke.

Možda se ne može pregovarati oko matematičkih istina; one se mogu samo opisati i konstatirati. No, može se npr. pregovarati oko toga koliko se novca iz proračuna izdvaja za poticaje zapošljavanju, zdravstvo, školstvo, jer to proizlazi iz uvjerenja i stavova. To su pregovaračke

---

<sup>511</sup> Više u: Frederick S Mishkin, *The Economics of Money, Banking, Financial Markets*, Boston: Pearson, 2004., te u: Perišin, Šokman Lovrinović, *Monetarna politika*.

<sup>512</sup> Vidi: Wittgenstein, *Filozofijska*, str. 94.

<sup>513</sup> Op. cit., str. 49

pozicije s kojima pojedinci, stranke, ulaze na političko tržište. Ekonomska stvarnost ovisi dakle o odlukama ljudi stoga je ekonomska situacija i odgovornost ljudi, odnosno nositelja vlasti u demokratskim društvima. Oni su odgovorni za ekonomske probleme jer imaju mehanizme da ih mogu rješavati. Institut države oslanja se na proračun i novac poreznih obveznika. Može stoga utjecati na zaposlenost i rješavati ekonomske probleme. Ekonomski zakon djeluje automatizmom samo u posve sterilnim uvjetima kakve nije realno očekivati, a sve ostalo je stvar pregovora. Znači, objektivna stvarnost uspostavlja se kroz dogovor, umreženi dogovori su konvencije, podrazumijevaju i uzajamnost<sup>514</sup>, a onda unutar tih dogovorenih i ispregovaranih polja djeluju ekonomske silnice.

„Na lingvističkom tržištu svaka riječ, izraz ili poruka predstavlja se kao jedinstvo upotrebne i razmjenske vrijednosti. U stvari, mora posjedovati upotrebnu vrijednost, to jest da bude u stanju zadovoljiti neku komunikativnu potrebu, da bi mogla dobiti razmjensku vrijednost; ali nasuprot tome, mora se predstaviti kao razmjenska vrijednost da bi bilo moguće doći do njezine upotrebne vrijednosti i koristiti je.“<sup>515</sup>

### 3. 2. Obični jezik i jezične revolucije

Iako se moguće složiti s time da Keynesov metodološki pristup ima dvije faze, Keynesova filozofija otpočeta je pod utjecajem koncepta zdravog razuma. U svojim ranijim danima Keynes je pod utjecajem Mooreovog tipa common sensea. Moore je vjerovao da je moralne vrijednosti moguće izravno intuirati. Wittgenstein kritizira Mooreovu fenomenologiju (Coates). Keynesova ekonomija inicijalno je dakle bila intuitivna „na Mooreov način“. U *Raspravi o vjerojatnosti* Keynes vidi ekonomiju kao, kako je već spomenuto, moralnu znanost i granu logike. Kasnije je Keynes pod utjecajem Wittgensteinovog pogleda o formi jezika kao formi života. To podrazumijeva da se etički pojmovi, ali i svi drugi, zahvaćaju svojevrsnom jezičnom vježbom, lutajući kroz razne primjere. Umjesto kategorizacije primjera Wittgenstein uvodi koncept jezične igre (njem: Sprachspiel). Na njemačkom i riječ 'primjer' u korijenu ima igru: (das) Spiel: (das) Beispiel (Beispiel/Sprachspiel).

Dodatno još treba pojasniti opreku između klasične i neoklasične u odnosu na keynezijansku ekonomiju. Klasična ekonomska teorija, kao što je navedeno, vjeruje u inherentnu logiku tržišta (Skidelsky). Vjeruje da tržište funkcionira kao mehanizam koji vodi u tržišnu ravnotežu. Ako je sustav opterećen nekom vrstom problema (neravnoteža), kao što su nezaposlenost, recesija,

---

<sup>514</sup> Vidi Lewis, *Convention*, o Humeovoj interpretaciji konvencije.

<sup>515</sup> Rossi-Landi, *Jezik kao rad*, str. 107.

inflacija, klasična ekonomija tretira ih kao privremene. Zastupa stoga tezu da je bolje ne intervenirati previše mjerama ekonomske politike ili uopće ne intervenirati jer takva vrsta intervencije samo može poremetiti opisanu tržišnu logiku i pokvariti tijek stvari prema kojem bi se ravnoteža ionako, sama po sebi, uspostavila u budućnosti. Keynes odbacuje ideju o skrivenoj logičkoj strukturi i premiješta predmet ekonomske analize prema problemu. U Keynesovom svijetu ekonomska znanost treba rješavati konkretne probleme života instrumentima monetarne i fiskalne politike. A glavni problem koji treba biti adresiran je nezaposlenost. Keynesov intervencionistički obrat sastoji se u promjeni ciljeva ekonomske politike: glavni cilj postaje puna zaposlenost, a ne više ekonomska stabilnost i stabilnost cijena. To znači da kamatne stope trebaju ići dolje da bi potakle ekonomski rast. Niske kamatne stope nisu međutim poželjne s aspekta vlasnika kapitala čiji štedni računi postaju siromašniji<sup>516</sup>. Također, viša potražnja, osobna i državna, izaziva više cijene i veću stopu inflacije. Stopa inflacije smanjuje realne kamatne stope što je dobro za dužnike, ali ne i za štediše. Kapitalisti su prisiljeni koristiti svoj kapital za nove javne ciljeve: povećanje zaposlenosti i dohoda od rada (plaće). Za Keynesa puna zaposlenost, a ne više stabilnost cijena treba postati glavni cilj ekonomske politike. Wittgensteinova filozofija metodološki pomaže Keynesu da na ovaj način „izokrene“ pristup. Nadalje, Keynes je smatrao da ekonomska realnost ovisi o akcijama i vjerovanjima vođenim i društvenim konvencijama. To znači: ekonomski zakoni zamijenjeni su dijelom, pravilima i konvencijama. U Keynesovoj teoriji ne trebamo se oslanjati na nekakvu nevidljivu tržišnu silu da riješi ekonomske probleme jer, prvo, nije previše vjerojatno da nešto takvo uopće postoji, i drugo, čak i da postoji ne možemo čekati dugi rok („u kojem smo ionako svi mrtvi“<sup>517</sup>). Nadalje, ekonomska znanost ne može biti okupirana dokazivanjem savršene logičke strukture već se mora potvrditi u javnoj akciji. Kritizirajući klasične ekonomiste, Keynes ih, kao što je već spomenuto, uspoređuje s Candideom koji obrađuje vlastiti vrt i poučava kako živimo u najboljem od svijetova u kojem se više nema što popraviti, kojeg treba ostaviti kakav jest... Keynes premiješta fokus s privatne na javnu sferu, a o klasičnoj teoriji

---

<sup>516</sup> Keynes je iznimno cijenio njemačkog ekonomista Silvia Gesella prema kojem bi kamatne stope kao prihod od kapitala trebale čak biti i negativne kako bi kapital, ako stoji neuposlen, još i gubio na vrijednosti. To bi potaklo vlasnike kapitala na investiranje i otvaranje radnih mjesta, a ne da nemaju motiva ulagati jer dobro žive i od rente i kamate u banci. Poznata je Gesellova krilatica: „Geld muss roesten!“ („Novac mora hrđati!“). Radi se o tome da novac mora metaforički hrđati, gubiti na vrijednosti, otpisivati se kroz amortizaciju. Štednja, a štede oni koji imaju, u ovakvoj viziji ekonomskog života nije korisna, već štetna. Ukamaćivanje čini vlasnike kapitala još bogatijima, no od toga nema koristi za društvo, stoga njihove prinose treba smanjiti, „udariti“ čak i na glavniciu.

<sup>517</sup> Keynes, *A Tract on Monetary*, str. 80.

kaže da je primjenjiva samo u slučaju pune zaposlenosti, dok ju je pogrešno pokušati primijeniti u slučaju nedobrovoljne nezaposlenosti.

Vraćamo se sada na glavni argument: Dok je Mooreov common sense analitički odgovor na skepticizam, Mooreova fenomenologija potvrđuje izravnog uvida u to da nešto znamo, a Mooreov etički intuicionizam stav da izravno znamo što je dobro, Gramscijev common sense njeguje historijski pristup jeziku u kojem se ogledaju naslijeđeni stavovi, mudrosti, ali i zablude. Kroz jezik i zdrav razum zajednice koji se u jeziku ogleda poput nekog taloga narodne mudrosti ili ograničenosti usvajamo perspektivu na svijet koja nam pomaže, ali i ograničava. I u tom smislu *granice našeg jezika jesu granice našeg svijeta*, kako bi rekao Wittgenstein. Gramscijevski common sense, kao i Wittgensteinovski *language games*, medij je u kojem se krećemo, u kojem i kroz koji mislimo. Kod Gramscija, baš zato može biti i prostor za manipulaciju, u smislu da društvene grupe kroz kulturnu i jezičnu komponentu ugrađuju perspektive koje svima nameću kao zdravorazumske. Dominantna grupa za Gramscija je buržoazija koja zauzima pozicije u civilnom društvu te kroz kulturnu hegemoniju izvršava i političku. Ona otupljuje oštricu klasne borbe jer stanje u društvu prikazuje normalnim, gotovo normativnim, onim izvan kojeg se ne može misliti i djelovati... Jezik tako postaje sredstvo borbe i sredstvo manipulacije.

Keynes je u prvoj fazi pod utjecajem Moorea koji moralne vrijednosti spoznaje izravno, intuicijom. Znanje o izrečenom u jeziku Moore nastoji, kako opisuje Coates, prvo izazvati u mislima. To je inače predmet Wittgensteinove kritike. U drugoj fazi Keynes je pod većim utjecajem Wittgensteinovog shvaćanja forme jezika kao forme života u čemu se ogleda antropološki Sraffin utjecaj, dok se etički pojmovi, kao i bilo koji drugi, spoznaju jezičnim treningom, vježbanjem, od primjera do primjera, u jezičnim igrama (Beispiel/Sprachspiel). To znači: ne znamo odmah ŠTO je dobro, već učimo KAKO spoznati, kako upotrijebiti pojam i potom ga primijeniti.<sup>518</sup>

(Wittgenstein primjerice u *Plavoj knjizi* kaže: „Dati razlog za nešto što je netko učinio ili rekao znači pokazati *način* koji vodi do tog djelovanja.“<sup>519</sup>)

Kod Moorea odmah znamo što je dobro (intuiranjem), a kod Wittgensteina se očekuje da se znamo *postaviti*. Ako ćemo gledati sličnost s Keynesom, njegova je ekonomija prvo

---

<sup>518</sup> Analogija s učenjem jezika, odnosno s pitanjem „je li znanje jezika u potpunosti stečeno, ili je barem dijelom urođeno“: „Kakve je vrste ta sposobnost ili znanje? Na prvi pogled odgovor je jednostavan: takvo znanje nije nikakvo intelektualno poznavanje teorije, nego je praktična vještina, nije 'znanje da' takvo-i-takvo pravilo važi, nego je 'znanje kako' formulirati i razumjeti hrvatske rečenice.“ (Nenad Mišćević, *Filozofija jezika*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2003., str. 14.-15.)

<sup>519</sup> Wittgenstein, *Plava i smeđa*, str. 14.

mooreovski normativna, no kasnije je wittgensteinovski djelatna, aktivna: zauzima se za sagledavanje stvarne potrebe, preokreće je *oko naše stvarne potrebe kao osi*: „108. (...) - *Predrasuda* kristalne jasnoće može se odstraniti samo tako da čitavo naše promatranje obrnemo. (Moglo bi se reći: promatranje se mora obrnuti, ali oko naše prave potrebe kao osi.)“<sup>520</sup>, te svodjenje s metafizičke na svakodnevnu razinu. („116. (...) *Mi* svodimo riječi s njihove metafizičke natrag na njihovu svakodnevnu primjenu.“<sup>521</sup>)

Može se postaviti pitanje je li Wittgensteinov common sense neki tradicionalni pogled na svijet (a obični jezik njegov medij) kada svo znanje o pojmovima „vučemo“ iz prošlosti njihove upotrebe i obiteljskih sličnosti? Ipak ne, jer je očito (kako je opisano) da je forma jezika dvojaka: *pravila slijedimo ali ih ponekad usput izmišljamo*. Snalazimo se, jer detaljnih uputa iz prošlosti za tekuću i buduću primjenu nema: „83. (...) A zar nema i slučaja kad igramo i – 'make up the rules as we go along'? Da, i onog slučaja u kojem ih mijenjamo – as we go along“<sup>522</sup>. Iako nas ranija upotreba riječi determinira, a *granice našeg jezika jesu granice našeg svijeta*, upravo neodređene granice, nejasne konture, omogućavaju fleksibilnost i novu upotrebu u kojoj se formira novo značenje. I to je prostor slobode. U tim graničnim područjima gdje se još ne razaznaje gdje staro završava a novo počinje, bez oštrih granica, upravo se tu događaju proboji i jezične/životne revolucije: mi se kroz jezik doslovno probijamo, kao što se probijamo i kroz život. Tražimo prolaze, slobodne prolaze.

Ova dvojakost jezične forme kao izvora spoznaje, ali i mogućnosti kreacije u jeziku, pa i životu, može se, kako tvrde i spomenuti autori, povezati s Gramscijevim shvaćanjem common sensea. Kasni Wittgenstein, kasni Keynes; mogla bi to biti Gramscijevska shvaćanja common sensea koji je snažno socijalno određen te dualan, istovremeno i nasljedan i revolucionaran, istovremeno determiniran konvencijama, a opet ih, s druge strane, ponekad želi zaobići... Gramsci razlikuje common sense, shvaćeno kao konvencionalno mišljenje, i good sense, „pravi“ zdravi razum, kao zdravu jezgru ovog konvencionalnog, tradicionalnog common sensea.

Neodređenost možda nije ključni aspekt ovog obrata (za Coatesa je), ali jest medij koji omogućava korištenje istih riječi u novim kontekstima. Jer, kad bi granice bile posve oštre, kad bi notacija bila potpuno kanonizirana, atomizirana i precizna, to ne bi bilo moguće. Neodređenost je ovdje poput mosta koji omogućava da se cijelo vrijeme (dok se govori) prelazi

---

<sup>520</sup> Wittgenstein, *Filozofijska*, str. 46.

<sup>521</sup> Op. cit., str. 48.

<sup>522</sup> Op. cit., str. 39.

s jedne strane na drugu, s *krutog na tekuće* jer tek kada postoje oba ta jezična „agregatna stanja“, tek je onda moguća komunikacija. (Wittgenstein npr. kaže: „96. Moglo bi se zamisliti da su se neke rečenice ukrutile od oblika iskustvenih rečenica te da su funkcionirale kao korito za neukrućene, tekuće iskustvene rečenice; i da se ovaj odnos s vremenom mijenjao ako bi se tekuće rečenice ukrutile, a krute postale tekuće.“<sup>523</sup>) Kao što je navedeno, na tim nejasnim rubovima, po neodređenim granicama, gdje se ne zna gdje jedno završava a drugo započinje, u tim međuprostorima je prostor komunikacijske slobode. Razgovor je cijelo vrijeme kretanje i *krutim i tekućim* - i korištenjem onog tradicionalnog u common senseu, pa i konvencija, i traženjem novih prolaza za nove situacije. Zato su kod Keynesa ključne konvencije, one su i omogućavajući i ograničavajući faktor za ekonomsko djelovanje: s jedne strane služe kao putokaz za odluke u ionako epistemički ograničenim uvjetima (kad se nemamo za što drugo uhvatiti, naprosto omogućavaju djelovanje, bilo kakvo...), a s druge navode ponekad na krivi trag. To je ono što Carabelli zove ‘idola fori’<sup>524</sup>, gdje treba pronaći novi put, ići protiv struje... Keynesova *Opća teorija* svjetlo dana ugledala je 1936., puno ranije no su objavljena Wittgensteinova *Filozofijska istraživanja* (1953), međutim počeci kasne faze njegova promišljanja nalaze se već u *Plavoj i smeđoj knjizi* koje nastaju ranih 30-ih, dakle baš u fazi nastajanja Keynesovog kapitalnog djela. Gramsci je svoje *Bilježnice* pisao također između 1929. i 1935. godine, no objavljene su tek krajem 40-ih. Wittgenstein se u uvodu *Filozofijskih istraživanja* zahvaljuje Pierru Sraffi koji je, kao i on sam, u Englesku došao i uz Keynesovu pomoć. Sraffu se pak u literaturi spominje kao *lijevog ekonomista* i jednu od dvije osobe koje su bile ključne da bi *Bilježnice* uopće nastale (druga je osoba obiteljski povezana s Gramscijem). Iako je Sraffa tada već boravio u Engleskoj, redovno je Gramscija, svog bliskog prijatelja i političkog istomišljenika, posjećivao u zatvoru, te se između ostalog pobrinuo da mu bude dostupna potrebna literatura. Postoje brojne analize o linijama međusobnog utjecaja ovih mislioca, no cilj ovog rada više je podsjetiti da su tvorili specifični intelektualni krug koji se formirao u približno isto vrijeme, u različitim, a opet vrlo sličnim okolnostima u Europi između dva rata. Stvarali su svaki u svojem znanstvenom djelokrugu, ali ipak ne posve izvan društveno-povijesnog konteksta. Slobodnomisleći europski intelektualci koje je u to vrijeme onemogućavao režim u Italiji i Austriji pribježište su, kao što je poznato, nalazili u Velikoj Britaniji, a destinacija koja je utočište pružala filozofima i ekonomistima bio je i Cambridge.

---

<sup>523</sup> Wittgenstein, *O izvjesnosti*, str. 15.

<sup>524</sup> Za najnoviji interpretaciju, osobito o odnosu Bacona i Vica, v. Marta Fattori, „Idola fori and language: Francis Bacon as a source for Giambattista Vico“, *Intellectual History Review*, 2020. DOI: 10.1080/17496977.2020.1738817

Cambridge je potom postao i mjesto na kojem se desio dvostruki obrat, lingvistički i intervencionistički, na polju filozofije i ekonomije. Filozofija logičkog atomizma mjesto ustupa filozofiji običnog jezika. Neoklasična pak ekonomska škola koja se temelji na ekonomici ponude, individualizmu i apstraktnoj logičkoj formi ustupa mjestu Keynesovom intervencionizmu, ekonomici potražnje i makroekonomskoj ulozi države. Pierro Sraffa koji se bavio Ricardovom misli, polemizira s Hayekom. *Proizvodnja roba pomoću roba* kapitalno je Sraffino djelo, koje se čita i u marksističkom ključu. Ova austrijsko-talijansko-britanska veza tvorila je pritom specifični kulturni krug. Riječi su njihova upotreba u jeziku, jezik je materijalna činjenica, riječ nije ideja u duhu, već čin djelovanja. Govor je rad koji se materijalizira u razmjeni, u komunikaciji i jezičnim igrama. Ekonomija običnog jezika lišena je metafizike: ona se potvrđuje u praksi. Značenje kao upotreba u jeziku koja svoju „povijest“ ima u ranijim jezičnim igrama ukazuje da je jezik materijalna, historijska činjenica. I jezik ima dijalektičku, materijalnu bazu što ove teorije po određenoj osi čini sličnima marksističkom mišljenju. Znanost se počinje baviti običnim jezikom, običnim životom, naglašavajući time i njen besklasni karakter. Istovremeno, uočavanje da upravo govor puka odražava životni milje u kojem smo neminovno „osuđeni“ promišljati važno je jer ukazuje da svaka socijalna grupa ima i neki svoj jezični stratum, više ili manje homogen, u koji se utisnuo i specifični pogled na svijet. Ti se pogledi preklapaju, ukrštaju, a najčešće sukobljavaju gdje se jedni žele nadrediti drugima kao da baš oni reprezentiraju ono što je normalno i zdravorazumski, što se ne propituje i kako treba biti. To je i neminovna igra životne dijalektike gdje se razne „istine“, stavovi i vrijednosti međusobno suprotstavljaju trudeći se dokazati svoju superiornost. Osvještavanje te „višejezične“ strukture iznimno je važno za sociološki, antropološki i politički život. Prvo, ako je više „zdravih razuma“, ono što je zdravorazumski i neupitno za tebe, ne mora biti i za mene. To vodi do drugog važnog zaključka koji se odnosi upravo na raskrinkavanje moguće manipulacije koja se može vršiti preko retorike „zdravog razuma“ gdje određene društvene skupine kao nešto zdravorazumski i neupitno žele „progurati“ ono što uopće nije neupitno ni „normalno“, već je, štoviše, ponekad ekstremno, o čemu piše i Rosen. Nadalje, ukazivanje na višeznačje zdravog razuma gdje svaka društvena grupa nastoji progurati baš svoj pogled na svijet kao onaj pravi, kao i uočavanje da je to ustvari prirodno stanje stvari (poput nekog tržišta ideja koje se žele materijalizirati), naposljetku osvještavajuće djeluje na sve pripadnike društva, na sve građane, da se moraju boriti za vlastite vrijednosti jer ako „popuste“ oni agilniji će nametnuti svoje stavove kao zajedničke. Bitno je to osvijestiti te zauzeti stranu kako bi se barem, ako ništa, održala kakva-takva društvena ravnoteža vrijednosti i kako se ne bi potonulo u ekstreme. Zagovara se čovjek kao aktivno, djelatno, političko biće, *zoon politicon*. Bitno je



stoga osvijestiti što je nama uistinu zdravorazumski a što ne, te se onda vrijednosno, politički, ideološki jasno pozicionirati jer ništa neće biti poklonjeno. Svako odustajanje povećava šansu za hegemoniju druge strane, za vladavinu onih s kojima se ne slažemo, da nam nametnu svoje obrasce, svoje vrijednosti, svoje načine ponašanja i forme života. Potencijalno i stvarno nadređivanje jedne grupe drugoj ukazuje na klasnu logiku zdravorazumske filozofije ili filozofija, a borba protiv toga borba je protiv društva u kojem postoji klasa onih koji imaju moć i onih koji su prisiljeni slušati. No, u političkoj areni ne može se zastupati neko pomirljivo stajalište, ne može se zastupati ravnoteža, već se jedino aktivnim zalaganjem za vlastite vrijednosti pridonosi dijalektici. Zapravo to nije ništa drugo nego aktivno življenje. Zdrav razum stoga je i predmet kritike i alat za političku borbu: tuđim uvjerenjima suprotstavljamo vlastita da bi se izborila pregovaračka pozicija i zaposjeo udio u javnom diskursu.

#### 4. PHRONESIS: RAZBORITOST, PRAKTIČNO ZNANJE

Crehan Gramscijev *sensu comune* tumači kao “akumulaciju znanja koje se uzima zdravo za gotovo, koje se može naći u svakoj ljudskoj zajednici”.<sup>525</sup> Uočava međutim da Gramscijev *sensu commune* “u engleskom jeziku nema jednostavan engleski ekvivalent”.<sup>526</sup> Crehan tvrdi da je standardni engleski prijevod - *common sense* - pogrešan, te treba krenuti od “prepoznavanja razlike između engleskog pojma *common sense* i *sensu commune*”.<sup>527,528</sup>

Navodi da je „u Aristotelovoj filozofiji *common sense* definiran kao dodatno ekstra osjetilo, šesto čulo, izvan ovih pet standardnih (vid, sluh, okus, miris i dodir) koje također svatko posjeduje i koje na neki način organizira razdvojene impresije koje dobivamo posredstvom prvih pet“.<sup>529</sup> Početkom 18. stoljeća taj se stari filozofski pojam prvi puta u engleskom jeziku javlja u svom modernom značenju, kaže Crehan i preuzima definiciju Rosenfeld o zdravom razumu kao „očiglednoj, samorazumljivoj istini ili konvencionalnoj mudrosti za koje nije potrebna sofisticiranost da bi ga se shvatilo, niti dokaz da bi ga se prihvatilo precizno, baš zato što se tako dobro slaže s temeljnim intelektualnim kapacitetom i iskustvima cijelog društvenog tijela.“<sup>530</sup> Dok je za govornika engleskog, tumači Crehan, „zdrav razum smisao za praktično, spremnost za bavljenje svakodnevnim poslovima, opća pronicljivost“<sup>531</sup>, (Gramscijev) *sensu comune* je “nasuprot tome, više neutralni pojam koji nema te jake pozitivne konotacije i koji se prije referira na vjerovanja i mišljenja koja su zajednička ili za koja se misli da ih povezuje ono zajedničko većine ljudi; heterogeni narativi i prihvaćene 'činjenice' koje strukturiraju ono za što smatramo da je ništa drugo nego jednostavna realnost“.<sup>532</sup> Tumačeći dalje engleski koncept zdravog razuma Crehan preuzima definiciju OED-a (Oxford English Dictionary) prema kojem je zdrav razum „obdarenost prirodnom inteligencijom koju posjeduju racionalna bića; uobičajeno, normalno ili prosječno razumijevanje; jednostavna mudrost koja je svačije nasljeđe“.<sup>533</sup>

---

<sup>525</sup> Kate Crehan, *Gramsci's Common Sense, Inequality and Its Narratives*, Duke University Press, Durham and London, 2016., str. 43.

<sup>526</sup> Ibid.

<sup>527</sup> Ibid.

<sup>528</sup> Crehan još kaže da pojam ima složenu povijest i upućuje na knjigu Sophie Rosenfeld, *Common Sense: A Political History*.

<sup>529</sup> Ibid.

<sup>530</sup> Op. cit., str. 44.

<sup>531</sup> Ibid.

<sup>532</sup> Ibid.

<sup>533</sup> Ibid.

#### 4.1. Od predrasude do dijaloga

Zdrav razum, common sense, u svom temeljnom značenju engleskog jezika, odnosi se dakle, kako i Crehan tumači, na normalno, prosječno razumijevanje, prosječnu sposobnost razumijevanja ljudskog bića, ono što nam svima kao ljudskim bićima pripada: razum. Razum je ovdje kao nešto inherentno, kao osjet. Zdrav razum pokazuje se kao nešto što se podrazumijeva, što se ne propituje, “nešto što niti jedno racionalno ljudsko biće ne može a da ne prepozna kao istinu”.<sup>534</sup> Crehan međutim upozorava kako nešto što se predstavlja kao zdravorazumsko često uopće nije takvo. Spominje primjere iz političkog života i slogane koji se pozivaju na zdrav razum i postavlja pitanje vrijedi li isti zdrav razum za liberala, libertarijanca ili primjerice predstavnika Tea Partyja. Dodatna komplikacija, navodi dalje Crehan pozivajući se opet na Rosenfeld, dva su različita značenja zdravog razuma: ono koje “koristimo kako bi označili osnovnu ljudsku sposobnost koja nam omogućava elementarne prosudbe o svakodnevnim stvarima temeljene na svakodnevnom iskustvu stvarnog svijeta” i ono koje se odnosi na “proširene i naoko samorazumljive zaključke koji proizlaze iz ove sposobnosti, truizme oko kojih se svi razumni ljudi slažu bez argumenata ili čak rasprave.”<sup>535</sup>

U prvom slučaju o zdravom razumu govorimo kao o ljudskoj sposobnosti da odlučuje u trenutku, da prepozna što mu je činiti, poput nekog brzog snalaženja u pitanjima svakodnevnice na temelju dosadašnjih iskustava i života. Moguće je to interpretirati i kao ljudsku snalažljivost ili inteligenciju, široko shvaćenu. U ovom smislu zdrav razum ima pozitivnu konotaciju, a kako je objasnila Crehan, ona je vezana uz duh engleskog jezika. U drugom slučaju, moglo bi se reći da se zdrav razum odnosi na općeprihvaćena znanja i vjerovanja te više odgovara onome što je Gramsci zvao *sensu comune*, a što označava mišljenje većine, stav zajednice, konvencionalno, uvriježeno mišljenje koje formira određene vrijednosti, ali i predrasude. To su stavovi koji se ne propituju, o čijoj se validnosti i ne razmišlja, ali su često standard u odnosu na koji mjerimo i ocjenjujemo sve novo, sve što tek dolazi. Smisao zdravog razuma ovdje se približava onome što je Bacon zvao *idola fori*, idoli trga (spominje ih Carabelli). *Mišljenje naroda*, mase, nije formalizirano, pa čak ne mora biti ni izrečeno, ali može bitno utjecati na prosudbe i ponašanje pri čemu oni koji odudaraju od prosjeka mogu biti prozivani, prokazivani kao neobični, čudni, čak i opasni. Međutim, ni kod Gramscija *sensu comune* nije toliko negativno konotiran, iako je, kao i kod Keynesa kada govori o konvencijama i prosječnom mišljenju gomile, određena

---

<sup>534</sup> Op. cit., str. 45.

<sup>535</sup> Ibid.

negativna konotacija prisutna. I Keynes je rekao da nas “mudrost svijeta uči da je bolje za naš ugled da propadne na uobičajeni način, nego da uspije na neuobičajeni.”<sup>536</sup> Ta narodna mudrost ili folklor, o čemu govori Gramsci, neizbježna je jer predstavlja medij unutar kojeg djelujemo, no ipak joj se, prema Gramsciju, moramo otrgnuti te voditi sami sebe. Crehan razglaba o pojmu popularnog znanja te spominje koncept habitusa Pierrea Bourdieua. Tumači da habitus također spada među ova, zdravo-za-gotovo-znanja, međutim, “zdrav razum se odnosi prvenstveno na sadržaj popularnog znanja, a habitus na kognitivne strukture ili dispozicije koje to znanje generiraju.”<sup>537</sup>

Wittgenstein primjerice u *Plavoj knjizi* kaže:

„Jezične igre jesu oblik jezika s kojima dijete počinje upotrebljavati riječi. Učenje jezičnih igara je učenje primitivnih oblika jezika ili primitivnih jezika.“<sup>538</sup>

„Pogledamo li takve jednostavne oblike jezika, nestaje mentalna magla koja kao da obavlja našu običnu uporabu jezika. Vidimo djelatnosti, reakcije koje su jasne i prozirne.“<sup>539</sup>

Kasnije Wittgenstein objašnjava kako nam „prihvatanje toga načina istraživanja otežava naša težnja za općenitošću“.<sup>540</sup>

Bourdieu se bavi i pojmom dokse koji uvodi Platon. Prema Platonu, doksa je mnijenje, predrasuda, početna razina spoznajnog procesa koji putuje od dokse do ideje. Za spoznaju istine ključno je apstrahiranje dokse. Doksa je najniža razina privida. Aristotel uočava da filozofija počinje udaljavanjem od dokse, ali da joj ipak ne možemo u potpunosti odreći spoznajni sadržaj. Na tragu Aristotelovog mišljenja, Gadamer je rehabilitirao predrasudu. Odbacio je to da se dijaloški partneri unaprijed lišavaju predrasude - dijalog je proces međusobnog korigiranja i modificiranja početnih predrasuda, u dijaloškom procesu dolazi se do treće vrijednosti koja ne pripada ni jednoj strani i ne postoji prije dijaloga. Istinu, prema njemu, dosežemo samo kroz dijalog. Metoda je monološka i samim tim joj izmiče istina.<sup>541</sup>

Prema Gadameru, sasvim suprotno od uvriježenog shvaćanja prerasude kao uzroka nesporazuma, predrasuda tvori čovjekovu sposobnost suđenja.

---

<sup>536</sup> Keynes, *Opća teorija*, str. 102.

<sup>537</sup> Crehan, *Gramsci's Common Sense*, str. 46.

<sup>538</sup> Wittgenstein, *Plava i smeđa*, str. 17.

<sup>539</sup> Ibid.

<sup>540</sup> Ibid.

<sup>541</sup> O tome više u Georg Gadamer, *O istini i metodi, Osnovi filozofske hermeneutike*, (Prev. Slobodan Novakov), IP Veselin Masleša, Sarajevo, 1978.

“Do neke mjere svi živimo o zdravorazumskom svijetu – samo ne istom”, kaže Crehan pa citira Gramscija koji je rekao da “svaka društvena klasa ima svoj vlastiti common sense.”<sup>542</sup>. Zdrav razum naslanja se na misli, emocije, iskustva koja su dijelom zajednička, a dijelom individualna s obzirom na specifične kombinacije iskustava i okoline koja je formirala pojedinca. Zdrav razum može se razumijevati kao nešto neupitno, ali ipak ne za svih, ne za svakog. S obzirom da su uvriježene, nitko zdravorazumske činjenice ne propituje pa mogu postati i sredstvo manipulacije. Pozivanjem na common sense mogu se kao neupitne prikazivati činjenice koje odgovaraju interesima samo jedne grupe. Prikazujući vlastite vrijednosti kao zajedničke, drugima se teži nametnuti vlastiti sustav vrijednosti. To je hegemonijalni common sense o kakvom govori Gramsci. No, ti višestruki zdravi razumi, nastavlja Crehan, dijelom se slažu, a dijelom ne, preklapaju se i sudaraju; dijelom su slični, pa onda opet odstupaju jedan od drugog. Crehan ih stoga uspoređuje s Wittgensteinovim konceptom obiteljskih sličnosti:

“U određenom smislu svi imamo određeni vlastiti zdrav razum. Mnogo toga dijelit ćemo s drugima u našem neposrednom okolišu, razilazeći se kako ti drugi postaju udaljeniji. U svakom povijesnom trenutku, čak i unutar istog mjesta, postojat će više narativa, neki blisko povezani i preklapajući, neki konfliktni i kontradiktorni, ali svi su, za racionalna bića, samorazumljive istine. Jedan od načina razmišljanja o tim narativima koji se čine da na određeni način međusobno slične, a ipak ne moraju dijeliti niti jednu karakteristiku, je poput dijeljenja koje je Wittgenstein nazvao obiteljskim sličnostima.”<sup>543</sup>

Crehan kaže da “kada pogledamo mnoštvo naizgled samorazumljivih istina definiranih kao zdrav razum, teško je identificirati bilo koju konstantnu značajku”. Ističe da je, “unatoč svom njegovom kriticizmu, Gramscijev stav prema common senseu daleko od toga da bude potpuno negativan.”<sup>544</sup>

Gramscija se naime najčešće tumači preko pojma hegemonije koja podrazumijeva ovaj manipulativni dio common sensea, međutim njegov pogled je dvojak. Crehan kaže da “ugrađen u kaotičnu zbrku zdravog razuma, koji je i dom i zatvor, on identificira ono što naziva buon senso (good sense)”<sup>545</sup> Crehan govori, citirajući Gramscija, da upravo taj “apel da se koristi razum, a ne slijepa emocija čini ‘zdravu jezgru koja postoji u ‘common senseu’, njezin dio koji se može nazvati ‘good senseom’ i koji zaslužuje biti jedinstveniji i koherentniji.”<sup>546</sup>

Pojam common sensea, odnosno lat. *sensus communis* ima svoju genezu, pri čemu se u antici dijelom naslanja na grčku, a dijelom na rimsku filozofsku tradiciju. Gadamer se bavi pojmom

---

<sup>542</sup> Crehan, *Gramsci's Common Sense*, str. 47.

<sup>543</sup> Ibid.

<sup>544</sup> Ibid.

<sup>545</sup> Ibid.

<sup>546</sup> Ibid.

sensus communis pri čemu kreće od spisa Giovannija Battista Vicoa “De nostri temporis studiorum ratione”. Kaže da se Vico “poziva na *sensus communis*, na zajedničko čulo i na humanistički ideal *eloquentiae*, na momente koji su postojali još u antičkom pojmu mudrosti”.

“Ono »dobro govoriti« je odvajkada u sebi dvoznačna formula i ni u kom slučaju nije samo retorički ideal. Ono podrazumijeva i kazivanje pravilnoga, to znači istinitoga, a ne samo: vještinu govora, vještinu nešto dobra reći.”<sup>547</sup>

Gadamer navodi da se “retorika odvajkada sukobljavala s filozofijom i zahtijevala da se umjesto dokoličarskih spekulacija »sofista« predaje prava životna mudrost”.<sup>548</sup> Za Vicoa kaže da je i sam bio predavač retorike te da ovdje “postupa u skladu s humanističkom tradicijom koja dolazi iz antike.”<sup>549</sup> No, kaže dalje da Vicovo “pozivanje na *sensus communis* ima u sebi, osim retoričkog, još jedan moment iz antičke tradicije”.

„Riječ je o suprotnosti između školskih naučnika i mudraca na koju se on oslanja, o suprotnosti koja je svoje prvo obličje našla u ciničkoj slici Sokrata, a stvarnu osnovu ima u suprotnosti pojmova *sophia*: mudrost i *phronesis*: razboritost, što je prvi razradio Aristotel i u Peripatosu razvio u kritiku teoretskog životnog ideala i koja je u helenističko doba suodređivala sliku mudraca, naročito kad se grčki ideal obrazovanja stopio sa samosviješću vodećeg političkog sloja Rima. Tako se, npr., kao što je poznato, i rimska pravna nauka kasnijeg doba oslanja na pravnu vještinu i pravnu praksu koja se više sreće s praktičnim idealom *phronesis*, nego s teoretskim idealom *sophia*.”<sup>550</sup>

Riječ *sophia*, mudrost, u korijenu je riječi filozofija (ljubav prema mudrosti), a vidimo zapravo da ovdje stoji u nekakvoj opreci s *phronesis*, razboritost. *Phronesis* se u literaturi prevodi kao praktično znanje, sposobnost procjene kako postupiti u konkretnoj situaciji<sup>551</sup>. Common sense, zdrav razum, naslanja se ovdje na pojam *phronesis* koji se dakle suprotstavlja pukom filozofiranju, mudrovanju bez pravog praktičnog učinka. Povezan je s retoričkim vještinama što znači da može biti i sposobnost prezentacije, pa i svojevrsno nagovaranje, s ciljem da se postupa na određeni način, međutim, ne bez utemeljenja. Sam govornik, djelatnik zapravo, mora dobro znati o čemu priča te i sam biti uvjeren u istinitost onoga što govori u smislu životnog iskustva, prakse koja ga je nečemu poučila u ranijim životnim situacijama i *jezičnim igrama* koje su ih pratile. Iz njih on crpi *phronesis*, razboritost da se na određeni način postavi

---

<sup>547</sup> Gadamer, *O istini i metodi*, str. 45.

<sup>548</sup> Ibid.

<sup>549</sup> Ibid.

<sup>550</sup> Op. cit., str. 46.

<sup>551</sup> *Phronesis* se prevodi kao praktično znanje, sposobnost procjene kako postupiti u konkretnoj situaciji. („*Phronesis* is a Greek term which means ‘practical wisdom’ that has been derived from learning and evidence of practical things. *Phronesis* leads to breakthrough thinking and creativity and enables the individual to discern and make good judgements about what is the right thing to do in a situation“, prema Oxford Review, dostupno na: *Phronesis: definition and meaning - The Oxford Review - OR Briefings* (oxford-review.com), pristupljeno 10.11.2022.)

u konkretnoj situaciji te u konkretnom trenutku ispravno djeluje. U tom smislu nikako nije riječ samo o retoričkoj vještini, već o iznošenju vlastite evidencije koja nas oprema razboritošću za novo djelovanje. Zapravo, kroz govorenje, nagovaranje, govornik iznosi i svoj stav o određenom pitanju. Stoga njegov istup, njegovo postupanje, nosi i svojevrsni moralni i etički naboj. Govoreći, on govori i *kako nešto treba biti*, kako u konkretnoj situaciji razborito postupiti, pa time slijedi i neko pravilo. Angažirani pak pristup nosi i potencijalnost za djelovanje što je ovdje ključno. A o tome kako djelovati, učimo se, zapravo vježbamo, kroz praksu. Dvije su dakle bitne karakteristike common sensea: situacija, odnosno kontekst u kojem smo se našli i koji nas određuje, te djelovanje s nekom konkretnom praktičnom posljedicom. Mudrovanje bez djelovanja nema nikakav praktični učinak: potrebno je razborito donošenje odluka za djelovanje u trenutku. Filozofija bez akcije nema svoju svrhu, a na akcije nas navodi sam život. Očita je dakle praktična uloga common sensea: on nas oprema za odlučivanje, *po njemu* smo razboriti; on je naš vodič u praktičnim pitanjima življenja, ali i mjerilo djelovanja – jesmo li se *postavili*, jesmo li išta poduzeli...

Gadamer nastavlja sa Sokratom pa kaže da je „počev od renesanse antičke filozofije i retorike, Sokratova slika u punoj mjeri postala parola protiv nauke, naročito kao što to pokazuje figura »idiota«, laika, koja preuzima jednu sasvim novu ulogu između naučnika i mudraca.”<sup>552</sup>

Phronesis, common sense, ono je čime obični puk obiluje: sposobnosti snalaženja u životnim situacijama kada nema vremena da se previše odvaguje, misli i mudruje.<sup>553</sup> Ova sposobnost dakle proizlazi iz potrebe. Sposobnostima borbe za opstanak opremljena su sva živa bića neovisno o stupnju obrazovanja. To je zajedničko svojstvo, svojstvo koje dijelimo i ponekad je samo ono dovoljno za najbolju moguću odluku: optimalnu odluku.

“Mudrosti starih, njihovog njegovanja *prudentialae* i *eloquentiae*, ne možemo se lišiti ni sada kad imamo novu nauku i njezinu matematičku metodiku. I sada je još nešto drugo važno za odgoj: obrazovanje toga *sensus communis* koji se ne hrani istinom, već vjerojatnošću. No za nas je važno sljedeće: pod *sensus communis* se ovdje očito ne misli samo na onu opću sposobnost koja je u svakom čovjeku, već je ono istovremeno čulo koje utemeljava zajedničkost. Ono što ljudskoj volji daje pravac, smatra Vico, nije apstraktna općenitost uma, već ona konkretna općenitost koja

---

<sup>552</sup>Gadamer, *O istini i metodi*, str. 46.

<sup>553</sup>Kako Holston tumači, phronesis podrazumijeva da „živjeti u skladu s vrlinom zahtijeva da etički djelatnici raspolažu odgovarajućim 'know how-om', koji dolazi od pred-znanja o dobrome, što dugujemo prošlosti. To pred-znanje je predrasuda koju Gadamer nastoji 'rehabilitirati' kao izvor autoriteta, koje se krajnje temelji na nadređenom uvidu, skladnom sudu ili 'dobrim razlozima' povezanim sa živim iskustvom“. (Ryan R. Holston, „Two Concepts of Prejudice“, *History of Political Thought*, vol. 35, no. 1, str. 174-203., 2014., str. 202-203)

<sup>553</sup> Op. cit., str. 46.-47.

predstavlja zajedništvo jedne grupe, jednog naroda, nacije ili cijelog ljudskog roda. Zato je obrazovanje ovog zajedničkog čula od odlučujućeg značaja za život.<sup>554</sup>

Gadamer uvodi pojam vjerojatnosti kojom se common sense hrani, putem koje operira. Riječ je o jednom nesigurnom znanju koje je unatoč tome i dalje znanje, dovoljno dobro da bi nas opremilo potrebnom razboritošću za dobre odluke i dobro postupanje. Ne teži se istini kao nekom Absolutu, istini koja je važna *per se*, nego onoj razini spoznavanja istine koja je dovoljno obuhvatna da bismo postupili ispravno. U nekom wittgensteinovskom svijetu bila bi to upotreba riječi u situaciji dovoljno dobra da sugovornik zahvati, prihvati, razumije... Pojmovima su rubovi ionako neodređeni, *slike su ionako mutne*, no neki se obrisi na njima nazire, dovoljno dobar *putokaz*, da možemo raspoznati, da možemo preskočiti tu jezičnu stepenicu.

Potvrđuju sve to i Gadamerove riječi gdje dalje navodi da Vico tvrdnje, „time što brane samo pravo vjerojatnog indirektno priznaju novi pojam naučne istine“.

„Time Vico... slijedi staru retoričku tradiciju koju nalazimo već kod Platona. No ono što Vico kazuje daleko prevazilazi odbranu retoričkog *peitho*: nagovaranja. ...Po stvari, ovdje... djelotvorna postaje stara aristotelovska suprotnost između praktičnog i teoretskog znanja, suprotnost koja se ne može reducirati na suprotnost između istinitog i vjerojatnog. Praktično znanje, *phronesis*, je druga vrsta znanja. To, najprije, znači: ono je upravljeno na konkretnu situaciju. Ono, dakle, mora obuhvatiti »okolnosti u svom njihovom beskrajnom varijetetu. To Vico i izričito ističe. On, istina, vidi samo to da se svo znanje izmiče racionalnom pojmu znanja. No to, uistinu, nije neki puki ideal rezignacije. Pod aristotelovskom suprotnošću se podrazumijeva i nešto drugo, osim samo suprotnost između znanja iz općih principa i znanja konkretnog. Ona ne podrazumijeva ni samo moć supsumcije pojedinačnog pod opće što nazivamo »moć suđenja«. Tu je, naprotiv, na djelu jedan pozitívni, etički motiv koji ulazi u rimsko-stoičko učenje o *sensus communis*. Obuhvatanje i moralno ovladavanje konkretnom situacijom zahtijeva jednu takvu supsumciju datog pod opće, tj. svrhu kojoj težimo, da se time dobije pravilno. Ona, dakle, već pretpostavlja jedan pravac volje, a to znači jedan moralni bitak. Zato je, po Aristotelu, *phronesis* »duhovna vrlina«. U njoj on ne gleda samo prosto sposobnost (*dynamis*), već određenost moralnog bitka koji ne može biti bez cjeline »etičkih vrlina« kao što, obratno, ove ne mogu bez nje. Premda ova vrlina u njezinom ispoljavanju utiče na to da se razlikuje ono što treba uraditi od onog što ne treba, ona nije prosto praktična razboritost i opća snalažljivost. Njezino razlikovanje ostvarivog i neostvarivog obuhvaća oduvijek i razlikovanje između primjerenog i neprimjerenog, i time pretpostavlja jedno moralno držanje koje ono, sa svoje strane, dalje izgrađuje.“<sup>555</sup>

Nije, dakle, riječ samo o nagovaranju, već o pravilu ponašanja, etičkom pravilu koje se “kali” u konkretnoj situaciji (kod Wittgensteina: *u onom najtvrdem*) i oslanja na ograničeno, nesigurno, vjerojatno znanje, ono koje srećemo i kod Lockeja, ali i kod Leibniza, a koje je Keynes rehabilitirao, vratio u orbitu metodologije društvene znanosti kao što je ekonomija, posredstvom filozofije običnog jezika. Vjerojatnost se, a još više i potpuna neizvjesnost, nalazi

---

<sup>554</sup> Ibid.

<sup>555</sup> Op. cit., str. 47.-48.



u temeljima kejnezijanske metode naslonjene na obični jezik. Formalna logika operira s pojmovima “istina” i “laž”; njeni su zaključci čisti i nedvojbni, ona se snalazi unutar binarnog sustava 0 i 1. Ako je zaključak ispravno izveden, u njegovu istinitost nema sumnje. Utoliko formalna logika odgovara formaliziranim jezicima i formaliziranim oblicima ponašanja. Subjekt koji se vodi takvom logikom mora biti nepogrešiv u rezoniranju: njemu su dostupne i jasne točne premise, a njegovo rukovođenje razumskim, racionalnim zaključivanjem dovodi do istinite konkluzije. Ovaj robotizirani opis agenta zaključivanja (homo logicus, Carabelli) utjelovljen je u racionalnom homo oeconomicusu na kojeg se naslanja čitava klasičarska ekonomska teorija od svojih početaka. Takav je subjekt vođen takvom logikom kao nevidljivom rukom koja u zbroju akcija takovih superracionalnih individua stvara savršeni mehanizam ekonomskog života. Keynesovo zahvaćanje čovjeka u cijelosti, njegove racionalne komponente, ali i animalne duše (*animal spirits*) širi ovu definiciju izvan zasada formalne logike. Keynesov čovjek nije superracionalan, nego se, kako smo vidjeli, često povodi animalnim porivima i osjećajima, ali i konvencijama. Uz taj endogeni problem Keynes posebno ističe moment nepotpunog znanja, odnosno nemogućnost formiranja posve jasnih i istinitih premisa. Premise koje možemo postaviti samo su obrisi neke nejasne slike koju težimo izoštriti pa onda nastojati pronaći liniju koja bi opisala stvarnost najbolje što se može (podsjetimo na Keynesove heretike koju su „slijedeći svoju intuiciju, radije nejasno i nesavršeno gledali istini u oči nego ostali kod greške do koje se može doći jasnoćom i dosljednošću te jednostavnom logikom no na temelju hipoteza koje ne odgovaraju činjenicama“<sup>556</sup>) Misao je zahvaćana nesavršenim običnim jezikom, onim koji propušta i sive tonove, ne samo crno-bijele, jer je *upravo mutna slika ono što trebamo* (Wittgenstein). U običnom jeziku operiramo pojmovima s nejasnim, neodređenim rubovima koji dopuštaju potrebnu modulaciju, prilagođavanje upotrebi i kontekstu. Tu Coates vidi najveći doprinos Keynesa u okviru Cambridgea jer je moderne tendencije u filozofiji običnog jezika “preveo” u društvene znanosti. Logika kojom se dakle može poslužiti Keynesov pandan homo oeconomicusu prije je neformalna, ona u kojoj postoji čitav niz stupnjeva između 0 i 1. To je logika koja operira s vjerojatnostima: nešto je točno ako je vjerojatnost da je to točno veća od vjerojatnosti da nije. No, ako je primjerice 0,80 naprama 0,20, još uvijek postoji vjerojatnost od 20 posto da će biti suprotno (fuzzy logic). Da bi se uopće moglo komunicirati, ne može se neprekidno računati je li nešto sto posto točno. Životna pragmatjera da se odluke donose brzo, pa i jezične odluke, stoga su one pune malih “nesavršenosti”, “nedorečenosti”, nejasnoća. To međutim nisu prepreke, nego mostovi komunikacije. Da bismo

---

<sup>556</sup> Keynes, *Opća teorija*, str. 210.

dakle mogli komunicirati s jedne strane ipak moramo biti čvrsto vezani za neko pravilo, neki “korijen”, no s druge put mora biti otvoren. Kao Wittgensteinove obiteljske sličnosti koje imaju obitelj srodnih značenja, ali nema jedne zajedničke niti. One su dijelom slične, povezujemo ih temeljem sličnosti, no nisu sve slične na isti način. Sličnosti su ključan termin, kao što vidimo i kod Crehan, za zdravorazumski pristup svijetu. On je dijelom konzervativan (a taj prizvuk ima i Wittgensteinova obiteljska sličnost), a dijelom nov. Sličnosti su i jedan od ključnih pojmova za Keynesovu metodu jer se na njih naslanja analogija koja operira s vjerojatnostima. O pozitivnoj i negativnoj analogiji kao metodi zaključivanja Keynes govori u *Raspravi o vjerojatnosti*.

#### 4.2. O simpatiji

Gadamer podsjeća da je za Tomu Akvinskog u njegovom spisu *De anima* (O duši) “sensus communis zajednički korijen vanjskih čula, odnosno moć koja ih kombinira, koja prosuđuje o datom, sposobnost koja je data svim ljudima”.<sup>557</sup> Za Vicoa je pak, kaže dalje, “sensus communis čulo za pravo i za opće dobro, čulo koje živi u svim ljudima, čak još i više, čulo koje se dobija zajedničkim životom i koje određuju red i svrha života.”<sup>558</sup> Vico se, veli, vraća na starorimski pojam *sensus communis*...

”Ima odmah nečeg razumljivog u tome što se filološko-historijske studije i način rada duhovnih nauka zasnivaju na ovom pojmu *sensus communis*. Jer njihov predmet, moralna i povijesna egzistencija čovjeka, kako se ona uobličuje u njegovim činima i djelima, odlučujuće određuje baš taj *sensus communis*. Tako zaključak iz općeg i razlošan dokaz nisu dovoljni jer okolnosti odlučuju. No, ovo je samo negativna formulacija. Ono što to opće čulo posreduje jest vlastita pozitivna spoznaja. Način historijske spoznaje ne iscrpljuje se nikako u tome da se mora dopuštati »vjerovanje u tuđe svjedočenje« umjesto »samosvjesnog zaključivanja«. Također se uopće ne radi o tome da takvom znanju pripada samo smanjena istinitost.”<sup>559</sup>

Gadamer ovdje afirmira historijsku spoznaju, ističe da je se ne treba ograničavati samo na tuđa svjedočanstva, već joj daje jednu potencijalnost, da se dakle temeljem tuđih iskustava bolje samosvjesno zaključuje o sadašnjosti. To nije neki inferiorni tip znanja, niti se teorijsko znanje može povezivati isključivo s istinom kao što se praktičko ne može tretirati manje istinitim. Gadamer podsjeća da Vico nije jedini koji se pozivao na *sensus communis* pa spominje

---

<sup>557</sup> Gadamer, *O istini i metodi*, str. 48.

<sup>558</sup> Ibid.

<sup>559</sup> Op. cit., str. 49.

Shaftesburyja koji se također “izričito poziva na rimske klasike i njihove humanističke interprete”.<sup>560</sup>

“Humanisti su, prema Shaftesburyju, pod *sensus communis* podrazumijevali čulo za zajedničko dobro, ali i *love of the community or society, natural affection, humanity, obligingness*.”<sup>561</sup>

Riječ je, dakle, i o ljubavi, naklonosti, humanosti, solidarnosti...

Ono što, navodi dalje Gadamer, “Shaftesbury misli nije neka prirodnopravna, svim ljudima data osobina, koliko jedna socijalna vrlina, vrlina više srca nego glave.”<sup>562</sup>

“I kad on odatle poima *wit* i *humour*, onda on i tu slijedi starorimske pojmove koji u *humanitas* uključuju prefinjeno ponašanje, držanje čovjeka koji razumije šalu i šali se, jer je siguran u jednu dublju solidarnost s onim koji je naspram njega. Shaftesbury *wit* i *humour* izričito ograničava na društveno saobraćanje među prijateljima.) Ako *sensus communis* ovdje skoro i izgleda kao neka socijalna vrlina saobraćanja, u njemu je uistinu ipak implicirana jedna moralna, čak metafizička baza”.<sup>563</sup>

Ispada da je zdrav razum i neko zajedničko šesto čulo potrebno za preživljavanje, ideja o suradnji ljudi, umrežavanju, uzajamnosti, udruživanju, koja je nužna za opstanak... No, ide *iz srca*, kako navodi citat, a ne *iz glave*. Ona je, takoreći, prijateljstvo, ljubav...

Shaftesbury, navodi dalje Gadamer, “ima ovdje na umu jednu duhovnu i socijalnu vrlinu, *sympathy*, i na njoj je on, kao što je poznato, zasnivao ne samo moral već i čitavu estetsku metafiziku”.<sup>564</sup> Njegovi pak sljedbenici, kaže dalje, “prije svega Hutcheson i Hume, od njegovih poticaja napravili su učenje o moral sense, koje je poslije kao folija poslužilo kantovskoj etici.”<sup>565</sup>

Javlja se ovdje, dakle, i simpatija, moralni osjećaj, i to upravo kod filozofa koji su bili ili učitelji ili prijatelji Adama Smitha, kreatora nevidljive ruke i pisca *Teorije moralnih osjećaja*.

Gadamer kaže da se pojam common sense u središnjoj funkciji našao u “filozofiji škotske škole, koja je polemički upravljena protiv metafizike kao i njezinog skeptičkog ukidanja, te na osnovu prvotnih i prirodnih sudova tog common sensea sebi izgrađuje novi sistem (Thomas Reid).”<sup>566</sup>

„...ostaje čvrst odnos common sense prema society: They serve to direct us in the common affairs of life where our reasoning faculty would leave us in the dark.« Filozofija zdravog čovjekovog razuma, good sense, u njezinim

---

<sup>560</sup> Op. cit., str. 50.

<sup>561</sup> Op. cit., str. 51.

<sup>562</sup> Ibid.

<sup>563</sup> Ibid.

<sup>564</sup> Ibid.

<sup>565</sup> Ibid.

<sup>566</sup> Ibid.

očima nije samo lijek od »mjesečarenja« metafizike - ona sadrži osnove filozofije morala, koja zbilja pridaje važnost životu društva.<sup>567</sup>

Ovdje se očituje glavna distinkcija između grčke i rimske tradicije tumačenja common sensea: u prvoj je on, u aristotelijanskom duhu, zajedničko svojstvo razumskih bića, a u drugoj individualna sposobnost da se osjeća doslovno ljubav prema društvu, zajednici, iz čega onda proizlazi moralno postupanje.

Simpatija, odnosno empatija, jedan je od ključnih pojmova i Smithove filozofske i ekonomske misli. Simpatija je naime temelj njegove ideje zrcaljenja koju opisuje u djelu *Teorija moralnih osjećaja* iz 1759. Tamo ustvari prvi put spominje i nevidljivu ruku, i to u istom odlomku u kojem govori o Božjoj providnosti što je izazvalo rasprave o teološkoj pozadini Smithove ekonomske filozofije. Pojam nevidljive ruke kasnije je svoju ekonomsku težinu dobio u Smithovom djelu *Bogatstvo naroda* iz 1776., no zapravo je izrastao iz filozofsko-teološkog miljea. Pojam simpatije, odnosno suosjećanja s drugima, Smith objašnjava efektom ogledala: sliku o sebi samima stvaramo temeljem reakcija drugih kao što i naše prosuđivanje o drugima utječe na njihove slike o samima sebi. Moguće je, međutim, da je ovaj vid "razmjene simpatija" povezan i s ekonomskom razmjenom po kojoj je Smith prije svega ostao "zapisan" u znanstvenoj teoriji. Ključno pitanje za interpretaciju Smithove filozofije je: je li u suštini obje ove razmjene – razmjene materijalnih dobara, odnosno težnje da ih se zgrne što više, te nematerijalnih probitaka u vidu zadobivanja tuđe pažnje, poštivanja, naklonosti, ali i ljubavi, isti tip interesa koji se uspostavlja preko fenomena zrcaljenja? Je li nevidljiva ruka iz *Teorije moralnih osjećaja* ista ona nevidljiva ruka iz *Bogatstva naroda* iako jednu vodi sebični interes a drugu moralni osjećaj?<sup>568</sup>

Gadamer konkretno u nastavku rasprave o sensus communisu ne spominje Smitha, ali spominje Smithu vrlo bliske filozofe za koje kaže da su sljedbenici Shaftesburyja, a to su Hutcheson i Hume<sup>569</sup>. Za Hutchesona, common sense je simpatija, osjećaj, pa je vjerojatnije da se naslanja na rimsku tradiciju.

---

<sup>567</sup> Ibid.

<sup>568</sup> Ova dilema u literaturi je poznata kao „problem Adama Smitha“, o čemu više u poglavlju 4.3.1.

<sup>569</sup> Hutcheson je bio Smithov učitelj na sveučilištu u Glasgowu gdje je Smith kasnije predavao logiku i moralnu filozofiju, dok mu je Hume bio prijatelj. „Hutcheson je izvršio velik utjecaj na D. Humea i A. Smitha, a donekle i na I. Kanta. Osnovna je ideja i načelo njegove etičke koncepcije čovjeku izvorni »moralni osjećaj« (moral sense), koji je izvor tzv. racionalnih afekata (afekata refleksije), različitih od nužnih ili životinjskih afekata. S pomoću tih viših afekata čovjek ocjenjuje moralne čine: odobrava i potiče na moralno lijepo, a osuđuje i odbacuje moralno ružno.“ (Hutcheson, Francis. *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021. Pristupljeno 21. 4. 2022. <<http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=26754>>.)

Bez obzira dakle u kojoj tradiciji čitamo common sense kao konstanta se nameće njegova pragma, pragmatično postupanje u životu, sposobnost da se donese ispravna odluka što svakako podsjeća na Gramscijevsku definiciju zdravog razuma prema kojem “zdrav razum u nizu mišljenja utvrđuje točan, običan i prikladan uzrok i što ne dozvoljava da ga skrenu pseudo-duboka i pseudo-naučna obmanjivanja i nejasne ideje metafizike.”<sup>570</sup> Kod Wittgensteina je također naglašena ta potreba za snalaženjem u praksi svakodnevnice kada kaže da “116. (...) svodimo riječi s metafizičke natrag na njihovu svakodnevnu primjenu”<sup>571</sup>. Keynes je zazirao od pretjerivanja s matematikom u ekonomiji ili, kako je Carabelli uočila, suprotstavljao se neopozitivističkom, čisto racionalnom i kalkulativnom. No, istovremeno imamo odbacivanje metafizike kao ontološkog reda po kojem se stvari u ekonomiji kreću. Ključan je međutim Keynesov povratak, koji i Carabelli spominje, na prije-prosvjetiteljsko, ne-toliko-sigurno, vjerojatno znanje koje se naslanja na antičku tradiciju. Drugim riječima, čovjek može zdravo rezonirati i bez da se pomaže znanstvenim metodama (“81... i kao da je potreban logičar da bi konačno pokazao ljudima kako izgleda ispravna rečenica”<sup>572</sup>). Ekonomist je za Keynesa stoga više umjetnik, obrtnik, *artisan*, kako je primijetila Carabelli, onaj koji slaže već poznato, nego što je znanstvenik koji otkriva nešto novo (i prema Wittgensteinu, „126. Filozofija baš sve samo prikazuje i ne objašnjava niti išta zaključuje...”<sup>573</sup>). Vrlina rasuđivanja dana je svim živim bićima; nitko na nju nema monopol. I oni koji su učeni i oni koji nisu jednako su sposobni rasuđivati o stvarima važnim za njihov život zato što raspolazu jednakim žarom borbe za opstanak. Taj žar međutim ne proizlazi iz racia već iz duha. Keynes ga naziva animalnim duhom, životinjskim porivom: *animal spirits*. Taj je bazični, u nas već ugrađeni nagon, odgovoran za čovjekovu sklonost akciji. Zdrav razum, common sense, ne da se zavesti ni znanstvenom retorikom ni *narodskim folklorom*, već brzo pronalazi bitno i u trenu donosi odluku. *Animal spirit*, životinski poriv, animalni duh Keynes definira kao *sposobnost čovjeka da djeluje umjesto da ne djeluje...* Takav, upravljen je kontra svakog zdvajanja i skepticizma. Mora biti brz i pogođen jer o njemu ovisi život. Kako se mijenja okolina, tako se animal spirit mora prilagođavati: on je *adaptabilan*, gotovo evolucijski.

Upravo se ovako nešto očituje u mislima Bergsona kojeg Gadamer također uvodi u svom poglavlju o Sensus communisu. Bergson je, tumači Gadamer, na jednom predavanju na Sorboni 1895. govorio o zdravom razumu (franc. bon sense) pri čemu je rekao i da “...dok nas druga

---

<sup>570</sup> Gramsci, *Historijski materijalizam*, str. 43.

<sup>571</sup> Wittgenstein, *Filozofijska*, str. 48.

<sup>572</sup> Op. cit., str. 38.

<sup>573</sup> Op. cit., str. 50.

čula dovode u odnos sa stvarima, bon sens se brine za naše relacije prema ličnostima. On jest jedna vrsta genija za praktični život, ali manje dar nego stalni zadatak, stalno obnavljano udešavanje stalno novih situacija, posao prilagođavanja općih principa stvarnosti, čime se realizira pravednost, jedan takt praktične istine, jedna pravičnost suđenja koja dolazi iz čestitosti duše.”<sup>574</sup>

Uočavamo i kod Bergsona djelatni princip common sensea, ali i njegovu kontekstualnost, potrebu da ga stalno prilagođavamo, ugođavamo, sukladno novim situacijama. On je dan, ali nije mrtav, već itekako živ.

Gadamer kaže da je “kao zajednički izvor mišljenja i htijenja, bon sens, prema Bergsonu, zapravo sens social, koji izbjegava i greške naučnih dogmatičara, koji traže socijalne zakone, i greške metafizičkih utopista.”<sup>575</sup>

“Pravo govoreći, on možda nije metoda, nego prije izvjestan način postupanja.’ Bergson, doduše, govori i o značaju klasičnih studija za izobrazbu ovog bon sens, on u njima vidi napor da se razbije »led riječi« i pod njim otkrije slobodna struja misli, ali ipak ne postavlja obrnuto pitanje, koliko je za same klasične studije potreban bon sens, tj. ne govori o njegovoj hermeneutičkoj funkciji. Njegovo pitanje uopće nije upravljeno nauci, već samostalnom smislu tog bon sens za život.”<sup>576</sup>

#### 4.3. Neki oblici kooperacije u ekonomiji

Ekonomski život može se promatrati i kao sraz interesa, sukob u kojem svatko želi izvući što više za sebe, pa se u te odnose ulazi s već određenim pretpostavkama, gotovo predrasudama, spominjanim u prethodnom poglavlju, kao “osudama prije reda”, stavovima koji su zauzeti i prije no se uđe u bilo kakvu interakciju. Da bi se ekonomska razmjena, ekonomski posao, održao, uspostavio, potreban je ipak minimum ustupka, neka vrsta povjerenja, dijaloga, da će se ekonomski dogovor, nepisani, ali i pisani, ipak ispoštovati. To podrazumijeva pristanak na mogući neizvjesni ishod, podrazumijeva rizik. O ekonomskoj, kao i kooperaciji općenito, postoji mnoštvo teorija i pristupa. Ovdje će biti spomenuti neki oblici suradnje koje se može tumačiti kao kooperaciju s ciljem uspostave ekonomske ravnoteže. Podijelila sam ih na, prvo, nenamjernu/nevidljivu kooperaciju, i drugo, na namjernu, odnosno vidljivu ili osviještenu kooperaciju. U nenamjerne kooperacije može se ubrojiti ponašanje koje je opisao Adam Smith

---

<sup>574</sup> Gadamer, *O istini i metodi*, str. 52. Gadamer cijelo vrijeme navodi riječi iz originala, francuskog, koje simultano prevodi, a ovdje je, kao citat, „istrnut“ samo prijevod.

<sup>575</sup> Op. cit., str. 53.

<sup>576</sup> Ibid.

kroz koncept nevidljive ruke. Prema Smithu, ako svatko misli na vlastito dobro (dobro je biti štedljiv, suzdržan), najbolje čini i za društvo. Nevidljiva ruka tako posredno omogućava uravnoteženje sustava jer zbroj ekonomski racionalnih stavova (*homo oeconomicusa*) vodi u savršenstvo. Međutim, nenamjerna kooperacija može biti i ona na kojoj se temelji teorija J. M. Keynesa, a koja temelj u ovom smislu ima u filozofiji nizozemsko-britanskog filozofa i satiričara Bernarda de Mandevillea čiju *Basnu o pčelama* Keynes citira u *Općoj teoriji*. I prema Keynesu, ako svatko misli samo na svoje vlastito dobro također najbolje čini za društvo, no *dobro* ovdje ne podrazumijeva štedljivost i škrtost već uživanje i potrošnju. Ono što je bila vrlina postaje problem, a ono što je smatrano manom, porokom, postaje vrlo korisno u Mandeville-Keynes teoriji. Uz to, ipak je potreban i neki korektiv u vidu države. Država tu bdije nad ekonomskim životom zajednice, ali se i miješa jer se ravnoteža ne može, kao u Smithovom pristupu, uspostaviti samo kroz kooperaciju racionalnih *homo oeconomicusa*. *Homo oeconomicusa* ni nema. Ljudi nisu sračunati i predvidljivi pa se otvara jaz potencijalne nestabilnosti. Tu je međutim, i druga, namjerna, vidljiva ili osviještena kooperacija, a najbolje ju je (iako ne pod ovim nazivom *osviještene kooperacije*) opisao Joseph Stiglitz, pozivajući se na Alexisa Tocquevillea. Prema Tocquevilleu, svjesno razumijevamo da misleći na dobrobit drugog činimo najbolje sebi. Taj vid suradnje podsjeća ponovno na zrcaljenje, unosi stanovitu empatiju/simpatiju u ophođenje, a što opet vraća na Smithovu *Teoriju moralnih osjećaja*. Stiglitz citira Tocquevillea koji ovakvu vrstu *ljubavi prema sebi*, vlastitog, sebičnog interesa (*self interes*) opisuje kao *self interes properly understood* (ili *rightly understood*), odnosno kao sebični interes ispravno, dobro shvaćen.

“Alexis de Tocqueville jednom je opisao što on vidi kao ključni element jedinstvenog genija američkog društva, nečega što je nazvao vlastiti interes ispravno shvaćen (*self-interest properly understood*). Zadnje dvije riječi su ključ. Svatko posjeduje vlastiti interes u užem smislu: Želim ono što je dobro za mene i želim to odmah! Vlastiti interes ispravno shvaćen je nešto drugo. Znači da uvažavajući da je obraćanje pažnje na svačiji tuđi vlastiti interes – drugim riječima, na zajedničko dobro, blagostanje (*common welfare*) - ustvari preduvjet za našu vlastitu konačnu dobrobit (*ultimate well-being*). Tocqueville nije međutim ovime sugerirao da ima išta uzvišeno ili idealistično u tom pogledu. Prije je sugerirao potpuno suprotno: to je bilo glavno obilježje američkog pragmatizma. Ti lukavi Amerikanci razumjeli su temeljnu činjenicu: paziti na onog drugog nije samo dobro za dušu: to je dobro za biznis.”<sup>577</sup>

Adam Smith i Bernard de Mandeville u cijelosti ili dijelom pripadaju britanskoj filozofskoj tradiciji, a otvorili su niz filozofskih problema koji su u različitim varijantama prisutni u

---

<sup>577</sup> Joseph E. Stiglitz, *The Price of Inequality, How Today's Divided Society Endangers Our Future*, W. W. Norton & Company, 2012., str. 360.-361.

Keynesovoj misli. Oni su utjecaj na Keynesovu misao izvršili u njenim spoznajnim fundamentima, bilo tako što se s njima slagao ili ih opovrgavao, dok je analitički krug Keynesovih suvremenika na Cambridgeu putem filozofije jezika utjecao na Keynesov znanstveni pristup, metodologiju. Veza sa Smithom i Mandevillom, pri čemu se Keynes od Smitha udaljava i priklanja Mandevilleovom pristupu, obrađena je stoga kroz ekonomske pojmove i koncepte. U okviru relacije Smith/Keynes razlaže se koncept nevidljive ruke, dok se utjecaj Mandevillea ogleda kroz njihovu zajedničku kritiku štednje, odnosno nedovoljne potrošnje. Veza s Humeom, koji je među filozofima koji su najsnažnije utjecali na Keynesa, povučena je kroz Keynesov animal spirit ili *strasti kao pokretače akcija*.

I Smith i njegovi klasični i neoklasični sljedbenici u prvi plan stavljaju slobode pojedinca što je progresivna reakcija na dotadašnju feudalnu stegu, a među tim slobodama važno mjesto zauzimaju ekonomske slobode. Izdiže se uloga čovjeka kao samostalne i samosvjesne individue čija se racionalnost izjednačava sa štedljivošću i akumulacijom kapitala. Vjerovalo se da krize nisu moguće jer ako se racionalnog pojedinca, homo oeconomicusa, pusti da djeluje u skladu sa svojim ekonomskim interesima, tada će zbroj tih interesa tvoriti harmoničnu ekonomiju i društvo. Cijeli koncept temelji se na Smithovoj ideji o nevidljivoj ruci tržišta čija *providnost* kroz pojedinačno djelovanje racionalnih individua dovodi do opće harmonije. Kako je do krize ipak došlo, otvorio se prostor za Keynesove ideje. Keynes potpuno izokreće dotadašnju koncepciju temeljenu na ideji o štedljivom i racionalnom pojedincu, demantira Sayev zakon ponude, kao i Smithovu vjeru u nepogrešivost tržišta. U prvi plan stavlja važnost potrošnje, agregatne potražnje, kojoj namjenjuje ulogu pokretača, a u toj potrošnji, kada zakažu ostali, mora dominirati država. Državu iz uloge promatrača promiče u ulogu ekonomskog subjekta koji troši i investira te na taj način zapošljava resurse, pokreće proizvodnju, zaposlenost i rast. Država, kao vidljiva ekonomska sila (umjesto dotadašnje nevidljive ruke), intervenira, popravlja, upliće se u tržišne odnose, ustaje umjesto poduzetnika kada njihove kalkulacije i razumske motivacije zakažu. Veza između Smitha i Keynesa zasniva se naravno na reakciji Keynesa na Smitha, njegovom zaokretu od dotadašnjih klasičarskih zasada. Ona je dakle više negativna, no vrlo snažna jer ono što je pisao Keynes svojevrsna je opreka onome što je tvrdio Smith. Naposljetku, ideja o nepogrešivoj nevidljivoj ruci ima i teološki naboj, njeno „raskrinkavanje“ od strane Keynesa nosi u sebi i svjetovnu komponentu koja se dakle i u tom dijelu može suprotstaviti Smithovoj ideji o providnosti nevidljive ruke (*nevidljiva ruka kao božja ruka*).



Ipak, i u Keynesovoj viziji svijeta time što mislimo na sebe činimo najbolje i za društvo u cjelini, međutim, osobni interes više ne povlači nužno racionalno-kalkulativni princip „misliti štedljivo“, „misliti na sutra“, već treba gledati kako da si ugodimo danas, kako da preživimo danas, a što postizemo neodgođenom potrošnjom. Budući da trošimo dobra koja netko mora proizvesti, tako onda kroz vlastitu ugodu brinemo za tuđa radna mjesta. Keynes se tu oslanja na ideje Bernarda de Mandevillea, koji u *Basni o pčelama* uvodi koncept *privatnih poroka, javnih koristi* (private vices, public benefits) u kojem slavi čovjeka-potrošača, čovjeka-hedonistu, u svim njegovim svjetovnim i poročnim aspektima: nema osuđivanja, nema kalkulacije, ali se i dalje naglašava koncept kooperacije. Ta kooperacija ne temelji se međutim više na razumu, već na strastima; ne temelji se na božanskim vrednotama, nego i na ljudskim manama. Čovjek se zahvaća u cjelini, i to je temelj za Keynesov psihološki pristup.

Keynes u *Općoj teoriji* iznosi koncept *životinjskih nagona* (animal spirits) koje suprotstavlja hladnom i odmjerenom homo oeconomicusu. Životna sila je sklonost čovjeka da djeluje prije nego ne djeluje i u tom smislu ona - a ne kalkulacija ili racio - čini i bit poduzetništva. Ako je nema, nema ni djelovanja, a što je *izravna poveznica Keynesovih s idejama Davida Humea o strastima kao pokretačima ljudskih akcija. Pokreću nas želja, strast, emocija - u Keynesovoj interpretaciji nagon, sila, hir, osjećaj i slučaj - a ne hladni kalkulusi, niti razum, ni računica.*

#### 4.3.1. Nevidljiva ruka i moralni osjećaji

Adam Smith (1723-1790) se smatra utemeljiteljem ekonomije kao znanosti. Svoje djelo *Teorija moralnih osjećaja* Smith je napisao 1759., a *Bogatstvo naroda* 1776. godine. Sa Smithom kreće razdoblje klasične ekonomske teorije u povijesti ekonomske misli koja se proteže od kraja 18. do sredine 19. stoljeća. Da bi se razumjela Smithova uloga u razvoju ekonomske misli potrebno ga je staviti u kontekst u kojem se pojavio i djelovao, a to je neposredno po pojavi suvremenijih ekonomskih pravaca 16. i 17. stoljeća u Engleskoj i Francuskoj, merkantilizma i fiziokratizma. Smithovom razdoblju prethodi dakle razdoblje merkantilizma koje se javlja u 16. i 17. stoljeću u Engleskoj te fiziokratizma u 17. stoljeću u Francuskoj. Merkantilisti smatraju da se bogatstvo neke zemlje izražava u količini prikupljenog zlata, a ona se formira kao razlika zlata zarađenog izvozom i zlata koje je izašlo iz zemlje da bi se platio uvoz. Naglasak je na trgovini kroz koju se stječe bogatstvo, novac, pa je u fokusu novčana masa koja se povezuje sa zlatom i ima uporište u količini zlata. Merkantilizam se javlja u vrijeme otkrivanja novih svjetova, međunarodna razmjena se intenzivira, „stari“ kontinenti „nove“ promatraju kao tržišta te raste

svijest o razmjeni, kompeticiji, konkurenciji, pri čemu se teži protežirati *svoje*, isporučiti što više vlastite robe drugima, stranim zemljama i tržištima. Uz merkantilizam je usko vezana ideja protekcijonizma pri čemu se nastoji pomoći vlastitu proizvodnju, izvoznike: domaćim se želi „pokoriti“ strano. Međunarodna razmjena i protekcijonizam dva su povezana fenomena. Dok se klasična ekonomska misao više poziva na važnost međunarodne razmjene u kojoj do izražaja dolaze komparativne prednosti nacionalnih ekonomija, merkantilistički, ali i kasniji kejnezijanski pristup naglašavaju neminovnost prisutnosti protekcijonizma koji se temelji na ekonomskom suverenizmu. Oni misle da je slobodna trgovina važna, ali i da je njena sloboda svojevrsna iluzija. Nacije koje su ekonomski nadmoćnije u pravilu od „slobodne trgovine“ više profitiraju. Već tu se naslućuje ideja *samodostatnosti* nacije da što god može *domaća radinost*, u smislu nacionalne ekonomije, napravi sama, a višak izveze i zaradi zlato. Cilj je što manje uvoziti, što manje svog zlata isporučiti drugima. Naglasak je i na utjecaju države, vladara, koji sve čini da trgovcima pomogne u tom uvećavanju bogatstva nacije. Svojim zalaganjem i aktivnim nadmetanjem može se utjecati na tokove novca, zlata, može se upravljati ekonomskim sistemima koji su prije svega monetarni. Pravac nastaje u Engleskoj, trgovačkoj i političkoj velesili onog doba, pa je logično da je istaknut trgovački pristup. Dok merkantilisti višak vrijednosti vide u količini zlata u razmjeni s inozemstvom, fiziokrati, koji se javljaju u Francuskoj, poljoprivrednoj i kontinentalnoj zemlji, višak vrijednosti vide u zemlji kao *produit net*. Dodanu vrijednost, novu vrijednost može dati samo zemlja (ono što iz nje izraste, što smo uzgojili). Zemlja „rađa“ dodanu vrijednost, odnosno rađa je primarni sektor, priroda, tlo. Ekonomska uporišta su čvršća, a prirodni zakoni reguliraju. Fiziokratizam nastaje kao reakcija na merkantilističko uzdizanje trgovine. Smith također reagira na merkantilizam, koji ima elemente protekcijonizma, zalažući se za slobodnu trgovinu te ekonomske slobode općenito. Njegovo se učenje stoga povezuje s liberalizmom koji se javlja i na političkom i na ekonomskom planu. No, Smith više ne govori o trgovini kao o izvoru bogatstva, već smatra da je izvor bogatstva u proizvodnji, odnosno u radu koji se ulaže u proizvodnju roba. Javlja se apstraktni pojam rada koji ulažemo u proizvodnju, a preduvjet za to je ekonomska sloboda, da se svakome pusti na volju što će raditi, u što uložiti i čime trgovati. Taj se pristup naziva *laissez faire*, odnosno *pusti ga da radi što hoće, pusti mu na volju*, gdje se pojedinac stavlja u središte. On je slobodan u svojim individualnim ekonomskim akcijama i u njima je to uspješniji što se država manje upliće. On ne traži, ne treba pomoć države: kada se sve te pojedinačne akcije isprepletu, nastat će poredak bolji nego da se uplela država. Inzistira se na podjeli rada – ne radi svatko sve, nego svatko radi ono u čemu je najbolji, a to znači ono u čemu može dati najviše s najmanje uloženoj truda, takoreći, što je efikasniji, produktivniji. Da bi podjela rada bila

učinkovita, preduvjet je slobodno tržište. Što je ono veće, ta je podjela bolje iskorištena, jer veći broj individua ulazi u „sraz“ slobodnog tržišta. Otvorenost tržišta, pa i granica (svijet je prostor međunarodne trgovine) preduvjet je da se ta podjela rada najbolje ostvari jer je najveća konkurencija onih koji se nadmeću za naklonost kupaca. Dolazi do sučeljavanja na tržištu, a opstaju najbolji. I što je veća konkurencija, a ona je tim veća što je veće područje, što je otvorenija trgovina, ekonomija, društvo, to je ta razmjena efikasnija i time se „srećemo“ na višim stupnjevima zadovoljavanja potreba, odnosno blagostanja (presjek ponude i potražnje kao *susret*).

Smithov najpoznatiji znanstveni doseg je termin *nevidljiva ruka* koji prvo spominje u *Teoriji moralnih osjećaja*, a drugi put u *Bogatstvu naroda*, gdje ona preuzima ono značenje koje danas najbolje poznajemo i najviše koristimo.

„Ali, godišnji dohodak svakog društva uvijek je točno jednak razmjenskoj vrijednosti cjelokupnog godišnjeg proizvoda radinosti tog društva ili, bolje reći, točno je ista stvar, što i razmjenska vrijednost. Prema tome, kako svaki pojedinac nastoji, koliko god to može, upotrijebiti svoj kapital za podržavanje domaće radinosti i da tom radinošću upravlja tako da njezin proizvod bude od najveće vrijednosti, to svaki pojedinac nužno ide za tim da godišnji dohodak društva poveća koliko god može. Doduše, pojedinac obično ne namjerava promicati javni interes, niti zna kako mnogo ga promiče. Kad radije podržava domaću nego stranu radinost, pojedinac hoće samo svoju vlastitu sigurnost, a kad tom radinošću upravlja tako da njezin proizvod bude od najveće vrijednosti, on hoće samo svoj vlastiti dobitak. Njega u tom, kao i u mnogim drugim slučajevima, vodi jedna **nevidljiva ruka** da promiče cilj koji uopće nije namjeravao postići. Nije uvijek lošije za društvo, što nije bila namjera pojedinca da promiče cilj društva. Kad on slijedi svoj vlastiti interes, on često promiče interes društva djelotvornije nego kad stvarno nastoji da ga promiče. Nikada nisam vidio da su mnogo dobra učinili oni koji su se pretvarali da trguju zbog javnog dobra. Doduše, to pretvaranje nije jako neuobičajeno među trgovcima, i treba veoma malo riječi da se odvrte od tog pretvaranja.“<sup>578</sup>

Onaj tko prvo misli na sebe, na svoj probitak, i ne znajući to, najbolje promiče boljitak društva u cjelini. Tako što se ne ustručava priznati vlastiti interes nehotično će više pomoći drugima, nego da se izdaje da ga vode neke karitativne pobude, a ustvari se pretvara. Smith dakle gotovo ironično govori o onima koji tobože misle na druge, izdaju se da brinu o tuđim interesima, a zapravo, obratno, o javnom dobru misle kao o sredstvu da bi od njega sami imali korist. To je naopako razmišljanje: moralno je krenuti od svog interesa. Svaki pojedinac najbolje čini kada dobro upravlja vlastitim kapitalom, odnosno kada upravlja *marom dobrog gospodara*: tada on istinski najviše pazi da ga uveća. Tada se usavršava u onome što radi, da bi njegov proizvod bio konkurentniji na tržištu. Na taj način, bez da licemjerno tvrdi da razmišlja o drugima, on

---

<sup>578</sup> Adam Smith, *Bogatstvo naroda*, Masmedia, Zagreb, 2004., str. 445-446.

najbolje čini i sebi i drugima. Trud i rad koji je unio u proizvod želi realizirati na tržištu. On ulazi na tržište s gomilom konkurenata gdje se svako zapravo bori za sebe i svatko želi dokazati da je njegov proizvod najbolji jer samo tako može doprijeti do kupca i realizirati (se). Poduzetnici se natječu tko će imati bolji, primamljiviji, kvalitetniji, jeftiniji proizvod, a najjeftiniji će biti onaj koji je najefikasniji, najproduktivniji, To znači: pobijedit će onaj koji je najviše dao, a najmanje traži. Svaki sudionik na tržištu, svaki racionalni pojedinac, poduzetnik, koji se natječe na tržištu, mora ući u poziciju kupca, mora „ući u tuđe cipele“, razmišljati iz njegove perspektive, o tome što njemu, *Drugome*, najviše treba, a da bi ga privolio, uvjerio, da kupi njegov proizvod, i tako zapravo - pomogne sebi. Tu dolazimo do fenomena *zrcaljenja* (mirroring) koji Smith opisuje u *Teoriji moralnih osjećaja*: promišljati o vlastitom probitku neodvojivo je od promišljanja potreba Drugog, međutim, bez patetičnog, patronizirajućeg prizvuka da nekome nešto treba dati jer a priori mislimo o njemu. O zadovoljavanju tuđih potreba mora se razmišljati tek uz iskreno priznanje da prvenstveno ipak mislimo o sebi. Naglasak je na razmjeni, reciprocitetu: da bismo pomogli Drugom, zapravo prvo moramo nesebično pomoći sebi, moramo *raditi na sebi*, učiniti se boljim postolarom, pekarom, kuharom, profesorom, a da bismo se istaknuli u moru drugih postolara, pekara, kuhara, profesora; da bismo dakle nadjačali konkurenciju i svidjeli se kupcu, tržištu, potražnji, Onome tko nama treba, onome od Koga mi ovisimo. Taj Drugi donosi odluku, a mi se nastojimo svidjeti, nastojimo ga uvjeriti da mu treba baš takav, upravo takav proizvod, usluga, koji nudimo, a da bismo realizirali sebe. Onog Drugog uvjeravamo argumentima, u ekonomiji to su kvaliteta i cijena, ali naš krajnji cilj uvijek ostaje udovoljiti sebi. To je jedini iskreni, ispravan put. Razmjena, komunikacija na tržištu mora biti slobodna, otvorena, jasnih interesa i ciljeva. Samo takva je efikasna, samo takva ispunjava svrhu samorealizacije. Prinuda, pravila koja nisu izrasla iz prakse naših odnosa, *vidljiva ruka* koja bi aktere na tržištu nešto prisiljavala, uplitala se, silila da se ponašaju neprirodno, samo bi iskrivila tu savršenu harmoniju koja se uspostavlja kada dakle svi ljudi, svi sudionici, sve racionalne individue ulaze u utakmicu s autentičnom željom za pobjedom. Najveća je korist za pojedinca, ali i za društvo, da se razmjena odvija kada smo svi vođeni jednom *nevidljivom rukom* koja proizlazi iz prirode čovjeka i njegove interakcije s Drugim, a to je priroda *borbe za opstanak*, urođene težnje za nadmetanjem. U tom će slučaju svi profitirati jer svi koji u razmjenu ulaze trude se da budu bolji od konkurencije: ona oštri kvalitetu i snižava cijenu pa će profitirati potencijalni korisnici proizvoda, potrošači. Svako na tržište stupa i kao potencijalni prodavatelj i kao potencijalni kupac. Kad bi netko bio sam u određenoj djelatnosti, kada bi imao monopol, onda bi znao da kupac mora kupiti taj proizvod kakav god on bio i koliko god koštao jer nema alternativu. Stoga se onaj jedini

proizvođač ne bi se pretjerano ni trudio znajući da je kupac stavljen pred svršen čin. Strah od konkurencije njega goni da bude bolji, da se sviđa, da se usavrši, i u takvoj raspodjeli svi profitiraju, a kupci prije svega jer mogu dobiti bolji proizvod za manje novca. Slobodno tržište nudi izbor. Mogućnost izbora kandidate tjera da se usavršavaju jer znaju da bez toga nemaju nikakve šanse, da će ih tržište, kao lošije, prije ili kasnije izbaciti. Kupcu moram dokazati da je baš moj proizvod taj koji on treba, a da bih to učinio moram znati što Drugi hoće: moram, dakle, razmišljati kao kupac. I on želi što i ja – da dobije najviše a najmanje da. Moram znači imati toliko dobar proizvod koji će meni osigurati profit, ali da bude dovoljno konkurentan da i moj kupac u kupnji tog proizvoda vidi svoj interes. Taj sraz interesnih profila ogleda se u već spomenutom *efektu zrcaljenja*: ne radimo u korist drugog, nego u svoju korist, ali da bismo svoju korist uspjeli ostvariti, moramo razumjeti tuđe potrebe. Sukus ekonomskog djelovanja slobodnog tržišta je: pomoz drugom da bi pomogao tebi. Namjera ostaje ista: pomoći sebi, namaknuti za sebe, ali uz svijest da je to moguće samo u ovom recipročnom odnosu potreba. Odjednom to postaju zrcalne slike, a moralni osjećaj nije karitativno pomaganje nekome jer je *jadan, siromašan* ili *ne može*, već to da se u Drugome prepoznaje vlastito (sebično) Ja. Moram pritom igrati otvorenih karata: biti najbolji, a to znači, moram dati najveću dodanu vrijednost, uvjeriti kupca koji će to znati prepoznati, koji će platiti, a ja ću od toga ostvariti profit. Na makroekonomskoj razini ti profiti će biti tim manji što je veća konkurencija i količina robe koja se nudi. Zakon ponude i potražnje kaže da kad je ponuda veća cijena pada, a potražnja profitira. Sebični interes s kojim svatko od nas ulazi u tržišnu borbu najpošteniji je mogući sustav. Taj će sustav nagraditi najbolje, one koji su se najviše trudili, koji imaju proizvod najbolji s aspekta kupca što je onda i najpravednija raspodjela jer će kupci time što će kupiti proizvode najboljih upravo najboljima osigurati egzistenciju i dodatni kapital. To je dakle najpravednije jer je tržište tako osiguralo da se onda još veći kapital nađe u najboljim mogućim rukama, onih koji će ga opet znati najbolje iskoristiti i tako uvećati ukupno bogatstvo društva. Dokazano najbolji će ga znati reinvestirati na najbolji način, u svoju (najbolju) djelatnost, te otvoriti nova radna mjesta. Oni su sposobni višak kapitala oploditi, a taj će višak i dalje rasti na korist cijele zajednice. *Laissez faire* osigurava dakle koncentraciju kapitala u rukama najkvalitetnijih poduzetnika koji su se na tržištu dokazali i koji će u perspektivi tim kapitalom opet najbolje upravljati. Osigurat će se tako najbolja moguća raspodjela - nevidljiva ruka će je osigurati - u kojoj će najviše dobiti najbolji, ali će i oni koji manje znaju, koji su manje konkurentni, doći do probitka većeg nego da im je neka vidljiva ruka u startu osigurala raspodjelu na jednake dijelove. Nevidljiva ruka, slobodno tržište, osigurat će da se dijeli veći kolač pa će i njegovi najmanji dijelovi biti veći od onih koje bi oni koji dakle najmanje participiraju imali da je manji kolač podijeljen na jednake

dijelove. To je ekonomsko, ali i moralno opravdanje Smithove nevidljive ruke. Ako potaknemo onog tko je najbolji, činimo najbolje za sve. No, ne moramo svjesno činiti ništa: tržište u sebi ima ugrađenu takvu logiku jer se temelji na djelovanju racionalnih i sebičnih individua homo oeconomicusa koji teže uvećati svoj probitak. Ako se pusti takvo djelovanje, nevidljiva ruka će na koncu napraviti najbolju moguću raspodjelu gdje će i oni koji budu najslabija karika biti u najboljem mogućem položaju, „u najboljem od mogućih svjetova“ (Candide). Mehanizam tržišta uvijek se uspostavi, poravna sve interese i svačije koristi, a nevidljiva ruka je poput nevidljive sile koja vodi pojedinca da maksimizira vlastitu dobit i da, misleći o sebi, misleći egocentrično, promiče cilj društva, cilj koji *uopće nije namjeravao postići*, niti se za njega interesirao.

„Kod gotovo svakog drugog roda životinja, svaki je pojedinac, kad odraste, potpuno nezavisan, i u njegovu prirodnom stanju nije mu potrebna pomoć nijednoga drugog živog bića. Ali čovjeku je gotovo stalno potrebna pomoć njegove subraće, i on bi je uzalud očekivao samo od njihove dobrohotnosti. Vjerojatnije je da će uspjeti samo ako zainteresira njihovu sebičnost u svoju korist i pokaže im da je u njihovu vlastitom interesu da učine ono što on od njih želi. Tko god nudi nekome drugome posao bilo kakve vrste, predlaže mu da učini ovo: daj mi ono što ja želim pa ćeš dobiti ono što ti želiš. To je značenje svake takve ponude. Na taj način dobivamo jedan od drugoga kudikamo veći dio onih usluga koje su nam potrebne. Mi ne očekujemo ručak od dobrohotnosti mesara, pivara ili pekara, već od njihova čuvanja vlastitog interesa. Mi se ne obraćamo njihovoj čovječnosti, već njihovoj sebičnosti, i ne govorimo im nikada o svojim potrebama, nego o njihovim probicima.”<sup>579</sup>

Sebični interes, poriv za bogaćenjem, postaje ovdje vrlina jer omogućava pokretanje posla, uspostavljanje kontakata i uspostavljanje ekonomske i društvene harmonije. Pritom je važno svidjeti se, uvjeriti, nametnuti se, tako što svatko nudi nešto za zadovoljavanje tuđih potreba. „To je značenje svake takve ponude.“ Raditi najbolje svoj posao da bi se svidio drugome. („Na taj način dobivamo jedan od drugoga kudikamo veći dio onih usluga koje su nam potrebne...“) „Ne govorimo im nikada o svojim potrebama“, kaže Smith, što bi značilo da ne tražimo i ne molimo. *Ne obraćamo se tuđoj čovječnosti, već tuđoj sebičnosti, ne govorimo drugima o svojim potrebama, nego o njihovim probicima...*, navodi dalje. *Laissez faire* učenje polazi od pretpostavke da su svi pojedinci racionalni, dovoljno da ovaj princip shvate. Homo oeconomicus razumije da mora u drugome prepoznati ili mu pak stvoriti potrebu za onime što sam nudi u mjeri da je drugi spreman za to platiti. Taj princip je naravno temelj i marketinga. Funkcionira to poput neke *uzajamne pomoći* koja se međutim ne temelji na samilosti, nego na sebičnosti, poput neke vrste tržišne solidarnosti koja osigurava da je sustav i moralan koliko god to on najviše može biti. To je princip *pusti i ne diraj* - sve će se samo posložiti na najbolji

---

<sup>579</sup> Op. cit., str. 51.-52.

mogući način. Osjeća se ovdje neki prizvuk Leibnizove filozofije optimizma koju kritizira Voltaire u Candideu. Junaka iz tog romana, naivnog i dobrodušnog Candidea koji u tu filozofiju želi vjerovati, ali u nju i sumnja nakon brojnih nedaća koje su ga zadesile spominje Keynes u *Općoj teoriji*. Keynes klasične ekonomiste vidi kao te optimiste koji se ni u što ne bi miješali vjerujući da će se sve ionako samo od sebe riješiti na najbolji mogući način. Stoga su okrenuti tek *obrađivanju vlastitih vrtova* (kao da je to uopće moguće), brinuti se samo o svojim poslovima, praveći se da ih se javni posao ne tiče, ne dira.

Homo oeconomicus je racionalna inidvidua koja će uvijek postupati tako da maksimizira vlastitu dobit, da zgrne što više bogatstva. Sklonost štednji, uvećanju vlastitog probitka, njegova je vrlina. Homo oeconomicus je superracionalan, proračunat, informiran. Misleći na sebe, na svoj sebični interes, čini najbolje za društvo, te u zbroju dolazi do tržišne harmonije, ravnoteže. Skidelsky je tržište, kako je već spomenuto, usporedio s fenomenom Newtonove fizike: klatno se uvijek vraća u gravitacijsko polje, izbačaji su povremeni, privremeni. Najbolje je ne intervenirati jer će se na dugi rok popraviti sami, a ravnoteža na tržištu sama će se uspostaviti. To je argument za neuplitanje države. *Laissez faire* ekonomija temelji se na slobodi djelovanja racionalnih pojedinaca, a racionalno se poima u smislu štednje, gomilanja bogatstva, akumulacije kapitala, zgrtanja blaga. No, s obzirom na savršeni „satni mehanizam“ koji kuca u njenoj dubini česte su interpretacije Smithove nevidljive ruke kao teološkog koncepta. Smith daje temelje za takvu interpretaciju jer u *Teoriji moralnih osjećaja* nevidljivu ruku povezuje s Božjom Providnošću (Providence):

„... Bogati biraju s gomile ono što je najdragocjenije. Oni konzumiraju malo više nego siromašni, i unatoč njihovoj prirodnoj sebičnosti i lakomosti, iako misle samo o svojoj vlastitoj ugodnosti, dijele sa siromašnima proizvode svojih postignuća. Vođeni su nevidljivom rukom da čine gotovo istu distribuciju životnih potrepština koja bi bila provedena kada bi zemlja bila podijeljena na jednake parcele između svih stanovnika, i time, bez namjere, bez znanja, unaprijeđuju interes društva i nastavak vrste. Kada je *Providnost* dijelila zemlju između nekoliko gospodara, niti je zaboravila, niti je napustila one koji se čine da su izuzeti iz podjele. Oni također uživaju svoj udio u svemu što je stvoreno. U onome što tvori stvarnu sreću ljudskog života oni nisu ništa inferiorniji onima koji se čine da su iznad njih. U ugodi tijela i miru duha sve različite razine života su gotovo izjednačene, pa i prosjak na cesti posjeduje sigurnost za koju se kraljevi bore.“<sup>580</sup>

Ovdje je vidljiva potvrda tumačenja o najboljoj mogućoj raspodjeli, distribuciji, koja se uspostavlja djelovanjem nevidljive ruke, za razliku od onoga što bi nastalo da se upliće neke viša sila (možda i država). Ta je raspodjela bolja nego i da je unaprijed izvršena podjela zemlje

---

<sup>580</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*. Dostupno na: The Project Gutenberg eBook of The Theory of Moral Sentiments, by Adam Smith

na jednake parcele, odnosno podjela bogatstva na jednake dijelove. Uočava se i opravdanje činjenice da netko ima više, netko manje jer je, tvrdi Smith, Božja providnost sve imala na umu. Ona nije zaboravila ni one najpotrebitije, već je i na njihovo dobro mislila kad je izabrala gospodare i njima dodijelila najviše. Poruka bi bila: ne treba se uplitati u prirodne zakone, prirodni poredak. Ne treba ih dokidati, ni pokušavati popraviti. Idealni sustav slobodnog tržišta na koncu će za sve učiniti najbolje. Mislilo se tu na svih, pa i na one za koje se ne bi reklo da se na njih mislilo: sve ima svoje opravdanje, sve ima svoj razlog, svaka je stvar tu s ciljem – da njeno djelovanje pridonese uspostavljanju konačne savršene ravnoteže u zbroju svih pojedinačnih akcija. Uočava se vjera u tržište koje nagrađuje najbolje, najспособnije, te je tako i najpravednije da oni najviše dobiju jer će taj kapital ponovno znati uvećati i tako pridonijeti bogatstvu cijelog naroda. I onima koji su manje sposobni bit će tako bolje nego da dobiju svoj udio nekom umjetnom raspodjelom: njih će ovdje dopasti bar *mrvice sa stola bogataša*. Na taj će način svi biti siti, i to više nego da se neka treća strana umiješala u prvotnu raspodjelu. Riječ je o vjeri, pa i vjeri u tržište, a uočava se naravno i svojevrsni determinizam: svatko ima svoje mjestu u krugu života i nema tu previše mobilnosti unutar te (Bogom dane) stratifikacije.

I Smith i njegovi klasični i neoklasični sljedbenici (Say, Ricardo, Mill, Marshall, Fisher i drugi) u prvi plan stavljaju slobode pojedinca što je progresivna reakcija na dotadašnju feudalnu stegu, a među tim slobodama važno mjesto zauzimaju ekonomske slobode. Izdiže se uloga čovjeka kao samostalne i samosvjesne individue čija se racionalnost izjednačava sa štedljivošću i akumulacijom kapitala. Vjerovalo se da krize nisu moguće jer ako se racionalnog pojedinca, homo oeconomicusa, pusti da djeluje u skladu sa svojim ekonomskim interesima tada će zbroj tih interesa tvoriti harmoničnu ekonomiju i društvo. Cijeli koncept temelji se na Smithovoj ideji o nevidljivoj ruci tržišta čija *providnost* kroz pojedinačno djelovanje racionalnih individua dovodi do opće harmonije. Kako je do kriza ipak dolazilo, otvarao se postupno prostor za drukčije ideje, a zapravo u nekom smislu – povratak uloge suverena. Keynes konkretno potpuno izokreće dotadašnju koncepciju temeljenu na ideji o štedljivom i racionalnom pojedincu, demantira Sayev zakon ponude, kao i Smithovu vjeru u nepogrešivost tržišta. U prvi plan stavlja važnost potrošnje, agregatne potražnje, kojoj namjenjuje ulogu pokretača, a u toj potrošnji, kada zakažu ostali, mora dominirati država. Državu iz uloge pukog promatrača promiče u ulogu ekonomskog subjekta koji troši i investira te na taj način zapošljava resurse, pokreće proizvodnju, zaposlenost i rast. Država, kao vidljiva ekonomska sila (umjesto dotadašnje nevidljive ruke), intervenira, popravlja, upliće se u tržišne odnose, ustaje umjesto poduzetnika kada njihove kalkulacije i razumske motivacije zakažu. Keynes govori i o *eutanaziji*



*rentijerstva* (sličnost s Karlom Marxom), a budući da ideja o nepogrešivoj nevidljivoj ruci ima teološki naboj, njeno „raskrinkavanje“ nosi u sebi i svjetovnu komponentu.

Nadalje se može postaviti pitanje, preklapa li se u ključnim Smithovim djelima ekonomski i moralni registar te na koji način? Je li isti koncept nevidljive ruke koji je prisutan u temeljima ekonomske razmjene prisutan i u temeljima Smithove moralne filozofije, čineći tako svojevrsnu Smithovu ekonomiku morala. Do probitka, dakle do ljubavi ili nagrade, pojedinac uvijek dolazi razmjenom, no pritom nije motiviran razumom, već osjećajem, točnije zamišljanjem osjećaja ugone za koji misli da će mu donijeti uživanje u materijalnim dobrima ili pak uživanje u naklonosti drugih. U tom smislu nevidljiva ruka djeluje na oba polja - moralnom i ekonomskom. U prvom slučaju našu empatiju potiče zamišljanje osjećaja ugone koju ćemo od zajednice dobiti kao nagradu za takvo ponašanje (time se otvara dakle svojevrsni koridor moralne razmjene), dok je u drugom slučaju naš sebični interes potaknut zamišljanjem osjećaja ugone koju bi nam mogla donijeti ljepota života u izobilju. U oba slučaja akcija je motivirana osjećajem i u oba slučaja je u konačnici u Smithovoj filozofiji opravdana višim ciljem: blagostanjem u zajednici. Ovaj problem eventualne dualnosti Smithove nevidljive ruke, istovremeno i sebične i pune milosrđa, u literaturi je poznat kao „problem Adama Smitha“ (Adam Smith's problem). Tako primjerice Bateman, kada govori o „Maynard-Keynes – problemu“, pitajući se kako je moguće da je ista osoba, J. M. Keynes, napisala i *Raspravu o vjerojatnosti* i 15 godina kasnije *Opću teoriju zaposlenosti, kamate i novca*, odmah podsjeća i na „sličan problem“ sa Smithom. Naime, njemački ekonomisti su se, kaže, krajem 19. stoljeća čudili kako „ista osoba koja je napisala *Teoriju moralnih osjećaja* u kojoj je empatija glavni pokretač ljudskih akcija može biti ista ona koja je pisala o kalkulativnom sebičnom interesu kao primarnoj motivirajućoj snazi u svojoj drugoj knjizi (*Bogatstvo naroda*, op.a.)“.<sup>581</sup> Naziva to dakle „problemom Adama Smitha“ koji se odnosi na moguću Smithovu dualnost kojom se ekonomisti bave stoljećima. Pritom je temeljno pitanje kako je Smith sa svoje teorije moralnih osjećaja, empatije ili simpatije osjećajnog pojedinca „skočio“ na navodno hladni kalkulativni pristup racionalnog ekonomskog čovjeka koji će razmišljajući samo o svom sebičnom interesu sve učiniti da uveća vlastito bogatstvo. Je li to isti čovjek, onaj iz Smithove *Teorije* i onaj iz Smithovog *Bogatstva*, te je li zrcaljenje temelj i moralnog osjećaja i nevidljive ruke, ili je i Smith doživio kakav bitan obrat u mišljenju. O ovoj temi pišu mnogi autori<sup>582</sup>, pri čemu s je s vremenom počelo prevladavati

---

<sup>581</sup> Bradley Bateman, *Keynes's Uncertain Revolution*. Ann Arbor: University of Michigan Press. 1996., str. 7.

<sup>582</sup> O „problemu Adama Smitha“ između ostalih pišu: Dupuy, Jean-Pierre, „A reconsideration of das Adam Smith problem“, *Stanford French Review* 17.1 (1993): str. 45.-57.; Montes, Leonidas, „Das Adam Smith Problem: Its origins, the stages of the current debate, and one implication for our understanding of sympathy“, *Journal of the History of Economic Thought* 25, no. 1 (2003): str. 63.-90.; Göçmen, Doğan, „The Adam Smith Problem: Human

mišljenje da ipak nema tolike razlike između „dva Smitha“, te da se ponašanje ljudi može objasniti kroz oba njegova pristupa, a da ne budu u koliziji.

#### 4.3.2. Privatni poroci, javne koristi

U određenom bi se smislu moglo reći da i u Keynesovoj viziji svijeta, kao i kod Smitha, time što mislimo na sebe činimo najbolje i za društvo, međutim osobni interes više ne povlači nužno racionalno-kalkulativni princip „misliti štedljivo“, „misliti na sutra“, već treba gledati kako da preživimo danas, kako da si ugodimo danas, a što postizemo neodgođenom potrošnjom. Budući da trošimo dobra koja netko mora proizvesti, tako onda kroz vlastitu ugodu brinemo za tuđa radna mjesta. Keynes se tu oslanja na ideje Bernarda de Mandevillea (1670-1733), britanskog satiričara 17. i 18. stoljeća, koji u svojoj *Basni o pčelama (Fable of the Bees or Private Vices, Public Benefits)* uvodi koncept privatnih poroka, javnih koristi (private vices, public benefits) u kojem na neki način slavi čovjeka-potrošača, čovjeka-hedonistu u svim njegovim svjetovnim i poročnim aspektima: nema osuđivanja, nema kalkulacije, ali se i dalje naglašava koncept kooperacije. Ta kooperacija ne temelji se međutim više na razumu, već na strastima, odnosno ne temelji se na božanskim vrednotama, nego i na ljudskim manama: čovjek se zahvaća u cjelini, i to je temelj za Keynesov psihološki pristup<sup>583</sup>.

Keynesova intervencionistička revolucija u ekonomiji najviše se oslanja na važnost agregatne potražnje (klasična zagovara ponudu), odnosno na sklonost potrošnji umjesto štednji kojom je do tada bila opsjednuta većina ekonomskih teoretičara. Ako ljudi ne troše, ni poduzetnici nemaju motivaciju proizvoditi, a kamoli investirati u nove kapacitete. Keynes u *Općoj teoriji* spominje Bernarda de Mandevillea i njegovu *Basnu o pčelama* koja je svojevrsna oda potrošnji te je Keynesu očito poslužila kao inspiracija interpretacije ekonomskog života.

„Novo investiranje u kapital može premašiti tekuće dezinvestiranje samo ako se očekuje da će buduća potrošnja porasti... Smanjena današnja sklonost potrošnji može se pretvoriti u zajedničku korist samo ako se očekuje u

---

Nature and Society in 'The Theory of Moral Sentiments' and 'The Wealth of Nations', *Tauris Academic Studies*. 2007.; Keith Tribe: „Das Adam Smith problem and the origins of modern Smith scholarship“. *History of european ideas*, Volume 34, 2008 – Issue 4, str. 514.-525.; David Wilson i William Dixon. „Das Adam Smith problem. A critical realist perspective“, *Journal of Critical Realism*, Volume 5, 2006 – Issue 2, str. 251.-272. i drugi.

<sup>583</sup> O bliskosti Mandevillea i Keynesa glede individualizma, vidi Maurice Lagueux, „Was Keynes a Liberal and an Individualist? Or Keynes Reader of Mandeville“, *Cahiers d'économie politique/Papers in Political Economy*, br. 30/31, 1998, str. 255-263.

budućnosti povećana sklonost potrošnji. To nas podsjeća na Basnu o pčelama te da je vedra sutrašnjica nedvosmisleno neophodna za opravdanje sumorne današnjice.“<sup>584</sup>

Mandeville govori o privatnim porocima, a javnim koristima (private vices, public benefits), objašnjavajući da kada narod zahvati pretjerana vrlina štednje za javnu sferu to uopće nije nikakva vrlina ni pogodnost, već šteta. Jer, ako pojedinci ne troše, odnosno suzdržavaju se od potrošnje, onda ni oni što proizvode, trguju, pružaju druge usluge, neće moći realizirati te svoje napore i utržiti plodove svoga rada: neće moći isplatiti plaće, radit će sve manje jer nemaju za koga i privredni kotač se usporava i staje. Upravo suprotno, ako se ljudi prepuste poroku trošenja, napraviti će za zajednicu dobro.

Prema Tuleyju (1997), Mandeville najavljuje paradoks slijeđenja vlastitog interesa koji doprinosi zajedničkoj koristi, što postaje jedan od elemenata Smithove ekonomije. No, s različitim polazištima, budući da Smith polazi od u osnovi dobre ljudske prirode, dok Mandeville drži da su ljudi u osnovi iskvareni, ali njihovo zajedničko djelovanje dovodi do zajedničkog dobra:

*Najgori u gomili*

*u jedno dobro se slili*

(„The worst of all the Multitude/Did something for the Common Good“)<sup>585</sup>

Keynes je djelovao u vrijeme velike ekonomske krize i od ekonomista su se tražila rješenja. Trebalo je osmisliti terapiju, otkriti lijek za nezaposlenost kao najtežu bolest kapitalizma. Do prve velike gospodarske krize općeprihvaćena je bila neoklasična teorija koja se temeljila na klasičarskim postavkama o nevidljivoj ruci i interesima racionalnih pojedinaca koji u zbroju svojih aktivnosti u konačnici najbolje pridonose održavanju ravnoteže privrednog sustava. Kako je do krize ipak došlo, a tržišta se dulje vrijeme nisu uspijevala oporaviti sama, već su se, upravo suprotno, problemi produbljivali, Keynes je počeo propitivati dotadašnje općeprihvaćene postavke ekonomske teorije. U svojem traganju za novom teorijom nije bio posve samostalan. Krenuo je prekapati po povijesti ekonomske misli (što opisuje u dodatku „Kratke opaske uz Opću teoriju“) ne bi li pronašao trag ideja koje su u svojoj revolucionarnosti nekad bile marginalizirane te ih možda samo treba izbaciti na svjetlo dana. Keynes je prvotno slijedio klasičarska ekonomska načela u duhu kojih je odgojen (njegov je ekonomski mentor bio Alfred Marshall, istaknuti ekonomist i nositelj dohodovne varijante neoklasične ekonomske

---

<sup>584</sup> Keynes, *Opća teorija*, str. 75.

<sup>585</sup> Bret T. Tuley, „The Forgotten Legacy of Bernard Mandeville“, *Draftings In*, Sv. 9, br. 3, 1997, str. 28-37.

škole) da bi s vremenom ortodoksne stavove zamijenio čistom heterodoksijom koju je složio od teorijskih ostataka koje je za sobom ostavila *plejada heretika*, kako ih Keynes sam naziva, a po njemu to su: Bernard Mandeville, Thomas Malthus, Silvio Gesell i J.A. Hobson.

Spominjući teoretičara koji je po Keynesovoj ocjeni bio blizak ovoj izabranoj grupi, ali ipak ne dovoljno revolucionaran da bi im se pridružio, Keynes kaže:

„...nije bio posve nesvjestan glavnog problema našeg gospodarskog sustava. No, nije zaslužio isti čin u hrabroj vojsci heretika, te bi možda u njoj mogao biti redov ali ne major uz rame Mandevillea, Malthusa, Gesella i Hobsona, koji su slijedeći svoju intuiciju, radije nejasno i nesavršeno gledali istini u oči nego ostali kod greške do koje se može doći jasnoćom i dosljednošću te jednostavnom logikom no na temelju hipoteza koje ne odgovaraju činjenicama.“<sup>586</sup>

Ono što prema Keynesu ove teoretičare čini ekonomskim hereticima je činjenica da su zagovaratelji ideje o nedovoljnoj potrošnji, nauka oprečnog onome koji je iznio Say i koji je bio općeprihvaćen, da ponuda sama sebi stvara potražnju pa je nemoguće da dođe do viškova, kriza i nezaposlenosti ili barem nije moguća prisilna nezaposlenost. Ovi *heretici*, međutim, smatraju da nije točno to da ponuda stvara potražnju, već je upravo suprotno: potražnja stvara ponudu, ponuda ovisi o potražnji, i ako nema potražnje, ako nije dovoljna u odnosu na ponudu, moguće je da dio ponude ostane netaknut, nekonzumiran i da dođe do viškova koji ostaju nepotrošeni. Kako oni ostaju nepotrošeni, onda je nepotrebna i njihova daljnja proizvodnja koja se dokida, te se time dokidaju i radna mjesta onih koji su sudjelovali u proizvodnom lancu. Moguće je dakle da ekonomski sustav proizvede viškove robe i radne snage. Moguće je da postoji prisilna, a ne samo dobrovoljna nezaposlenost. Moguće je da tržišni mehanizam ne funkcionira savršeno i nepogrešivo. I da, krize su u kapitalizmu moguće jer se klatno tržišta neće samo vratiti u ravnotežu, jer ekonomija nije fizika i nisu prirodni zakoni u njenim temeljima već društveni, a društvo se sastoji od pojedinaca koji nisu uvijek posve racionalni homo oeconomicusi. Ovo je osnova na koju je Keynes naslonio potrebu ekonomskog intervencionizma.

Teoretičari nedovoljne potrošnje tvrde dakle da je moguće da dođe do kriza i nezaposlenosti jer nije ponuda ta koja stvara potražnju. Potražnja je ključna, ona daje poticaj i impuls investicijama, proizvodnji i zapošljavanju. Moguće je dakle da se proizvede više no se potroši, a to je moguće ako potražnja zakaže, odnosno ako se ljudi budu pretjerano suzdržavali od potrošnje, ako je budu odgađali, odricali se ovozemaljskih blagodati i držali novac u zalihima čime on postaje neproduktivan jer se ne vraća u ekonomski sustav i ne realizira u svojoj

---

<sup>586</sup> Keynes, *Opća teorija*, str. 210.

*transakcijskoj funkciji*, već se odlaže sa strane, na štednju, u *funkciji zgrtanja blaga*. Štednja dakle nije uvijek vrlina ili barem pretjerana štednja nije vrlina. Ili, ono što se na individualnoj razini smatra vrlinom, na razini društva može proizvesti suprotan učinak. Javlja se ovdje ideja da je moguće da postoji nešto poput pretjerane štednje, odnosno nedovoljne potrošnje, a što je u suprotnosti s klasičnom doktrinom prema kojoj je štednja vrlina i način povećanja individualnog, ali i bogatstva naroda, upravo po uzoru na Adama Smitha, oca klasične ekonomije koji to i kaže, a Keynes ga citira.

„Adam Smith utvrdio je da škrtost povećava kapital, a da je svaki štedljiv čovjek javni dobročinitelj te da povećanje bogatstva ovisi o višku proizvodnje nad potrošnjom.“<sup>587</sup>

Keynes potom veli da „nema dvojbe da su te tvrdnje uglavnom posve točne, no posve je očito da one nisu neograničeno točne i da bi načela štednje, dovedene do krajnosti, uništile poticaje proizvodnji.“<sup>588</sup>

Među spomenutim „hereticima“ najpoznatiji je Thomas Malthus, i to po svojem demografskom nauku. Nakon njega, navodi Keynes, teorije nedovoljne potrošnje odspavale su zimski san sve do 1889. godine i pojave knjige Hobsona i Mummeryja *Fiziologija industrije*. Keynes kaže da objavljivanje te knjige označava epohu u ekonomskoj misli<sup>589</sup>. Navodi potom kako sam Hobson u govoru pod nazivom „Ispovjedi ekonomskog heretika“ opisuje kako je došlo do sudbinskog susreta s Mummeryjem i do obrata u njegovim shvaćanjima. Opisuje i kako je i zašto od zagovaratelja štednje postao njezin ljuti protivnik te kako je paralelno s usvajanjem drukčijih stavova postao izopćenik u tadašnjem društvu. Opisuje i kako su mu uskraćena javna predavanja, a čak i onda je „jedva shvaćao da je napravio neoprostiv grijeh time što je doveo u pitanje vrlinu beskrajne štednje.“<sup>590</sup>

Budući da je unatoč Smithovoj beskrajnoj vrlini štednje na vrata pokucalo siromaštvo i nezaposlenost, Keynes mijenja perspektivu i proučava zaboravljena djela teoretičara suprotne struje. Navodi Gesella, Malthusa, Hobsona i Mummeryja, međutim pažnju najviše plijeni njegova fascinacija Mandevilleovom *Basnom o pčelama*. U dijelu „Gundanje košnice ili kako su se hulje propoštenile“, koji Keynes citira u *Općoj teoriji*, Mandeville opisuje što bi se desilo kada bi se svi pojedinci u društvu odjednom počeli ponašati u potpunosti u skladu s proklamiranim vrlinama, a te su: štedljivost, gotovo škrtost, skromnost, odgađanje potrošnje,

---

<sup>587</sup> Op. cit., str. 206.

<sup>588</sup> Ibid.

<sup>589</sup> Op. cit., str. 207.

<sup>590</sup> Ibid.

odricanje od ovozemaljskih blaga, služenje „višim vrijednostima“, ponašanje posve moralno i časno... Dio Basne o pčelama Keynes citira i tumači u 21. poglavlju *Opće teorije*.

### Basna o pčelama

(Gundanje košnice ili kako su se hulje propoštatile)

Čašću više ne može se zvati  
Na trošenju živjet i imati.  
Kad staretinara livreje se sjaje,  
Kočija se mnoga u bescijenje daje,  
Konje za parade u zaprezi nude  
I vile na selu da dug plaćen bude;  
Kao na sramotu na trošak se gleda,  
Za vojsku van zemlje ni pare se ne da  
Ugled pred strancima nitko sad ne cijeni,  
Niti slavu što se ratom plijeni;  
U rat idu samo za čast zemlje svoje,  
Kada pravda i sloboda u pitanju stoje.

### Ponosna Chloe

Stara se što manje da je košta hrana,  
Jednu halju nosi svu godinu dana.

I što je posljedica?

Nek košnica slavna primjere pokaže,  
Kako se vrlina s poslovima slaže;  
Nestalo je javnih svečanosti, sjaja,  
Sve se gleda sa drugoga kraja,  
Jer obišli nisu sada samo oni,  
Velikom potrošku što su bili skloni,

Već i oni na račun njih što žive  
Moraju sada da isto dožive,  
Zalud tražeć drugo zaposlenje koje:  
Prazna mjesta više ne postoje.  
Cijena zemlji i kućama pada,  
Velebne palače poput tebanskoga grada,  
Što zidane bjehu uz veselja sajam,  
Moraju se sada izdati u najam.  
Graditeljstvo stiže puno uništenje;  
Obrtnici zalud traže zaposlenje;  
U slikarstvu nigdje čovjeka od dara,  
Nit spomena vrijedna klesara, rezbara.

Pa je „pouka“

Od vrline puste narodi ne žive;  
Onima što žele da sjaj ožive  
Zlatnog doba, neka prosto bude,  
Da žireve kupe il' krepost da nude.

(Bernard de Mandeville, u: Keynes, *Opća teorija*, str. 204.)

Mandeville svojom satiričnom basnom upozorava da ovakvom društvu, zbroju savršenih i moralno kreposnih pojedinaca, ustvari prijete propast jer svatko nastoji da što manje potroši, da se što jeftinije prehrani i što slabije obuče kako bi sačuvao novce i povećao bogatstvo. Time smanjuje ugodu vlastita života, ali ne samo to, već i doslovce izbija posao i radna mjesta onima koji o njegovoj potrošnji ovise jer svojom štedljivošću koči ekonomski ciklus potrošnje, proizvodnje, zaposlenosti i ponovno potrošnje čime koči i životni ciklus, veselje, umjetnost, kulturu i sve one blagodati što se nadovezuju na razvijeno društvo koje pršti od života, ovozemaljskih blagodati i - poroka.

Upravo dakle u porocima, u našim sitnim slabostima svake vrste, uočava Mandeville pokretača ekonomskog i životnog ciklusa koji bi stao ako bi svi odjednom krenuli suzdržavati se od

ovozemaljskih blagodati, ako bismo kupovali samo ono što nam nužno treba, hranu tek da se preživi, odjeću tek da se ne hoda uokolo gol ili pak da se grade nastambe u kojima bi se ogledala tek čista funkcija krova nad glavom. Sve dodatno, sve što prati osnovnu konstrukciju, kostur naših života (a zapravo ga i čini životom), kada bismo počeli tretirati kao suvišno, ne bismo imali život ni lijep ni ugodan. Ali, ne samo to, nego ni društvo tako ne bi napredovalo niti bi povećavalo bogatstvo, već bi, upravo suprotno onome što se tada podrazumijevalo kao društveno korisno ponašanje, zavladao siromaštvo na svim poljima. Uz to, u Mandevilleovoj basni se iščitava i da, kada siromaštvo zavlada, i *muze šute*: kultura i umjetnost stagniraju, talenti propadaju pa se, kaže, više „ne može naći čovjeka od dara“. Ova oda potrošnji i kupovini treba se shvatiti kao oda simbolima hedonizma, uživanja i ljepote života koja se ogleda u svim našim čulnim i estetskim doživljajima koji životu daju smisao i bez kojih bi život bio tek okov za preživljavanje. Život naime nije (samo) trpljenje, patnja, asketizam, niti su ljudska bića posve racionalni subjekti koji će se uvijek voditi isključivo racionalnim ciljevima pod kakvima se smatra i uvećanje bogatstva. Ljudi su skloni i porocima koje ovdje treba shvatiti u smislu u kojem ih shvaća kršćanski moral (puritanski) pa je ovo i kritika takvom moralu.<sup>591</sup> Ljudima, osim njihova uma, vlada i tjelesnost koju se u tradicionalnom kršćanskom, a očito i ekonomskom smislu povezuje s grešnim, a Mandevilleov pristup ukazuje upravo na koristi od takve „grešnosti“ budući da njome, a ne vrlinom štednje, u zbroju činimo dobro zajednici. Keynes to usvaja. Inspiraciju izgleda nalazi upravo u Mandevilleovoj ideji privatnih poroka, javnih koristi, kako bi opravdao potrebu politike povećanja javne i osobne potrošnje, povećanja rashoda i deficitarnog financiranja te kako bi se suprotstavio politici štednje u kojoj se država strogo drži zadanih proračunskih gabarita i svima koji trebaju poručuje uvijek da novca nema. U politici štednje Keynes vidi krivca za potonuće u nezaposlenost i siromaštvo te u opću apatiju koja zahvaća društvo pa treba stvoriti bolji život, a bolje će nam biti na kolektivnoj razini samo ako i na individualnom planu prihvatimo svoje slabosti i svoju iracionalnu prirodu. U temeljima makroekonomije su mikroekonomski procesi. Ne treba se sustezati, susprezati i prestrogo si suditi, već treba i uživati, bez grižnje savjesti, jer tako činiš dobro i sebi i drugome. Patnja i odricanje neće donijeti ništa dobro, ni na kratak, ali ni na dugi rok.

Kao i kod Adama Smitha, i u Mandeville-Keynesovom pristupu pojedinac čineći ono što je najbolje za njega u zbroju najbolje doprinosi društvu. Ovime je koncept nevidljive ruke

---

<sup>591</sup> Keynes kaže da je „štednja postala najveća vrлина, a nastojanje da se 'kolač' uveća osnova nove religije. Nekonzumiranje 'kolača' probudilo je instinkt puritanizma...“ (Džon Mejnard Kejns, *Ekonomске posledice mira sklopljenog na Pariškoj mirovnoj konferenciji 1919*, Mediterran Publishing, Novi Sad, 2015., str 20.)



prepoznat i prije no ga je Smith inaugurirao<sup>592</sup>, no na drukčijim temeljima, a i sam Smith poziva se na Mandevillea u svojim spisima. I Mandeville je dakle prepoznao koncept prema kojem ljudi kada se vode vlastitim koristima najbolje čine i za društvo u cjelini. No, u čemu je razlika između Mandevilleovih privatnih poroka, javnih koristi, koje slijedi Keynes, te Smithove nevidljive ruke? Prije svega u percepciji onoga što je za pojedinca dobro, onoga što mu donosi korist i što ga pokreće.<sup>593</sup>

U Smithovom poimanju svijeta korist podrazumijeva koncept vrline koja podrazumijeva štednju. Ako je čovjek racionalan, a prema klasičnom shvaćanju homo oeconomicus jest racionalan, onda ne može biti da ne vidi da je dobro uvećavati bogatstvo što se postiže suzdržanošću, krepošću i štednjom. Razuman, racionalan čovjek dakle štedi jer spoznaje da je tako za njega najbolje u smislu da uvećava bogatstvo koje uvećava sigurnost da će se dobro moći živjeti - sutra. Prema konceptu nevidljive ruke, on nesvjesno, povodeći se za vlastitom koristi, čini najbolje i za zajednicu. Kod Mandevillea pojedinac također ponašajući se onako kako je za njega najbolje nesvjesno pridonosi društvu, no dobro više nije racionalna kategorija homo oeconomicusa koji ekonomizira, štedi i zgrće bogatstvo, već (iracionalni?) poriv čovjeka hedonista kome je cilj uživati - danas. Potrošački mentalitet proteže se dakle na užitek, uživanje u ovozemaljskim dobrima, što postaje cilj pojedinca koji odmah želi živjeti dobro, a ne čekati neka „bolja vremena“. Ovakav pogled na stvari izražavanje je i skepse u kršćansku ideju života poslije smrti jer se nema vremena čekati. No, i dalje je prisutan taj kooperativni princip pri čemu zbroj akcija pojedinaca, motiviranih sada posve drukčijim motivima, ponovno rezultira kolektivnim optimalnim.

I kod Smitha i kod Mandevillea individualne akcije u kojima pojedinci nastoje povećati vlastitu ugodu vode u neku vrstu nesvjesne kooperacije, no različit je njihov pogled na ljudsku prirodu i s time povezano prikladno ponašanje vladara. Smith je vjerovao u moralne interese (Smith, *The Theory of Moral Sentiments*) koji nas u zbroju vode dobrom, a Mandeville, da tako kažemo, u „nemoralne interese“, odnosno poroke i pohlepu, koju ne treba očito skroz susprezati jer u zbroju – vodi dobrom. Keynes usvaja očito tu perspektivu da poročno ponašanje ne treba poticati, ali ga ne treba ni posve zabraniti: treba tek usmjeravati taj pokretački impuls kako bi se za kolektivni prosperitet iskoristila njegova energija, a suvišak koji bi za društvo mogao biti

---

<sup>592</sup> Bret T. Tuley, „The Forgotten Legacy of Bernard Mandeville“, *Draftings In*, Sv. 9, br. 3, 1997, str. 28-37.

<sup>593</sup> O individualizmu i usmjeravanju pojedinačnih neusuglašenih postupaka, vidi Jonathan B. Wight, „Antecedents to the crisis: Mandeville, Smith, and Keynes“. *International Journal of Social Economics*, Sv. 46, br. 8, 2019, str. 1018-1030.

štetan odstranio. Ako se proces kontrolira, ako država intervenira, onda od tržišnih odnosa, kakva god da ih pohlepa vodila, svi možemo imati koristi.

Keynesu je Mandevilleov rad čini se poslužio kao inspiracija da uoči da je za ostvarenje efikasnog društva - a efikasno je ono što doprinosi boljem i ljepšem životu te društvenom blagostanju - ipak potrebna stanovita intervencija države. Država, odnosno liberalna demokracija, trebala bi osigurati sustav pravedan koliko je to moguće, a da se ne zadre u individualne slobode pojedinaca gdje spadaju i ekonomske slobode koje se realiziraju na slobodnom tržištu. Slobodno tržište je dakle i za Keynesa u temelju ekonomskog sustava demokratskih društava, no te tržišne slobode, tu potpuno slobodnu arenu u koje ulaze neovisni pojedinci i konkuriraju jedni drugima na razne načine, potrebno je ipak korigirati, baš zato da ne bi narušile slobodu čovjeka općenito i njegova ljudska prava poput prava na rad, obrazovanje, zdravstvena, socijalna i druga prava. Za Keynesa dakle ne treba dovoditi u pitanje ekonomske slobode, sve dok one ne ugrožavaju ostale aspekte čovjekove slobode. No, Keynes nije vjerovao u metafiziku tržišta kao savršeno navijenog sata, već je u nesavršenostima vidio pokretačku silu, ali i opasnost za kapitalizam. Smatrao je da je kapitalistički sustav, ako ga se u potpunosti prepusti njemu samom, sklon težiti nejednakostima, gomilanju s jedne i siromaštvu s druge strane. Treba ga, znači, stalno popravljati, korigirati, da bi se spriječilo njegovo „pucanje“. To je stav koji Keynesa uvelike približava Marxu koji naravno upozorava na proturječnosti kapitalizma. No, dok će iz Marxove perspektive te proturječnosti kulminirati i dovesti do propasti kapitalizma, Keynes daje savjete za njegovo „spašavanje“. Ti se savjeti pak u svojim fundamentima naslanjaju na individualni, psihološki pristup. Ljudske pohlepe treba biti svjestan da bi se njome upravljalo, a potom još i iskoristilo za javnu dobrobit. Individualni iracionalni impuls pokreće društvo: on može biti koristan ako mu se ne dopusti da se previše razmaše. U oba je učenja, i Smithovom, i Mandevilleovom, prisutna neka varijanta nevidljive ruke kojom kroz naše individualne akcije nesvjesno služimo općem dobru, no dok su za Smitha te individualne akcije vođene vrlinama poput štedljivosti (ali i moralnim osjećajima) te im više ništa ne treba dodavati, za Mandevillea, a što preuzima Keynes, vođene su i porocima. Za Smitha je čovjek dobar na način da je racionalan, da skrbi za svoju budućnost, da je razuman i razumno želi štedjeti danas da bi sutra uvećao svoje bogatstvo. Isto tako, vode ga vrline i moralni osjećaji. Ti moralni osjećaji su empatija jer samo tako postiže najveću sreću za sebe. Upravo suprotno, nevidljiva ruka kakvu vidi Mandeville jest ruka hedonizma, pa i pohlepe i gramzljivosti, težnje k porocima svake vrste i ponašanju koje se iz perspektive „moralnih stupova“ društva ne može vjerojatno nazvati vrlinom. No, to je ustvari prava ljudska

priroda. Čovjek je u tom smislu zapravo „loš“ (neka sličnost s Hobbesom), međutim upravo takvo ponašanje čini da se kotači privrede okreću i da se društveno blagostanje uvećava. Za Smitha je čovjek racionalan, a za Mandevillea iracionalan u smislu da se ne može očekivati da će se uvijek ponašati u skladu s ekonomskim pretpostavkama, da će uvijek ekonomizirati. Ljudska priroda jamči da će ponekad pokleknuti pred ovozemaljskim dobrima i neće se uvijek ponašati „razumno“, čuvati novac, zgrtati blago. Užitek nas pokreće (sličnost s Humeom), no tako *i treba biti*. Ne treba, znači, to u ljudima pokušati iskorjeniti, već ih treba pustiti da svoje strasti djelomično izlive jer tako čine najbolje za zajednicu. Istovremeno se, međutim, izbjegava i njihova neželjena eksplozija. Mudri vladar, a tu se misli na društveno uređenje, treba dakle iznova pronaći ravnotežu kroz djelomično udovoljavanje porocima puka. Strasti su istovremeno, i naš pokretač, ali i mač što se klata nad našim glavama, pa ih treba pustiti, ali ne i raspustiti. Ispada da treba stvoriti kontrolirane uvjete u kojima će se stvoriti privid slobode što zapravo otvara veliki prostor za kritiku ovakvog društva koje nadgleda. No, to je kejnezijanski pristup i opravdanje za intervencionizam. Keynes ga koristi da bi kritizirao imperativ štednje u kojem pojedinac, čineći u onom klasičnom smislu dobro za sebe, zajednicu zapravo gura u propast, pa dolazi do Mandevilleovog zaključka da zapravo privatni poroci vode u javno dobro.

U temeljima Smithove filozofije je racionalni čovjek, homo oeconomicus, koji sve računa i mjeri, dok je kod Mandevillea prikazan čovjek koji se rukovodi nagonima. U radikalnoj varijanti možemo ih možda nazvati *racionalni štedljivac* i *iracionalni rasipnik*. U klasičnoj teoriji štedljivac je korisniji od rasipnika, dok je Mandeville pokazao da je na makro razini rasipnik korisniji od štedljivca. U Smithovom učenju bogatstvo se uvećava, potrošnja se odgađa, odlaže za sutra, za bolju budućnost, a pogled je dugoročan. Kod Keynesa, koji se poziva na Mandevillea, treba živjeti danas, trošiti što se ima jer „smo na dugi rok ionako svi mrtvi“<sup>594</sup>. Ova dva termina, racionalni štedljivac i iracionalni rasipnik, su dakako karikirane krajnosti ljudske prirode koja utječe na ekonomska kretanja. Niti je štedljivac robot koji nema nikakve osjećaje (ima moralne, kod Smitha), niti je rasipnik posve nemoralni beskrupulozni pojedinac koji vođen nagonom za opstanak ne preza ni pred čime. Prije se tu misli na uživanje u životu u svakom smislu što uključuje i nematerijalne, duhovne aspekte, uživanje u ljepoti, umjetnosti, osjećajima, ljubavi, nadi, stvaralaštvu, plemenitim ciljevima kojima stremlji ljudski duh i njima teži oplemeniti svakodnevni ovozemaljski život. Običan čovjek nije spreman uvijek kalkulirati, mjeriti i računati profitne stope i zaradu, već je sklon, suprotno načelima racia i homo

---

<sup>594</sup> Keynes, *A Tract on Monetary*, str. 80.

oeconomicusa, ponekad „pokleknuti“ pred svojim osjećajima i strastima. Realnija slika dakle pretpostavlja preklapanje ove dvije radikalne varijante te čovjeka zahvaća integralno.

Pojam nevidljive ruke veže se uz Smitha jer ga on u značenju koje najbolje poznajemo prvi i koristi, međutim, kao što je pokazano, varijantu koncepta nevidljive ruke njeguje i Keynes, najznačajniji predstavnik suprotne ekonomske škole, koji se međutim naslanja na jedan drugi tip kooperacije. U Keynesovoj viziji svijeta kotač života također se vrti zahvaljujući tržišnim odnosima, međutim, kako su u suštini tih odnosa ne uvijek savršeni i ne uvijek posve racionalni pojedinci (možda samo zato što ne posjeduju sve informacije za savršeno ispravnu odluku), odnosno ljudi koje ne vodi samo ekonomski interes, već, prema Keynesu, i osjećaji, hirovi i strasti, potrebno je tu energiju nekako kanalizirati, njome upravljati.<sup>595</sup> Otuda ideja intervencionizma, u svrhu očuvanja postojećeg kapitalističkog sustava, a ne njegova urušavanja. Kada se govori o uzrocima ekonomskih kriza često se obrušava na pohlepu, no niti je ona, u smislu težnje za profitom, sama po sebi loša (jer de facto pokreće ekonomski život), niti je ideja štednje, kao što je pokazano, nešto što bi uvijek bilo hvale vrijedno. Pohlepa je inherentna ljudskom biću pa kada je već tako, to treba prihvatiti, regulirati i iskoristiti za neko opće dobro, ako je moguće. Keynes je bio idejni začetnik tzv. trećeg ekonomskog i političkog puta. Njegove ideje nisu dakle bile ni posve tople ni posve hladne, već više „mlake“. To je istovremeno i pohvala i kritika njegovom djelu. Nije bio dovoljno konformist da bi se prilagodio niti dovoljno radikalno da bi izazvao veća previranja. Bio je tek realan i praksi orijentiran u trenutku vremena.

#### 4.4. *Animal spirits*

Keynes u *Općoj teoriji* iznosi koncept životinjskih nagona (animal spirits) koje suprotstavlja hladnom i odmjerenom homo oeconomicusu. Životna sila je, kako je naveo, sklonost čovjeka da djeluje prije nego ne djeluje i u tom smislu ona – a ne kalkulacija ili racio – čini i bit poduzetništva. Ako je nema, nema ni djelovanja, a što je moguća poveznica Keynesovih s idejama Davida Humea o strastima kao pokretačima ljudskih akcija. Pokreću nas želja, strast, emocija - u Keynesovoj interpretaciji nagon, sila, hir, osjećaj i slučaj - a ne razum ili računica.

---

<sup>595</sup> O tzv. koncept *happy home* pišu George A. Akerlof i Robert J. Shiller, *Animal Spirits: How Human Psychology Drives the Economy, and Why It Matters for Global Capitalism*. Princeton University Press, Princeton, 2009, str. IX.

Moguć je neki posve neočekivani događaj te kompletno poremeti naša predviđanja, iako ljudska priroda nije sklona takvom razvoju situacije pridavati preveliki ponder vjerojatnosti. Radije vjerujemo u stanovitu nepromjenjivost toka događaja, ali ne i u nužnost. Stvari su kontingentne, „svijet je slučaj“ (Wittgenstein, *Tractatus*), no da bismo se lakše kretali potrebno je ipak da se za nešto čvršće uhvatimo. Ovdje se Keynes približava gledištima Humea koji njeguje stanoviti skepticizam i u pogledu zakonitosti: ono što vidimo kao zakonitost, kao nužnost, može biti i plod naše imaginacije, koja je pak posljedica običaja, navike temeljene na iskustvu, nego kauzalni slijed događaja. Na osnovi iskustva o tome da se događaji pojavljuju jedan za drugim ljudi su skloni pripisati im uzročno-posljedičnu vezu i poopćiti je. Riječ je o fenomenu kojem pribjegavamo u nesigurnom svijetu o kojem znamo ništa ili vrlo malo. Skloni smo tražiti red u stvarima, *uobražavati* da on postoji. To je svojevrсни obrambeni mehanizam od vlastitih dvojbi jer bi nas dvojbe posve zaustavile u akciji, a da bismo živjeli, moramo djelovati, donositi odluke. No, budućnost je neizvjesna, a znanje oskudno, ograničeno. Skloni smo u stvarima tražiti uzročno-posljedične veze kako bismo mogli predviđati, kako bismo se osjećali sigurnije, kako bismo *znali drugi put*. No, ideje o tim vezama ustvari su u nama, u našim očima kao promatrača/djelatnika, a ne u predmetu, izvanjskom objektu koji promatramo. No, djelovanjem na temelju takvog viđenja na sam predmet i utječemo. Keynes to dijelom preslikava na ekonomiju. Nešto je i u nama samima, ne nužno samo u okolini. Da bismo mogli djelovati, prisiljeni smo dakle određene stvari okolini pripisivati, uobražavati da znamo, inače se ne bismo pomakli s mjesta.

Wittgenstein, kao što je već istaknuto, kaže da prvo moramo u nešto vjerovati da bismo uopće mogli sumnjati (*O izvjesnosti*). No, to u što vjerujemo, to nije znanje, nego vjerovanje u sustav predaje i informacija koje smo usvojili i učili kroz jezične igre. Kroz učenje jezika nama je (pre)dana i određena slika svijeta. Ona se toliko duboko u nas ugradila da zapravo i sam proces sumnje, ako kroz njega prolazimo, izričemo kroz već „pristran“ jezik. Nije moguće sumnjati samo u dio te predaje: može se pod znak pitanja staviti samo u cijelosti. Sve što znamo/vjerujemo ide u „paketu“: to je sustav izgrađen na našoj vjeri da zaista jest tako. Takvo nam „pred-znanje“ pomaže da djelujemo. Uočava se tu opet jedna težnja za pragmom, za praktičnim djelovanjem, kojim se prevladava pozicija skeptika ako se skeptika tumači kao onog koji u sve sumnja te se stoga otežano kreće i teško odlučuje. No, i ne mora tako biti: može primjerice netko sumnjati u vlastite poteze, a ipak djelovati, ali onda s jednom nelagodom i nesigurnošću. Čovjek je aktivno biće čija uvjerenja stoje na staklenim nogama, ali ipak stoje.

Aktivnost proizlazi iz same činjenice da je živ: Keynes to naziva animal spirit, dok Hume govori o strastima.

Potaknut globalnom ekonomskom krizom iz 2008. bihevioralni ekonomist Dan Ariely zaključuje kako je upravo ta kriza potvrda da je imao pravo kada se godinama sukobljavao s pristalicama klasične ekonomske doktrine. Klasični ekonomisti, tumači Ariely, vjeruju u svemoć tržišta koja se temelji na još dubljem vjerovanju da je čovjek racionalno biće koje donosi razumne i na logičkom zaključivanju utemeljene odluke. U takvom svjetonazoru, ukoliko i postoje iracionalni pojedinci, pa čak i kada su u većini, arbitrarne snage tržišta učinit će da manji broj superracionalnih individua iskoristi položaj i u konačnici tržište opet vrati u ravnotežu. Opisujući sukobe s takvim 'indoktriniranim' sugovornicima pri čemu jednog od njih znakovito naziva „gospodin Logika“<sup>596</sup>, Ariely spominje i Adama Smitha i njegovu nevidljivu ruku, ali i Čikašku ekonomsku školu kao sljednicu stare klasične i neoklasične škole koja je nevidljive sile tržišta podigla gotovo na razinu svemogućeg Boga. Ariely, kao i većina bihevioralnih ekonomista, spori s klasičnom paradigmom u dijelu u kojem ona vjeruje da su pojedinci racionalni. Kriza je, prema Arielyju, potvrda da je bihevioralni pristup puno važniji nego što su to klasični ekonomisti skloni priznati te da je racionalni pojedinac zapravo više klasični mit, nego suvremena stvarnost. Keynes, međutim, još 1936. kreira koncept svojevrsnog iracionalnog subjekta uvodeći pojam animal spirits (životinjski porivi ili životne sile) koji vladaju ljudskim ponašanjem i ekonomskim odlukama pojedinaca:

„Čak i odvojeno od spekulacijom prouzrokovane nestabilnosti postoji nestabilnost uzrokovana urođenom osobinom ljudi prema kojoj je velik dio njihovih stvarnih djelatnosti ovisan o spontanom optimizmu bilo moralnom, hedonističkom ili ekonomskom, a ne o matematičkim očekivanjima. Najvjerojatnije je da se većina odluka da nešto učinimo, i posljedice koje će biti protegnute kroz niz dana može donijeti pod utjecajem životinjskih poriva, spontane želje za aktivnošću nad neaktivnošću, a ne kao posljedica izvaganog prosjeka veličina koristi pomnoženim veličinama vjerojatnosti. Poduzetništvo se pred samim sobom pretvara da je vođeno predviđanjima bez obzira kako su jasna i iskrena. Oni se osnivaju na točnim proračunima budućih koristi tek nešto više od istraživanja južnog pola. Tako bi se poduzetništva, da dođe do ugasnuća životinjskih poriva i spontanog optimizma, prepuštena otud potpunoj ovisnosti o matematičkim očekivanjima, ugasila i bila bi nestala. Valja reći da strah od gubitka može biti temeljen na ništa manje razumnim osnovama od onih na kojima su prije temeljeni profiti.“<sup>597</sup>

---

<sup>596</sup> Dan Ariely, *Predvidljivo iracionalni*, (Prev. Maša Plešković), VBZ, Zagreb, 2009., str. 10.-11.

<sup>597</sup> Keynes, *Opća teorija*, str. 103.-104.

Keynesovo se ime veže za doprinos ekonomskoj znanosti, prije svega monetarnoj, u okviru koje se bavio i kompleksnim sustavom transmisijskih mehanizama monetarne politike<sup>598</sup>, odnosno načina na koji politika središnjih banaka može utjecati na financijska i realna tržišta kako bi djelujući anticiklički privredu izvukla iz depresija i kriza u koje ona ciklički upada. Keynes je bio i praktičar koji je predmet interesa radi potrebe brzog djelovanja potom prebacio na fiskalnu politiku, zagovarajući politiku javnih radova, veće potrošnje, deficitarnog financiranja, mekih budžetskih ograničenja, a sve opet u cilju izlaženja privrede iz krize kroz povećanje zaposlenosti, proizvodnje, potrošnje i outputa. Keynesova je zasluga dakle prije svega ekonomsko-teorijske prirode pa je stoga njegova ideja o animalnim nagonima koji upravljaju ponašanjem ljudi i tako praktički izazivaju sve te krize i neravnoteže ostala na neki način skrivena iza njegovih drugih eksponiranih ideja. Još je, dakle, Keynes spominjao psihološke faktore kao bitnu komponentu donošenja odluka. Prije njega vladao je koncept klasične, a potom i neoklasične ekonomske misli za koju je ključna ravnoteža. Keynes je pak uočio kako privreda nema ugrađeni mehanizam uravnoteženja i kako su krize itekako moguće stoga je propisao niz recepata kako iz tih kriza izaći. Upravo je dakle neravnoteža, asimetrija, u okosnici Keynesova učenja, kao reakcija na klasičarsku ravnotežu.

Akerlof i Shiller, koji su dali detaljnu interpretaciju Keynesovog animal spirita, kažu: „Kao što je nevidljiva ruka Adama Smitha ključni pojam klasične ekonomije, Keynesov animal spirit je ključan za drukčiji pogled na ekonomiju – pogled koji objašnjava dubinske nestabilnosti kapitalizma“.<sup>599</sup>

Nakon Keynesa, Čikaška škola i Milton Friedman ekonomsku teoriju ponovno vraćaju na njena klasičarska počela, odnosno obnavljanju koncept klasične teorije što je poznato kao „monetaristička kontrarevolucija“<sup>600</sup>. Za tu kontrarevoluciju ponovno je svojstveno učenje da tržištima ne treba pomagati, ona će sve najbolje učiniti sama. Na polju monetarne ekonomije Friedman tvrdi da je ona u kratkom roku možda i učinkovita, no da je u dugom roku posve neutralna na realne tokove, a još i izaziva inflaciju. Zbog toga je bolje da se uopće i ne pokušava miješati jer će u konačnici napraviti više štete nego koristi (ostat će samo inflacija). No, nevidljiva ruka može se pretvoriti i u pohlepnu ruku jer njome vladaju animalni nagoni. Kada nema regulacije i kontrole od strane regulatora i države, dolazi do poremećaja koje opet treba

---

<sup>598</sup> Frederick S. Mishkin, *The Channels of Monetary Transmission: Lessons for Monetary Policy*, NBER Working paper series (online), Working paper 5464., 1996. [www.nber.org/papers/w5464](http://www.nber.org/papers/w5464), Pristup: 27. prosinac 2007., Frederick S. Mishkin, *The Economics of Money, Banking, Financial Markets*, Boston: Pearson, 2004.

<sup>599</sup> Akerlof i Shiller, *Animal Spirits*, str. IX.

<sup>600</sup> Prema Perišin, Šokman, Lovrinović, *Monetarna politika*, str. 222.

liječiti državnim intervencionizmom. Dakle, reakcija na klasičnu ekonomiju ogleda se prije svega u kejnezijanskoj doktrini državne intervencije u čijem je temelju upravo ideja animal spirita. Bihevioralna ekonomija proučava ponašanje pojedinca, ali i ostaje na toj mikro razini: preispituje racionalnost ponašanja i proces donošenja odluka. Keynes je još prije osamdesetak godina ponudio rješenje 'odozgo': državnu intervenciju kao nužno potrebnu jer proturječnosti kapitalizma vode u preveliko gomilanje kapitala s jedne strane, te u siromaštvo s druge. Stoga se, smatra, treba umiješati država sa svojim „podruštvljenim investiranjem“.<sup>601</sup> Država treba intervenirati i arbitrarno djelovati jer tržišta to neće učiniti sama pa će neravnoteže eskalirati. Dakle, nevidljiva ruka klasičara ide u paru s mitom o racionalnim subjektima. Priznanje pak tržišne nesavršenosti u svojoj potki ima priznanje da ljudi nisu posve savršeni u svom razumskom zaključivanju. Stoga treba intervenirati, pomoći, terapijski djelovati. U suštini svih ostalih odnosa jesu ekonomski odnosi, no ne u klasnom i materijalnom smislu, već prije na način da stanovita ekonomika, kao mjera dobrog i lošeg, kao računanje budućih ishoda, prethodi svakoj akciji. Međutim, prema Keynesu nagon je jači je od svake računice.

No, što je zapravo Keynes mislio izrazivši se u terminima animal spirita? Animal spirit se može shvatiti kao prirodni nagon čovjekov da se kreće, djeluje, donosi odluke i ulazi u rizik, te da onda na temelju svojih uspjeha zadovoljno nastavlja ili na neuspjesima uči. Taj spontani optimizam ide prije razumskog zaključivanja, prije kalkulacije, on možda ponekad pretpostavlja iracionalno postupanje, no to je cijena življenja jer isto tako bez tog spontanog optimizma ničeg ne bi ni bilo, ni 'dobrog' ni 'lošeg'; ekonomski i povijesni kotači bi stali:

„Sa sigurnošću se može reći da poduzetništvo osnovano na nadanju koje se proteže do budućih koristi pridonosi zajednici kao cjelini. No, poticaji pojedinca su dovoljni tek kada je razumni proračun praćen i podržan životinjskim porivima. Tako je razmišljanje o krajnjim gubicima, koje često sustigne pionire i koje je iz iskustva poznato i nama i njima, otklonjeno na isti način kao što zdrav čovjek otklanja očekivanje smrti.“<sup>602</sup>

Keynesovo spominjanje smrti vrlo je važno za shvaćanje njegovog animal spirita. Animal spirit bi dakle trebao biti shvaćen kao prirodni poriv da se djeluje, kao životna sila koja se nalazi u svakome od nas i koja nas tjera naprijed, možda i u pogrešku, no da te sile nema naprosto se ne bismo mogli ni pomaknuti s mjesta, paralizirani svjesnošću o nepovoljnom krajnjem ishodu kakav je u svojem najradikalnijem obliku smrt. Baš stoga što je konačan i smrtno, čovjeka bi sama ta spoznaja mogla blokirati u bilo kakvoj akciji. No, ako on ipak nastoji biti aktivan i nastoji proživjeti život kako najbolje zna, trseći se da iskoristi sve što može i skupljajući

---

<sup>601</sup> Keynes, *Opća teorija*, str. 213.

<sup>602</sup> Op. cit., str. 104.



iskustva kao kakvo veselo dijete koje se igra unatoč tome (ili možda baš zato) što zna da će toj igri jednom doći kraj, onda ga ni manje teški ili manje vjerojatni ishodi od smrti neće obeshrabriti u nastojanju da ide dalje. Prirođeno je dakle svakom živom biću da se bori za opstanak, a čovjeku koji je k tome i razumska životinja (Aristotel) upravo taj razum može smetati u tome da bude aktivan. Jer, budući da ima razum, onda i razumije da mu u svakom trenutku prijete kraj pa mu stoga treba nešto što će ga zaigrati, da bi sam sebe lakše prevario, odagnao crne misli i uvjerio se da biti aktivan ima smisla iako u konačnici taj smisao dokida sama njegova smrtnost. Tom energijom pokretan ide dalje, a da nje nema, da ga ona napusti (ili kada ga napusti), on ne samo da prestaje biti čovjekom, već naprosto prestaje biti živ. Animal spirit je stoga nevidljiva sila, pokretačka energija koja prebiva u živima i čini ih živima.

Keynes ta opažanja potom seli na ekonomski teritorij pa kaže da „to pak, na žalost, znači ne samo da je po veličini prenaplašen pad privredne aktivnosti već i da je ekonomsko izobilje isuviše ovisno o političkoj i društvenoj klimi koja pogoduje prosječnom poslovnom čovjeku“<sup>603</sup>:

„Ako strah od laburističke vlade ili New Deala potiskuje poduzetništvo, onda to ne mora biti posljedica ni razumnog proračuna ni urote s političkim ciljevima već samo posljedica poremećaja istančane ravnoteže spontanog optimizma. U procjenjivanju posljedica investiranja moramo dakle uzeti u obzir živce i hysteriju, pa čak i probavu i utjecaj vremena na raspoloženje onih o čijim spontanim djelatnostima ona uvelike ovisi.“<sup>604</sup>

Ekonomski i politički ciklusi ne moraju dakle uvijek biti posljedica razumske procjene tržišnih ili političkih aktera, već naprosto, kaže Keynes, posljedica poremećaja njihovog spontanog optimizma, poriva koji nije ni racionalan ni iracionalan već proizlazi iz ljudske prirode kao takve, njene nesavršenosti i tjelesne determiniranosti. No, napominje Keynes, „ne bi odatle trebali zaključiti da sve ovisi o valovima nerazumnih psiholoških poriva. Sasma suprotno, stanje dugoročnih očekivanja često je postojano a čak i kada nije drugi se utjecaji međusobno potiru“<sup>605</sup>.

„Mi se samo podsjećamo na to da one ljudske odluke bez obzira jesu li osobne, političke ili ekonomske, koje utječu na budućnost ne mogu strogo ovisiti o matematičkoj nadi jer temelji za takve proračune ne postoje, podsjećamo na to da je naš urođeni poriv aktivnosti razlog što se kotači okreću, razumom biramo između mogućnosti kako najbolje znamo, proračunavamo gdje možemo ali često se u traženju poticaja vraćamo na hirove, osjećaje i slučaj.“<sup>606</sup>

---

<sup>603</sup> Ibid.

<sup>604</sup> Ibid.

<sup>605</sup> Ibid.

<sup>606</sup> Ibid.

Spominjanjem hirova i osjećaja Keynes se opet približava filozofiji Davida Humea. Hume kaže da nas vode emocije i strasti, dok je razum tek njihov rob.<sup>607</sup> Razum dolazi naknadno, on samo pomaže u ostvarenju emocionalnih ciljeva, on je tek instrumentarij u epistemički ograničenim, ali osjetilno nabijenim situacijama.

Humeova pretpostavka čovjeka kao aktivnog subjekta koji je bačen u svijet o kojem malo ili ograničeno zna, ali ipak djeluje, podsjeća uvelike na Keynesov spontani optimizam i animal spirit koji nas tjera naprijed unatoč tome što ćemo možda činiti greške. Činiti ćemo ih jer se ne ponašamo uvijek logički-racionalno, a ne ponašamo se tako jer, kaže Keynes, temelji za racionalne odluke i matematičke izračune ponekad jednostavno ne postoje. Ono što Keynes zove spontani optimizam Hume naziva ropstvo strastima, a u oba slučaja pojmovi su i pozitivno konotirani u smislu životne energije koja nam omogućava opstanak bez obzira što je opstajati tako teško kada se kao mač nad glavom klata teret vlastitih pogrešnih odluka. U oba pristupa može se osjetiti stanovita egzistencijalistička pozicija: sada si tu, sam i slab, nemaš se na što osloniti jer ničega nema osim tebe samog, ali nemaš kuda, nego nositi svoju muku kako najbolje znaš i umiješ. No, ipak nema kod Humea i Keynesa takve mučnine i težine: čovjek se prilagođava i u tome može i uživati. Spontani životni optimizam i osjetilni svijet pomažu u prevladavanju pukotina razuma.

Otuda onda proizlazi da se upravo u tim naoko iracionalnim porivima kriju modusi ponašanja koji će povećati stupanj racionalnog unatoč tome što takve intuitivne i na osjećajima i strastima utemeljene odluke nemaju previše veze sa strogim logičkim pravilima. To tvrdi i Gerd Gigerenzer koji „intuicijom, slutnjom ili 'osjećajem iz trbuha' označava sud koji se u svijesti pojavljuje brzo, čijih razloga nismo potpuno svjesni i koji je dovoljno jak da na temelju njega djelujemo“<sup>608</sup>. Gigerenzer se nadalje pita smijemo li vjerovati našim intuicijama i slutnjama te dodaje kako odgovor na to pitanje razdvaja ljude na skeptične pesimiste i strastvene optimiste. Prema tom optimističnom stajalištu, kaže Gigerenzer, „ljudi obično znaju što treba raditi, premda ne znaju zašto, no pravo pitanje nije treba li imati povjerenje u slutnje, već kada se na njih možemo osloniti“<sup>609</sup>.

Ne znači dakle da u potpunosti trebamo odbaciti stroga logička pravila, no ponekad je bolje reagirati na prvu loptu, povesti se za osjećajem iz trbuha, odnosno primijeniti nesvjesno izabrana provizorna pravila koja će dotičnoj situaciji možda biti primjerenija od strogih i

---

<sup>607</sup> Hume, *Treatise*, str. 415.

<sup>608</sup> Gigerenzer, *Snaga*, str. 24.

<sup>609</sup> Op. cit., str. 25.

hladnih općih logičkih pravila. Racionalno postupanje ne uključuje dakle samo logička pravila u klasičnom smislu već racionalno može biti i ono što je naoko iracionalno, a naoko je takvo jer je nesvjesno i jer nije rezultat matematičke kalkulacije već unutarnjeg osjećaja koji se međutim ipak ne rađa u trbuhu, već u mozgu:

„Kolokvijalni izraz za provizorna pravila upotrebljavam kao sinonim za ono što u znanstvenom žargonu zovemo heuristikama. Provizorno pravilo je posve različito od knjigovodstva razloga 'za' i 'protiv'; ono pokušava pogoditi najvažniju informaciju, i zanemaruje sve ostalo... Te heuristike iskorištavaju evoluiranu sposobnost mozga.“<sup>610</sup>

Akerlof i Shiller dali su detaljnu interpretaciju Keynesovog animal spirita koji je, navode, ključan pojam kejnezijanske doktrine, jednako kao što je nevidljiva ruka Adama Smitha ključni pojam klasične ekonomije.

„Keynes smatra da većina ekonomskih aktivnosti rezultira iz racionalnih ekonomskih motiva, ali i da su mnoge vođene animal spiritom. Ljudi imaju neekonomске motive. I nisu uvijek racionalni u ispunjavanju svojih ekonomskih interesa. Prema Keynesovom mišljenju upravo su ti životinjski nagoni glavni razlog postojećih ekonomskih fluktuacija.“<sup>611</sup>

Akerlof i Shiller kažu da nas Keynesovi pogledi o tome kako animal spirit pokreće ekonomiju dovode do uloge države u ekonomskim ciklusima pri čemu uvode primjer sretnog doma („happy home“) koji, kažu ovi autori, korespondira s Keynesovim shvaćanjem odnosa između tržišta i državne intervencije, kakav bi on trebao biti.<sup>612</sup> Ideja sretnog doma tumači se kroz pravilan odgoj djece pri čemu taj odgoj ne treba biti ni previše strog jer se gušenjem slobode guši i kreativnost djeteta te se riskira da potisnuta energija kasnije ne provali u još opasnijem obliku, ali ni previše liberalan jer to može rezultirati raspuštenošću, skretanjem s pravog puta i slično. Treba dakle djetetu ostaviti što veću slobodu, ali ipak u kontroliranim uvjetima; treba mu omogućiti da ispoljava slobodnu volju, ali uz nadzor. To je uloga roditelja u primjeru sretnog doma (da bdije nad djetetom), a u slučaju uspješne ekonomije, to je uloga države (da bdije nad tržištem, no što je manje moguće). Ukoliko se pak tržište prepusti samome sebi, moglo bi utonuti u svoje 'poroke'; paniku, nezaposlenost, isključivost, uz nagli prijelaz iz izobilja u siromaštvo i slično. Sve bi to dakle mogla biti posljedica potpuno slobodnog tržišta jer u takvim uvjetima do izražaja dolaze neekonomski motivi tržišnih sudionika kojima vlada animal spirit, a to su primjerice (ne)povjerenje, strah, negativna očekivanja, korupcija, neravnopravnost i slično. Tumače to Akerlof i Shiller koji uz to što povlače paralelu s klasičnom ekonomijom, spominju i vezu sa srodnim, ali modernijim pravcem, teorijom racionalnih očekivanja koja se,

---

<sup>610</sup> Op. cit., 26.

<sup>611</sup> Akerlof i Shiller, *Animal Spirits*, str. IX.

<sup>612</sup> Op. cit., str. IX.

kažu, u Americi utjelovila kroz reganizam, u Velikoj Britaniji kroz tačerizam i tako dalje. Sve su to dakle ekonomske doktrine i političke stranke koje vjeruju u svemoć tržišta i umanjuju ulogu i obvezu države da reagira u osiguravanju svima jednakih radnih i socijalnih prava.

Pitanje je međutim do koje je razine država koja postavlja pravila potrebna, korisna i nužna, ako uopće jest potrebna, korisna i nužna, a kada postaje nepotrebna i kontraproduktivna, u smislu ograničavanja kreativnosti i sloboda. Društva koja izrazito promoviraju slobodu volje, mišljenja, pa analogno i slobodu tržišta, često ne mare za svoje najslabije karike: u ime očuvanja te tobožnje slobodne volje ljudi se puštaju da se 'tuku' u društvenim arenama prepušteni svojim animal spiritima pri čemu jači izlaze kao pobjednici, a slabi se ne uspijevaju izboriti. To je borba za opstanak, prirodna i animalna, ali i vrlo surova. Tu onda nastupaju pravila i konvencije postavljeni od strane države, kao nekog metasubjekta koji bi trebao nadgledati tu borbu, sprječavati sukobe i poravnavati pretjerane razlike. Potreba za postojanjem takvog 'čuvara' proizlazi iz stajališta da se tržište, ali ne samo tržište već i cijelo društvo, ne može samo vraćati u ravnotežu čega je posljedica siromaštvo, nejednakost i velike razlike među pojedincima i slojevima. Državna intervencija i njeni zaštitni mehanizmi jamče da građani ne budu prepušteni zakonima tržišta, već da i oni koje ti zakoni istisnu imaju zajamčena prava kroz barem minimalni zdravstveni, socijalni, obrazovni standard. Razina prava koje jamči država, a koja izjednačavaju startne pozicije ali predstavljaju i svojevrsni socijalni 'zračni jastuk', etička su potka demokratskih društava koja se materijalizira u političkim opcijama i pravcima, pri čemu normiranje u svrhu postizanja ravnoteže baštini intervencionistička doktrina koja odgovara poziciji 'ljevice', dok ova druga pozicija, države koja manje brine za mehanizme zaštite pripada 'desnici'.

Ovo je međutim prilično površan pogled na obje ove opcije, prije svega na desnu koja deklarativno promovira slobodu. Budući da se desnica više no ljevica oslanja na tradiciju, što povlači konzervativizam, ispada da zalaže i za cementiranje postojeće situacije pa se jednom stečene pozicije prenose s koljena na koljeno, otežavajući startnu poziciju novim generacijama iz nižih klasa. Pojedinci su dakle uvelike determinirani svojim obiteljskim *backgroundom* pa su samo naizgled slobodni ili im je barem, ukoliko je taj background slab, puno teže no što bi im bilo da tih nevidljivih pravila nema. Iz toga proizlazi da je ideja o slobodi tržišta koja je vezana za ideju slobodnog pojedinca koji može snagom vlastite volje i kompetencija izboriti poziciju u društvu koju želi i kakva mu pripada obični mit. Ona je mit zato što nepostojanje jasnih pravila igre ne znači da pravila ne postoje. Ona postoje, ali nisu transparentna, iako su jako snažna: ona guše iako se u njih ne može uprijeti prstom i stežu iako ih je nemoguće

raskinuti. Takva su pravila manje vidljiva, nisu centrirana i stoga su teže uhvatljiva. Ona nisu svima poznata, niti su za sve ista. Borba koju dakle nude zagovaratelji slobodnog tržišta samo je prividno ravnopravna. To je onda polazišna točka za kontra stav koji bi trebala promicati *ljevica*: Sloboda nije svima dostupna. Slobodu je stoga potrebno uvijek iznova izboriti što znači da je uvijek iznova potrebno nešto izravnati, omogućavati svima istu startnu poziciju. Samo to jamči slobodu pojedincima. To se može uvođenjem jasnih pravila, koja će stoga biti etički opravdana, no do koje granice? Gdje je točka iza koje takva intervencija više šteti nego koristi; gdje završava jedna vrsta diskriminacije, a započinje druga? Gdje treća strana, odnosno država, počinje zloupotrebljavati položaj, kočiti napredak i zaista sputavati slobodu? Je li treća strana u vidu države uopće racionalna i što znači racionalnost iz 'božanske perspektive'? Podrazumijeva li ona etičnost?

Ako se krene od pretpostavke da je nužnost državnog interveniranja u funkciji etike, znači li to onda da je neetično ponašanje na individualnoj razini izvor iracionalnosti koja do neravnoteža i dovodi?

Za Keynesa spontani optimizam ne može biti zahvaćan na taj način: za čovjeka je prirodno da djeluje, prije nego nedjeluje pa ispada da je animal spirit istovremeno i izvor iracionalnosti i izvor kreativnosti. Bez takvog poriva ne bismo činili ništa, ni dobro ni loše, i u tom smislu ne da se etički prosuđivati. Izvor iracionalnosti jest dakle i u našem životnom optimizmu i u usađenom porivu da djelujemo upravo zato što živimo. No, glavna okosnica Keynesovog učenja, a onda i glavna determinanta kroz koju on promatra ljudsko ponašanje, pa i odlučivanje, bilo ono racionalno ili iracionalno je neizvjesnost. Zbog neizvjesnosti u kojoj se permanentno nalazimo, nemamo parametara da bismo razumski kalkulirali: naprosto ne znamo što nam budućnost nosi, ne znamo što je bolje i što bi trebalo učiniti, a ne znamo jer ne možemo znati kakve nas nepredviđene okolnosti čekaju. A okolnosti su uvijek nepredvidljive jer je nepredvidljiva i ljudska priroda: kreativna, inovativna, neuhvatljiva. Kako onda znati kako će se stvari posložiti i što je najbolje učiniti? Ukoliko ne možemo kalkulirati, a ne možemo jer nema temelja za kalkulaciju izuzev iskustava i kretanja u prošlosti, ne možemo razumom ni donositi racionalne odluke. No, ipak se možemo ponašati racionalno u ograničenim spoznajnim uvjetima. U takvim uvjetima mi smo zapravo racionalni i onda kada se ponašamo po hiru (jer ako bi odluka tražila sezanje izvan granica razuma onda je razumno odlučiti prema hiru), i onda kada se priklanjamo društvenim konvencijama i ponašanju većine (jer pretpostavljamo da većina zna bolje, da više ljudi više zna, da njih puno ima bolje informacije od mene samog...).

O neizvjesnosti kao centralnom pojmu Keynesovog tumačenja ljudskog ponašanja koje je pak u osnovici njegove ekonomske doktrine piše Skidelsky. Iz Skidelskyjeve interpretacije proizlazi da je upravo neizvjesnost ključan pojam keynezijanskog decision-makinga, a ona uključuje i hir i životnu silu i emociju i konvenciju i slučaj. Sve su to motivi za djelovanje koji se protežu s onu stranu razuma, ali ne znači da nisu razumni u datim uvjetima. Kada razum i računanje ne pomaže, a to je glede budućnosti gotovo uvijek slučaj, nema druge nego se osloniti na animal spirit. Skidelsky navodi da Keynes kritizira račun vjerojatnosti pa kaže da je izračunavanje rizika obična konvencija kojoj pribjegavamo kako bi si olakšali poziciju prema budućnosti punoj nepoznanica. Time si samo utvaramo da nešto možemo predvidjeti, olakšavamo si život pripisujući odlukama nekakav rezon koji se ustvari ne temelji ni na čemu. Ekonometrija se pak većinom temelji na prošlim događajima. Regresijskom analizom moguće je na temelju prošlih vremenskih nizova pronaći vezu među varijablama pa se onda ta veza projicira u budućnost. No, takav račun za Keynesa također nema puno smisla jer što nam prošlost može reći o budućnosti kada je sve toliko podložno promjenama da zakonitosti koje smo uočili mogu predstavljati tek prazne konvencije usvojene s ciljem da si krajnje neizvjestan život učinimo sigurnijim? Statistika se ionako uvijek može nekako prilagoditi, a život se nekad jednostavno ne da ugurati ni u kakvu statističku formu.<sup>613</sup>

Iz toga proizlazi i da je osnovni izvor iracionalnog ponašanja za Keynesa: nedostatak informacija, pogotovo informacija o budućnosti. No, Skidelsky napominje da ipak nije jasno misli li Keynes na epistemološku neizvjesnost ili ontološku neodređenost.<sup>614</sup> Zato nam i jest potreban animal spirit da bi, kada nam razum više ne pruža oslonac, naprosto 'presjekli' i donijeli odluku pod utjecajem hira koji može biti potaknut nekim proizvoljnim faktorom koji stiže iznenada posve neočekivano i djeluje kao *kap koja prelijeva čašu*.

Keynes u *Raspravi o vjerojatnosti* daje sljedeći primjer:

„Je li naše očekivanje da će kišiti kada izađemo u šetnju uvijek vjerojatnije ili ne, ili je manje vjerojatno nego ne, ili je jednako vjerojatno nego ne? Spreman sam dokazivati da u nekim prilikama nijedna od tih alternativa nije održiva i da se mora pojaviti jedan proizvoljni faktor da presudi za ili protiv kišobrana. Ako je barometar visok, ali su oblaci crni, nije uvijek nužno da bi jedno prevladalo drugo u našoj pameti, ili čak da bismo ih morali izjednačiti – iako bi bilo racionalno dopustiti da nam presudi hir i da ne gubimo vrijeme u raspravi.“<sup>615</sup>

Interpretirajući Keynesa, Skidelsky dalje kaže:

---

<sup>613</sup> Skidelsky, op. cit., str. 111.-112.

<sup>614</sup> Op. cit., str. 111.

<sup>615</sup> Op. cit., 109.

„Hir ovdje nije iracionalan: racionalno je djelovati po hiru kada nemamo načina doznati što budućnost nosi. Keynes ljude shvaća kao racionalne, a ne iracionalne. Samo je on zastupao generalniju teoriju racionalnosti nego klasični i novi klasični ekonomisti. Racionalno vjerovanje ne može se izjednačiti s istinitim vjerovanjem. (..) 'Hir' iz Rasprave o vjerojatnosti koji je u Općoj teoriji postao 'životne sile' opisan je kao racionalan ili barem razuman uz dano stanje znanja. To je u skladu s Keynesovim stavom da sreća igra mnogo veću ulogu u uspjehu ili neuspjehu nego objašnjivi uzroci koje naknadno izmišljamo.“<sup>616</sup>

Čovjek ne može znati što mu budućnost nosi, on nema ni parametara ni mjere da na temelju njih prosuđuje, on ne zna, i u tom je trenutku sklon presuditi na temelju hira, proizvoljnog faktora ili životne sile. No, to nije iracionalan potez iako možda i neće biti u skladu s onim što će uslijediti. Racionalnost naime ne povlači donošenje prave odluke, već ponašanje razumno u danim okolnostima. Kada nema parametara za biti racionalan u klasičnom smislu i kada priroda odluke seže izvan granica razuma, onda je donijeti bilo kakvu odluku razumnije nego čekati i kalkulirati jer se kalkulirati nema na temelju čega. Keynes kaže: „(...) U tim pitanjima nema znanstvene osnove na kojoj se može utvrditi bilo kakva izračunljiva vjerojatnost. Mi naprosto ne znamo.“<sup>617</sup>

Dok dakle kod Keynesa razum ponekad jednostavno ne može dati odgovor na pitanje što je ispravno pa nema druge nego se prepustiti hiru, emocijama ili životnoj sili koja će nas u tom graničnom trenutku povući naprijed, za Humea je „razum u potpunosti nemoćan u sferi radnje“<sup>618</sup>.

Kako Stroud tumači, ne samo da ne može ponekad dati odgovore na pitanja, već se u razumu nikad ne krije motivacija za naše djelovanje niti razum takvu motivaciju uopće može proizvesti. Ono što potiče na akciju svojevrsne su sklonosti ili odbojnosti prema budućim ishodima naših akcija. Mi ne možemo biti indiferentni prema potencijalnim posljedicama tih akcija, već moramo preferirati jedno stanje pred drugim da bi se u nama uopće mogla roditi želja, emocija ili strast da bi djelovali u određenom pravcu. I tek tada dolazi razum, više kao sredstvo, tek da pronađe način i utre put do cilja koji je projicirala emocija. Razum je u tom smislu tek rob strasti, on je impotentan u sferi bilo kakve akcije i nemoćan da proizvede bilo kakvu vrstu poticaja koji bi kvalitetom nalikovao nečem već postojećem što nas je nagnalo da djelujemo, a da bi se onda možda mogao suprostaviti. U tom smislu je i sukob između razuma i emocija nemoguć. Razum stiže naknadno kako bi služio i pokoravao se emocijama koje su se u nama rodile jer smo imali stanovitu sklonost ili odbojnost prema ishodu određene radnje.<sup>619</sup> Dakle,

---

<sup>616</sup> Op. cit., 110.

<sup>617</sup> Ibid.

<sup>618</sup> Barry Stroud, *Hume. The Arguments of the Philosophers*. Routledge, London, str. 157.

<sup>619</sup> Stroud, *Hume*, str. 156.-157.

uzroci svih naših djelovanja su sklonosti ili odbojnosti prema posljedicama budućih akcija prema kojima nismo indiferentni. Početni impuls je emocija, a razum je *tek* logistika koja omogućava realizaciju.

Kao i kod Keynesa, djelovati po hiru ili emociji nije posve iracionalno jer kada razum ne može dati poticaj, tada je jedino i moguće postupiti po nečemu što će nas na bilo kakvu akciju nagnati. Izvor iracionalnosti u tom je smislu isti, ali pitanje je, je li to iracionalnost. Ako racio sam ne može dati odgovor, tada ni ono što bi mu možda proturječilo ne može biti iracionalno. Animal spirit ili životna sila je kod Keynesa ono što nas vuče naprijed, baš kao što su kod Humea to emocije i strasti. No, Keynes ne odbacuje razum kao potencijalnog kreatora neke akcije. Tamo gdje je moguće odlučiti na temelju mjerljivih parametara, to ćemo i učiniti. No, o većini stvari, barem onih koje se tiču budućnosti, gotovo ništa ne znamo. Možemo o njima suditi na temelju matematičkih proračuna iz prošlosti ili onoga što nam se trenutno događa, ali je ljudska priroda puna nepredvidljivih iskanja pa se u zbroju svih tih akcija teško voditi stabilnim parametrima. U tom nas trenutku ponekad vodi hir, a presuđuje slučaj. Kod Humea je situacija još radikalnija glede nemoći razuma: bilo koja naša akcija može biti potaknuta jedino osjećajem koji se javlja glede ishoda. Ravnodušnost nas neće pokrenuti ni na što jer tada ostaje samo razum, a razum sam je nemoćan. No, ostaje refleksija prema ishodu. Kod Keynesa pak ni ishod nije uvijek ključan: nema projekcije, odlučujemo u trenutku. Izvor iracionalnosti više nije partikularan: izvor iracionalnosti je čovjek sam.

Prema Keynesu, djelujemo dakle u nedostatku informacija i uslijed neizvjesnosti spram budućnosti. No, sumnja očito mora negdje stati: ona staje u praksi našeg svakodnevnog djelovanja. Tamo gdje zdrav razum otkloni sumnju (svjetonazor), obični jezik naloži formu života (metoda). Kod Keynesa se javlja i pojam konvencija; skloni smo pričati priče, fabulizirati događaje od kojih slažemo slike stvarnosti koje nam onda pomažu da se u njoj krećemo. Većinom slijedimo ponašanje većine (psihologija krda) što je za Keynesa bio krucijalni uvid u funkcioniranje burze i ponašanje aktera na njoj. Većina se povodi za nekim trendom, a ulogu igraju osjećaji panike, straha. To su životinjski porivi koji ponekad upravljaju ljudskim ponašanjem. Tko na burzi želi zaraditi treba biti svjestan prirode konvencije, da je ona proizvoljna i da je podložna promjeni, kako bi imao sposobnost procjene kada ići posve suprotno konvencijama, odnosno ne slijediti pravilo gomile. Konvenciju, kao uprosječeno mišljenje, objašnjava putem primjera izbora ljepote, na kojem glavnu nagradu dobiva, ne onaj član žirija koji izabere lica koja su (mu) stvarno najljepša, već onaj tko pogodi ukus većine, odnosno izabere ona lica koje najveći broj ostalih igrača proglasi takvima. U drugoj iteraciji



već svi znaju da ovi drugi procjenjuju po prosječnoj ljepoti pa pokušavaju ići korak dalje i dokučiti što će drugi misliti o tome da većina misli da je lijepo, u trećoj interaciji pokušavaju dokučiti što će misliti da će drugi misliti o tome što misle da je lijepo... i tako dalje. To uprosječivanje stavova. Ideja o zajedničkom, uvriježenom mišljenju većine jest ustvari konvencija: ono što većina misli postaje putokaz za djelovanje jer drugog nema. No, probitak se najčešće ne ostvaruje slijedeći konvenciju. Ona se, međutim, može „pretočiti“ u zajedničko znanje, postati „zajedničko“ mišljenje. To zajedničko znanje akumuliranog iskustva ili ponašanja većine kroz vrijeme može međuti, navoditi i na pogrešan trag jer su u nj utkani stari konteksti, stari uvjeti u kojima su donošene pripadajuće odluke. Ti primjeri ponašanja iz prošlosti za slučaj u konkretnom vremenu i prostoru ne moraju značiti ništa. Gramsci upozorava da treba razlučiti pravi zdrav razum, kao good sense, i zdrav razum, kao zajedničko, uprosječeno mišljenje većine (common). Potrebno je otkloniti „šumove“, utjecaje konvencija kao pogrešnih putokaza iz tuđih, isluženih iskustava, te se osloniti na vlastiti zdrav razum koji odgovara konkretnoj situaciji u konkretnom kontekstu, prostoru i vremenu. Rječnikom Nassima Taleba, iza niza bijelih labudova uvijek je moguće da se pojavi crni, te u pitanje dovede svu našu dotadašnju, na iskustvu stečenu spoznaju<sup>620</sup>.

#### 4.5. Politička i kozmopolitička ekonomija

U kontekstu otvaranja ekonomije i liberalnih ideja koje se javljaju u Smithovo vrijeme treba spomenuti i jednog od većih kritičara Smithove doktrine, njemačko-američkog ekonomista Friedricha Lista. List se smatra utemeljiteljem Njemačke historijske ekonomske škole. Napisao je djelo *Nacionalni sustav političke ekonomije*, poznatije kao »biblija protekcijonizma«. List naime inzistira na razdvajanju političke i kozmopolitske ekonomije, kako je naziva.<sup>621</sup>

List ističe da „moderna ekonomska teorija ne računa na nacije, nego na, u jednu ruku, cijelu ljudsku rasu, ili, u drugu, na pojedince“.<sup>622</sup> Dodaje potom kako „jasno vidi da slobodna konkurencija između dviju nacija koje su visoko civilizirane može biti međusobno korisna samo

---

<sup>620</sup> Nassim Nicholas Taleb, *Crni labud, Utjecaj krajnje nevjerojatnoga*, (Prev. Alenka Mirković – Nađ), Naklada Jesenski i Turk. Zagreb, 2009.

<sup>621</sup> Engl. political / cosmopolitical economy

<sup>622</sup> Friedrich List, „Some Extracts from autors preface to first edition“, u: Friedrich List, *National System of the Political Economy*, (Preveo Sampson S. Lloyd), Longmans, Green and Co., London 1909., str. xxxix–xlili, str. xxxix. Dostupno na: <http://oll.libertyfund.org/titles/list-the-national-system-of-political-economy> (pristupljeno 5. 2. 2018.m

u slučaju da su obje blizu jednake pozicije industrijskog razvoja“.<sup>623</sup> Izrijekom navodi kako „vidi distinkciju između kozmopolitske i političke ekonomije“.<sup>624</sup> Ta distinkcija iznimno je važan Listov filozofski uvid. List piše o razlici između političke (nacionalne) ekonomije i kozmopolitske ekonomije, odnosno ekonomije okrenute individui. Razdvaja ekonomiju na onu u čijem je središtu pojedinac i na onu koja se bavi nacionalnom ekonomijom. Ova druga prava je politička ekonomija za Lista, dok je individualna ekonomija zapravo kozmopolitska ekonomija koja se bavi pitanjima pojedinca, „preskače“ nacionalnu razinu te se odmah podiže na razinu svijeta baveći se globalnom ekonomijom, napretkom cijele ljudske rase. Zato je kozmopolitska. List se bavi pogrešnim tumačenjem pojma političke ekonomije od strane mislioca, prije svega, engleske klasične škole, dakle zagovaratelja slobodnog tržišta, a što je, tumači, dovelo do toga da se greška uvriježi, ponavlja i neprestano dovodi do zbrke. List tvrdi da su mnogi ekonomisti, od Quesnaya, Adama Smitha, Jean-Baptista Saya, Sismondija i drugih, upotrebljavali termin politička ekonomija za ekonomiju koja nije nacionalna, nego globalna. U tom smislu, List koristi termin kozmopolitska za koji smatra da bolje odgovara onome o čemu su oni govorili. Primjerice Quesnay, od kojeg, tvrdi List, „... potječe ideja univerzalne slobodne ekonomije, bio je prvi koji je proširio istraživanja na cijelu ljudsku rasu. Bez uzimanja u obzir ideje nacije.“<sup>625</sup> List navodi kako je Quesnayov zahtjev bio da zamislimo da „trgovci svih država formiraju jednu trgovačku republiku“.<sup>626</sup> Ističe da je: „Quesnay nedvojbeno govorio o kozmopolitskoj ekonomiji, kao o znanosti koja nas uči kako cijela ljudska rasa može dostići prosperitet; u suprotnosti prema političkoj ekonomiji, kao znanosti koja limitira svoje učenje na pitanje kako određena nacija može dobiti (pod postojećim uvjetima svijeta) prosperitet, civilizaciju i moć, pomoću poljoprivrede, industrije i trgovine.“<sup>627</sup> Za Smitha List kaže da je svoju doktrinu razvio u sličnom proširenom smislu jer je „nazvao svoje djelo Priroda i uzroci bogatstva naroda (tj. svih naroda, cijele ljudske rase)“.<sup>628</sup> Smith, prema Listu, nastoji dokazati da „‘političko’ ili nacionalno gospodarstvo mora biti zamijenjeno ‘kozmpolitskom ili svjetskom ekonomijom’“. List za Saya kaže da je „prepoznao postojanje nacionalne ekonomije ili političke ekonomije pod imenom ‘*économie publique*’ [što bi odgovaralo pojmu javna ekonomija, op. a.], te je dao ime politička ekonomija doktrini koja je evidentno kozmopolitske prirode“. List kaže da su i drugi participirali u toj grešci pa daje primjer, kako kaže, „prvog

---

<sup>623</sup> Ibid.

<sup>624</sup> Ibid.

<sup>625</sup> Op. cit., str. 97.

<sup>626</sup> Ibid.

<sup>627</sup> Ibid.

<sup>628</sup> Ibid.

sjevernoameričkog zagovaratelja slobodne trgovine, u interpretaciji Adama Smitha, Thomasa Coopera“ koji „poriče čak i postojanje nacije; naziva naciju gramatičkom invencijom“.<sup>629</sup> List zaključuje kako nema ništa protiv kozmopolitske ekonomije, no želi i da se politička, odnosno javna ekonomija, kako ju je nazvao Say, razvija na znanstvenim temeljima.

Keynesova doktrina bila je u zapadnim ekonomijama temelj globalnog ekonomskog oporavka (nakon Velike depresije iz tridesetih), temelj poslijeratne ekonomije blagostanja, uspona srednje klase, *kapitalizma s ljudskim licem*, smanjivanja nejednakosti, progresivnog oporezivanja (oporezivanje prema ekonomskoj moći), aktivne uloge vlada i središnjih banaka u suzbijanju nezaposlenosti, nejednakosti i siromaštva. Nakon globalne krize u dvijetisućitima, izazvane i nedostatkom državne regulative, mnogi aktualiziraju Keynesovu doktrinu. No, državna intervencija koristila se tada, ne samo u svrhu spašavanja radnih mjesta, već i bankarskog kapitala. Također, uslijed pandemijske krize 2020., države, odnosno fiskalne vlasti, kao i monetarne, provode ekspanzivnu politiku kako bi kompenzirale manjkove nastale iz privremenog zastoja privrede izazvanog, međutim, također odlukama države (lockdown). Tu se spominjalo Keynesa, međutim kejnezijanizam se uvijek koristio kako bi se privredu potaknulo, kako bi je se poguralo iz stagnacije i drijemeža. Korištenje nekih elemenata kejnezijanske politike nakon umjetnog zatvaranja privrede nije aktivna uloga države u kejnezijanskom smislu nego samo kompenziranje, ublažavanje posljedica velikog gospodarskog pada koji je nastao zbog upravo suprotnog od kejnezijanskog djelovanja države, kada je bilo zabranjeno poslovanje, zabranjen rad. U ime višeg cilja – zdravstvene sigurnosti, nametala su se ograničenja i dokidala sloboda kretanja. Državni se aparat prvo javlja kao izazivatelj ekonomske krize, a onda kao „spasitelj“, a posljedično uloga države jača. To otvara veliki novi prostor za raspravu o ulozi države, njene intervencije, ali i ulozi tržišta, te potrebi jačanja tržišnih, a onda možda i svih ostalih sloboda. Javlja se ovdje pitanje otvorenosti i zatvorenosti privrede i društva, s obzirom na jačanje protekcionističkih praksi, sve prisutnije autarkično ponašanje te veličanje koncepta samodostatnosti. Sve to cilja na moguću političku implikaciju državnog intervencionizma. Je li bolje biti slobodan, pa i po cijenu ekonomske, ali i drugih vidova neizvjesnosti, ili je u ime nekog našeg višeg dobra, ili obrane od neke veće ili izvanjske ugroze, opravdana i potrebna stega, patroniziranje, država koja *bolje zna*, sustav koji *bolje zna*...? Je li racionalno vjerovati da će državni aparat i neka znanstvena dostignuća koristiti uvijek opravdano i do granice do koje zaista treba ili ponekad i kao alibi za jačanje političke moći? To je izazov za demokraciju.

---

<sup>629</sup> Op. cit., str. 99.

A što o tome može reći opisana opreka između političke ekonomije Friedricha Lista i Adama Smitha, i to Lista kao protekcionista i suverenista, ako ga se tako shvati, a Smitha, kao zagovaratelja općeg laissez fairea, slobode i otvaranja. Vidjeli smo da pri ovakvom pojednostavljenom tumačenju postoje brojne zamke: ono što se čini idealnim nije uvijek takvo. No, na neke postulate se ipak treba povremeno podsjetiti. List je dakle Smithovu ekonomiju nazvao kozmopolitičkom, a ne političkom ekonomijom jer se bavi pojedincem pa odmah prelazi na *razinu svijeta*, odnosno „preskače“ razinu nacionalne, suverene države. U ekonomskom smislu trgovinu doživljava globalno; trguje se kao da državne granice ne postoje. List je inače kritičar slobodne trgovine i zalaže se za protekcionizam kao i Keynes. No, njegova kritika usmjerena je na lažnu slobodu pri takvoj trgovini gdje razvijenija nacionalna gospodarstva profitiraju iskorištavajući ona slabije razvijena. Stoga poziva na oprez, na umjereno zatvaranje kroz sustav nacionalne ekonomije, ako je oportuno prvo ojačati domaću privredu, a tek je onda pustiti u sraz s ostatkom svijeta. No, to je teško stupnjevati. Do čega može dovesti protekcionizam, odnosno njegov najviši stupanj – autarkija – pokazao je Fichte u svom filozofskom eksperimentu *Zatvorena trgovačka država*. Potpuno regulirana privreda, da bi dosegla najviši stupanj samodostatnosti, promiče se gotovo u zatvor u kojem ljudima nije dozvoljen nikakav promet sa strancem, prvo ekonomski, ali brzo to prelazi na općenitu razinu, pa se tako u konačnici brane putovanja, bilo kakav oblik komunikacije... Hayek u tome vidi korijene totalitarizma. On smatra da je najviši ideal tzv. *trgovački ideal individualne slobode pojedinca*<sup>630</sup>. Drugim riječima, bez ekonomske nema ni političke slobode. Ekonomija simbolizira promet, razmjenu, komunikaciju, suživot... I postavlja se onda opet *vječno* pitanje: jesu li prirodan par ekonomski i politički liberalizam ili: ekonomski liberalizam i politički konzervativizam, te ekonomski intervencionizam i politički liberalizam/socijalizam.

Keynes se zalagao za intervencionizam u ekonomiji, no bio je uvjereni politički liberal. Njegovo zalaganje za utjecaj države u ekonomiji ne može se automatizmom širiti na druga polja. Ipak, intervencionizam u ekonomiji povlačio je i kod njega stanoviti ekonomski suverenizam, protekcionizam, do razine do koje to nalaže zdrav razum. Ako država i njeni mehanizmi postoje, ne može se držati kao da ne postoje, jer prvo, imaju odgovornost i drugo, i drugi će braniti svoje i zalagati se za domaće, pa će se javiti asimetrija i posljedično zaostajanje. Keynes se primjerice zalagao da kultura i turizam budu pitanje razmjene, ali financije i proizvodnja, rekao je, neka ipak budu domaći. Opisao je to u svom članku „Nacionalna samodostatnost“. U tom članku Keynes govori o svom sve snažnijem udaljavanju od tradicije

---

<sup>630</sup> Friedrich von Hayek, *Put u ropstvo*, (Prev. Daniel Bučan), KruZak, Zagreb 2001., str. 176.

u kojoj je odgajan, a to je duh engleskog liberalizma devetnaestog stoljeća koji kao neupitnu istinu zagovara slobodnu međunarodnu trgovinu. Nakhimovsky prenosi Keynesove riječi o tome kako je (Keynes) sve skloniji vjerovati da će „postupno kretanje u smjeru ekonomske samodostatnosti više pridonijeti miru od ekonomskog internacionalizma“.<sup>631</sup> Keynes nadalje kaže: „Prije suosjećam s onima koji bi radije minimizirali, nego maksimizirali ekonomsku isprepletenost među nacijama. Ideje, znanje, umjetnost, gostoprimstvo, putovanja – to su stvari koje po svojoj prirodi trebaju biti internacionalne. Ali neka roba bude domaća kad god je to razumno i praktično moguće, i iznad svega: neka financije bude primarno nacionalne. Istovremeno, oni koji žele osloboditi zemlju od isprepletenosti, trebaju biti veoma spori i oprezni. To ne bi trebala biti stvar iskorjenjivanja nego polaganog usmjeravanja biljke da raste u drugom smjeru.“<sup>632</sup> Dakle, raskidanje međunarodnih ekonomskih odnosa Keynes doslovno naziva oslobađanjem države koje će više doprinijeti njenim dobrosusjedskim odnosima od tobožnje, a ustvari neiskrene i asimetrične suradnje. Keynes se često pozivao na merkantilizam, pravac koji je zagovarao samo onu međunarodnu razmjenu iz koje se izlazi kao pobjednik. Međutim, Keynesovi protekcionistički stavovi uvijek su zapravo bili u sjeni njegovih intervencionističkih stavova. Drugim riječima, država bi primarno trebala djelovati na unutarnjem planu te kroz suverene ekonomske politike omogućiti prosperitet. Za Keynesa je to otvaranje radnih mjesta. Država se ekonomski potvrđuje kod kuće: ona ne smije zatvarati oči pred socijalnim nejednakostima i ekonomskim neravnotežama. Samo takva ima legitimitet štiti svoje interese i prema van, a time, inverzno, jačati poluge koje joj omogućavaju da na opisani način djeluje *na unutra*.

Keynes dokazuje da država, da bi bila socijalna, ne mora biti zatvorena: ona može biti i slobodna i socijalno osviještena: država blagostanja. Iako govori o prijelazu sa slobodne međunarodne trgovine k jačanju protekcionizma i ekonomskoj samodostatnosti, Keynes toj tezi vrlo oprezno pristupa. Podvlači da u naglom prijelazu iz jednog sustava u drugi vidi tri velike opasnosti (glupost, žurba i netolerancija) te ukazuje na primjere koji bi trebali poslužiti kao upozorenje na to kakav taj prijelaz ne bi trebao biti: ne prenao, nego postupan, eksperimentalan, primjeren novom dobu.<sup>633</sup>

---

<sup>631</sup> Isaac Nakhimovsky, *The Closed Commercial State: Perpetual Peace and Commercial Society from Rousseau to Fichte*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 2011.

<sup>632</sup> John Maynard Keynes, „National Self-Sufficiency“, *The Yale Review*, 22, 4, 1933, str. 755–769. Dostupno na: <https://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/interwar/keynes.htm> (pristupljeno 22. 6. 2018.)

<sup>633</sup> Ibid.

## 5. ZAKLJUČAK

Johna Maynarda Keynesa u ovom se radu nastoji prikazati kao *ekonomista običnog jezika* i *ekonomista zdravog razuma*. Oba koncepta proizlaze iz njegove uklopljenosti u analitički krug na Cambridgeu 20-ih i 30-ih godina 20. stoljeća. Keynes je, prema nekim tumačenjima, pod utjecajem G. E. Moorea koji je zdrav razum suprotstavljao skepticizmu i filozofiji idealizma. Prema drugim tumačenjima, kakva se zastupaju i u ovom radu, Keynes je u „popravljanju“ dotadašnje ekonomske znanosti metodološki ipak značajnije slijedio filozofski pristup „kasnog“ Wittgensteina: obični jezik, neodređenost pojmova koja omogućava modulaciju značenja prema upotrebi i slijeđenje pravila. Kod Keynesa se javljaju konvencije, kao uvriježeno, uprosječeno mišljenje, oblik djelovanja za koji se pretpostavlja da će se, ako se ne dogodi ništa izvanredno, na isti način protegnuti i u budućnost. Konvencije su ponekad korisne, međutim, razumno ih je slijediti tek kada nemamo niti jedan drugi parametar o konkretnom predmetu, događaju, problemu, odnosno niti jedan drugi izvor spoznaje, ma kako nesavršen bio, da bismo temeljem njega mogli stvoriti predodžbu o budućnosti. Moglo bi se reći da ovakvom kvazi-znanju, konvenciji, odgovara pojam *common sensea*, shvaćen kao zajedničko, komunalno takoreći, uprosječeno znanje koje se formiralo temeljem uprosječenih, uvriježenih stavova. Formirala ga je i praksa, i otuda ono može ponekad biti od pomoći. No, ovako shvaćeni zdrav razum za Keynesa je tek posljednja intanca, zadnje utočište kojem će uistinu razuman čovjek pribjeći u prosudbi. Ako postoji bilo kakav izravni spoznajni parametar, bilo kakav uvid koji može pomoći da se formira vlastita predodžba, pa makar i samo mišljenje, uvijek je bolje njime se rukovoditi nego potpasti pod utjecaj prosječnog. Tumačenja *common sensea* nisu jednoznačna, pa se u literaturi on javlja i kao uobičajena sposobnost prosudbe koja je dana svakom razumskom biću da se može snaći u ovom svijetu te adekvatno odgovoriti na situaciju u kojoj se nađe. To bi već bio jedan vid zaobilaženja konvencije i pokušaj kreiranja pravila. Uz ova tumačenja, javlja se i jedan potpuno emancipirani *common sense*, u smislu zdrave pameti koja omogućava odvagivanje neovisno o zajedničkom i uvriježenom, i predstavlja neki oblik izravne logike razumskog bića. Na ovoj razini potrebno se pitati kako djeluje ta logika. Intuirala li izravno ili zahvaća, spoznaje svijet, na neki drugi način? Kod Keynesa se, prema nekim interpretacijama, javlja nesigurno, vjerojatno, nedemonstrativno znanje koje korijene ima u britanskom empirizmu, a koje je za neke upitno je li uopće znanje. No, Keynes mu, prema spomenutim interpretacijama, „vraća“ taj status u domeni društvenih, ekonomskih znanosti: uvodi ga kao znanje-mišljenje koje je ipak dovoljno dobro, dovoljno utemeljeno da se po njemu

postupa i temeljem njega zaključuje. Kod Keynesa se dakle također javlja neki oblik apriornog izravnog uvida, izravne spoznaje istine, no on nije intuitivan kao kod Moorea, niti je slijedom toga njegovo znanje jasno i sigurno. Spoznajemo ga kroz vježbu, kroz oblik jezične prakse. On je vještina, a ne urođena sposobnost. Ono što dakle postavljamo kao model, kao hipotezu, nije nešto što sine u umu kao posljedica prekopavanja po tom umu, već je kombinacija iskustvene spoznaje, jezične prakse i zdravog razuma koji iz nje proizlazi, a kojim se mogu uspostaviti vjerojatni logički odnosi. Drugim riječima, svaka životna situacija traži novi angažman u kojem vježbamo kako se postaviti, kako reagirati na vanjsko stanje stvari. Kroz tu vježbu, praksu, interakciju s drugima, formira se sposobnost za reakciju u novoj situaciji. Učimo forme života koje su posredovane formama jezika. Jer, da bismo se mogli kretati tako neodređenim, nesigurnim, neizvjesnim stazama, te modulirati po potrebi predodžbe i upotrebe, nužan je obični jezik kao medij koji dopušta vjerojatnost. Ako su hipoteze vjerojatne, takve su i konkluzije, i dolazimo do nove logike vjerojatnosti koja istinu također ne doživljava kao konačnu, cjelovitu i zadanu, nego kao parcijalnu, privremenu i kontekstualiziranu, no ne i relativnu. Ona je situacijska; do nje treba uvijek iznova doći. Ako smo u određenoj jezičnoj situaciji zahvatili značenje - postigli smo cilj. Iznova uvijek testiramo značenja, no kada smo jednom donijeli jednu jezičnu/životnu odluku, čin sumnje ustupa mjesto djelovanju. Sumnja se, takoreći, raspršuje kroz akciju. Značenje nije uvijek isto jer je i situacija uvijek različita, no ako je komunikacija uspostavljena (a to znači: razumjeli smo se), ako je došlo do jezične razmjene i riječ je upotrijebljena ispravno, uvjet istinitosti je ispunjen. Riječ je o praktičnoj racionalnosti koja ne propituje opća pravila, niti ih teži stvarati, ali u hodu, korak po korak, polaže *tračnice*, potom ih skreće, potom one nestaju, pa se nove javljaju... Kao *mreža obiteljskih sličnosti* (prema Wittgenstein). Praktična racionalnost podrazumijeva znanje tek dovoljno dobro, dovoljno utemeljeno da bismo po njemu u trenutku mogli djelovati. To nije savršeno, potpuno i sigurno znanje, neko koje vodi apsolutnoj istini, već jedno ljudsko, nesavršeno znanje, prožeto teretom sumnje koja obilježava svaki korak, ali ipak korača. Normalno je da ljudska priroda razumskog bića u sebi u sve sumnja. No, čovjek tu sumnju mora otkloniti, mora je dokidati, korak po korak, da bi se uopće pomicao. Svaka tlapnja sumnje nestaje, povlači se pred snagom života. Tu se javlja neka dihotomija gdje *moгу biti skeptik u slobodno vrijeme*, ali određene obaveze praktičnog života moram obaviti kao da je to najvažnija, najsigurnija stvar na svijetu. Kada nestane tog duha, zaronjenosti u običnu svakodnevicu, nestaje i života (iako, neki bi možda rekli da život tek tu počinje). U tom smislu, istovremeno smo i spoznajni antirealisti i realisti. Naravno da u suštini znam da ništa ne znam i ništa do kraja ne mogu spoznati, ali kada treba djelovati u konkretnom svijetu, neću to priznati, već ću se založiti svim srcem za vlastito

vjerovanje da pojačam pregovaračku poziciju iz koje u svijetu istupam. Stav prema kojem vjerujem da mogu i znam uvjet je preživljavanja. U suprotnom riskiram da mi drugi nametnu mišljenje, da se prepustim struji gomile, hegemonijalnom common senseu. U ovakvom tumačenju impliciran je i neki oblik sukoba između mene i svijeta, između pojedinca i gomile, između Mene i Drugog/Drugih. Sukob, a ne kooperacija ovdje je temelj jezične forme. No, kako smo vidjeli, ni konvenciju ne treba promatrati samo kao oblik nametanja mišljenja drugih jer ona posjeduje i kvalitetu medijacije, mirenja, omekšavanja suprotnih stavova, otklanjanja predrasude. Kroz konvenciju se i zbližavamo jer pristajemo na susret na *neutralnom terenu*. Jezik je taj teren; mjesto susreta i mjesto kompromisa, gdje se i sukobljavaju i mire životne forme. Konvenciji, usađenom znanju, postojećim obrascima, ipak dakle puno i dugujemo. Naslanjajući se na ovakvu interpretaciju, za ekonomsku spoznaju svojstveno je da prošlost ne daje odgovore na sadašnje ili buduće probleme. Jednostavnom ekstrapolacijom trenda ne možemo pretpostaviti da će se nešto na isti način događati u budućnosti. Čak ni fizikalni zakoni, a kamoli društveni, ili još teže – etički sudovi – ne mogu se definirati, uspostaviti ili projicirati na temelju prošlih događanja. No, ipak, sve te konvencije, pravila, stare spoznaje, usađena znanja, evidencija, ugrađene su u jezik koji nužno usvajamo da bismo uopće participirali u bilo kakvoj razmjeni, jezičnoj, tržišnoj, društvenoj. One nam omogućuju da se uopće krećemo, da napravimo korak, one su „oslonci“ koji služe kao orijentir, putokaz, koji međutim ne moramo uvijek slijediti. Učimo o svijetu kroz jezik. Kroz gomilu primjera i jezičnih igara dobivamo ideju o pojmu. To su primjeri koji pomažu za vježbanje individualne prosudbe. Oni vode spoznaju do određene situacije koja je, međutim, uvijek specifična, posebna i uvijek nova. Raniji primjeri daju neke alate za prosudbu o specifičnoj situaciji i donošenju prave odluke. Ni ta odluka ne može se u potpunosti odvojiti od tih primjera jer su oni temelj iz kojih izrasta (a sami po sebi su pomični, prema Wittgenstein). Ona je s njima „obiteljski“ povezana (Wittgenstein). Ne može se, međutim, samo putem njih objasniti, niti svesti na prethodne situacije. Slijedili smo pravila koja tvore jedan slijed događaja. Pravila su nam pomogla da dođemo do određenog stupnja spoznaje, no kako je svaka situacija jedinstvena, konkretna odluka nosit će novu kvalitetu: ona ima u sebi nešto novo, što se ne može objasniti na temelju prethodnih primjera. To *novo* mora proizvesti naša zdrava pamet koja međutim izranja iz prakse. Teorija je arhiva iz koje posuđujemo. Praksa je uvijek i nešto nepredvidivo, animalno. Jezik, tradicionalan, nasljedan, natopljen vrijednostima i pristran, medij je u kojem se krećemo, vježbamo, spoznajemo i živimo. No, postoji dakle aktivni moment, moment odluke i slobodne volje, jer da nije tako, bili bismo samo pasivni preuzimatelji ranijih iskustava. Taj aktivni moment, ta *dodana vrijednost*, djelovanje je u svijetu. Iskustva su nas osposobila da



razumijemo, slijedimo pravila, učimo riječi kroz prethodna značenja i prethodne upotrebe. No, udahnujemo potom i nova, u novim igrama, novim situacijama. Bitan je moment vježbe: vježbamo i učimo odlučivati, kroz jezik i život. U ekonomiji, društvenim znanostima, odluke se ne mogu donositi po ustaljenim pravilima i receptima, već treba stalno *okretati spoznaju oko osi naše stvarne potrebe kao osi* (Wittgenstein, parafraza) ili upotrebe riječi (potreba/ upotreba). Tumačiti ekonomske zakonitosti kao prirodne je greška. *Kristalna čistoća* ispravne odluke je u našoj sposobnosti da djelujemo na pravi način u konkretnoj situaciji, da se iskažemo na novom životnom primjeru. Ona je, kaže Wittgenstein, *u onom najtvrdem; zanima nas, veli, ono onečišćeno*. Metodološki, Keynes je polazio je pojedinačnog primjera, svakodnevne životne situacije; ona je za njega jednakovrijedna, ako ne i vrijednija od neke „duboke istine“, skrivene od našeg pogleda, koju tek trebamo dokučiti, razmičući veo neznanja. No, primjeri iz prošlosti ne mogu biti putokaz za budućnost; spoznaja koju već imamo temeljem tuđeg ili vlastitog iskustva ne može se samo jednostavnom ekstrapolacijom trenda protegnuti u budućnost i očekivati da će se stvari odvijati na poznat način. Razumno je, gdje god možemo, gdje god imamo ikakav spoznajni parametar, to znanje i koristiti, i posložiti pondere vjerojatnosti o budućem tijeku događaja. Apriorna spoznaja je moguća, međutim, nije sigurna, već vjerojatna. Znanje koje imamo mora biti korigirano faktorom neizvjesnosti. No, i takvo znanje, nesigurno, probabilističko, kontekstualizirano, dobrodošlo je da se po njemu postupi, da nam pomogne odrediti budući tijek događaja. U slaganju takvih vjerojatnih modela jedini alati su zdrav razum i fleksibilna logika običnog jezika.

## 6. LITERATURA

Akerlof, George A. i Shiller, Robert J. (2009). *Animal Spirits: How Human Psychology Drives the Economy, and Why It Matters for Global Capitalism*. Princeton: Princeton University Press

Ariely, Dan (2009). *Predvidljivo iracionalni*. (Prijevod: Maša Plešković), Zagreb: VBZ

Bacon, Francis (1986). *Novi organon*. (Prev. Viktor D. Sonnenfeld), Zagreb: Naprijed

Bradley, Bateman (1996). *Keynes's Uncertain Revolution*. Ann Arbor: University of Michigan Press

Božičević, Vanda (1996). *Filozofija britanskog empirizma – svezak 4*. Zagreb: Školska kniga

Carabelli, Anna (1988). *On Keynes Method*, London: Palgrave MacMillan

<https://link.springer.com/content/pdf/bfm%3A978-1-349-19414-8%2F1.pdf>, pristupljeno: 30.4.2019.

Carabelli, Anna (2003). „Keynes: economics as a branch of probable logic“, u: *The Philosophy of Keynes's Economics Probability, Uncertainty and Convention*, Jochen Runde i Sohei Mizuhara (ur.), London: Routledge, str. 208 – 218.

Carabelli, Anna (2011). „A New Methodological Approach to Economic Theory. What I Have Learnt from Thirty Years of Research on Keynes“, u: *Keynes's General Theory for Today*, Jesper Jespersen and Mogens Ove Madsen (ur.), Cheltenham: Edward Elgar Publishing, str. 79-98.

[https://www.researchgate.net/publication/290280461\\_A\\_new\\_methodological\\_approach\\_to\\_economic\\_theory\\_What\\_i\\_have\\_learnt\\_from\\_30\\_years\\_of\\_research\\_on\\_keynes](https://www.researchgate.net/publication/290280461_A_new_methodological_approach_to_economic_theory_What_i_have_learnt_from_30_years_of_research_on_keynes) pristupljeno 23.1.2022.

Coates, John (1996). *The Claims of Common Sense: Moore Wittgenstein, Keynes and the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press

Comim, Flavio V. (2000). „Keynes' common-sense economics: a criticism of Coates' argument“, u: *Keynes, Post-Keynesianism and Political Economy, Essays in honour of Geoff Harcourt*, Volume 3, Peter Kriesler i Claudio Sardoni (ur.), London: Routledge, str. 217-231

Crehan, Kate (2016). *Gramsci's Common Sense, Inequality and Its Narratives*. Durham: Duke University Press

Cubitt, Robin i Sugden, Robert (2003). „Common Knowledge, Salience, and Convention: A Reconstruction of David Lewis's Game Theory“, *Economics and Philosophy*, 19: 175–210.

Davis, John B. (1991). „Keynes's View of Economics as a Moral Science“, U: *Keynes and Philosophy: Essays on the Origins of Keynes's Thought*, Bradley W. Bateman and John B. Davis (ur.), Aldershot: Edward Elgar Publishing, str. 89-103, <https://core.ac.uk/download/pdf/213080921.pdf> (pristupljeno 11.1. 2022.)

Davis, John B. (1991). „Keynes' View of Economics as a Moral Science“, u: *Keynes and Philosophy: Essays on the Origins of Keynes's Thought*, Bradley W. Bateman i John B. Davis (ur.), Aldershot: Edward Elgar Publishing, str. 89-103

Davis, John B. (1994). *Keynes's Philosophical Development*. Cambridge: Cambridge University Press

Davis, John B. (1996). „Convergences in Keynes and Wittgenstein's Later Views“. *The European Journal of the History of Economic Thought*, Vol. 3 (3), str. 433-448.

Dostupno na: <https://core.ac.uk/download/pdf/213080921.pdf> (pristupljeno 11.1. 2022.)

Davis, John B. (2002). „Gramsci, Sraffa, Wittgenstein: Philosophical Linkages“. *The European Journal of the History of Economic Thought*, Vol. 9 (3), str. 384 – 401.

Davis, John B. (2003). „The Relationship Between Keynes's Early and Later Philosophical Thinking“, u: *The Philosophy of Keynes's Economics Probability, Uncertainty and Convention*, Jochen Runde i Sohei Mizuhara (ur.), London: Routledge, str. 97 – 107.

Dostaler, Gillies (2007). *Keynes and his Battles*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing

Dow, Sheila C. (2003). „Probability, Uncertainty and Convention: Economists' Knowledge and the Knowledge of Economic Actors“, u: *The Philosophy of Keynes's Economics Probability, Uncertainty and Convention*, Jochen Runde i Sohei Mizuhara (ur.), London: Routledge, str. 199 – 207.

Dow, Sheila C. (2005). *Ekonomaska metodologija*. Zagreb: Politička kultura

Dupuy, Jean-Pierre (1993). „A Reconsideration of the Adam Smith Problem“, *Stanford French Review*, 17(1), str. 45 – 57.

Eagleton, Terry (2016). *Materialism*. New Haven: Yale University Press

- Edmonds, David i Eidinow, John (2004). *Wittgensteinov žarač* (Prev. Martina Čičin-Šain), Zagreb: Algoritam
- Eilenberger, Wolfram (2019). *Doba čarobnjaka, Veliko desetljeće filozofije 1919.-1929.* (Prev. Ines Meštrović), Zagreb: Fraktura
- Eisner, Binyamin. 2022. „Leibniz's Dual Concept of Probability“. *Journal of Modern Philosophy*, 4(1): 17, str. 1–20. DOI: <https://doi.org/10.32881/jomp.220>
- Ejer, Alfred (2010). *Ludvig Vitgenštajn*. Novi Sad: Mediterran Publishing
- Engels, Friedrich (1950). *Dijalektika prirode*. (Preveli Ivo Erlih, Milivoj Mezulić, Katarina Kranjc), Zagreb: Kultura
- Fattori, Marta, „Idola fori and language: Francis Bacon as a source for Giambattista Vico“, *Intellectual History Review*, 2020. DOI: 10.1080/17496977.2020.1738817
- Fennell, John (2019). *A Critical Introduction to the Philosophy of Language Central Themes from Locke to Wittgenstein*. New York: Routledge
- Festini, Heda (1992). *Uvod u čitanje Ludwiga Wittgensteina*. Zagreb: Biblioteka Filozofska istraživanja
- Fitzgibbons, Athol (1998). „Against Keynes' Recantation“. *Cahiers d'économie politique*, br. 30-31, str. 147-166, doi : <https://doi.org/10.3406/cep.1998.1217>
- Frege, Gottlob (1995). *Osnove aritmetike i drugi spisi*. (Prev. Filip Grgić i Maja Hudoletnjak Grgić), Zagreb: Kruzak
- Fichte, Johann Gottlieb (1979). *Zatvorena trgovačka država*. (Preveo Danilo N. Basta), Beograd: Nolit
- Gadamer, Hans Georg (1978). *Istina i metoda, Osnovi filozofske hermeneutike*. (Prev. Slobodan Novakov), Sarajevo: Veselin Masleša
- Gašparac, Velimir (2015). *Zdrav razum kao politička kategorija: Primjer pokušaja uspostave neoliberalne hegemonije kroz državni udar u Čileu 1973.*, diplomski rad, Zagreb: Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet, Odsjek za sociologiju.
- Gigerenzer, Gerd (2009). *Snaga intuicije*. (Prev. Darko Polšek, Marko Perožić). Zagreb: Algoritam

- Gjesdal, Kristin (2008). „Between Enlightenment and Romanticism: Some Problems and Challenges in Gadamer's Hermeneutics“. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 46, no. 2, str. 285–306.
- Göçmen, Doğan (2007). *The Adam Smith Problem: Human Nature and Society in The Theory of Moral Sentiments and The Wealth of Nations*. London: I. B. Tauris
- Gramsci, Antonio (1958). *Historijski materijalizam i filozofija Benedetto Crocea*. (Prev. Milan Macura i Milivoje Ivčić), Zagreb: Naprijed
- Gramsci, Antonio (1955). *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Giulio Einaudi editore. Dostupno na: [il\\_materialismo\\_storico\\_e\\_la.pdf](#) ([seducoahuila.gob.mx](#))
- Guala, Francesco (2010). *Filozofija ekonomije*. (Prev. Višnja Golac), Zagreb: Politička kultura
- Hacking, Ian (1975). *The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction and Statistical Inference*. Cambridge: Cambridge University Press
- Hacking, Ian (2001). *An Introduction to Probability and Inductive Logic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hahn, Hans, Neurath, Otto i Carnap, Rudolf Rudolf (2005). *Znanstveno shvaćanje svijeta: Bečki krug*. (Prev. Nataša Petrović), Zagreb: Biblioteka Scopus
- Harvey, David (2013). *Kratka povijest neoliberalizma*. (Prev. Stipe Ćurković), Zagreb: VBZ
- Harris, Alexandra (2013). *Virginia Woolf: Biografija*. (Prev. Slaven Crnić), Zagreb: Sandorf
- Hayek, Friedrich von (2001). *Put u ropstvo*. (Prev. Daniel Bučan), Zagreb: KruZak
- Heidegger, Martin (2005). *Introduction to Phenomenological Research*. (Prev. Daniel O. Dahlstrom). Bloomington: Indiana University Press.
- Holston, Ryan R. (2014). „Two Concepts of Prejudice“. *History of Political Thought*, vol. 35, no. 1, str. 174.-203.
- Hume, David (1951). *Theory of Knowledge*. London: Nelson
- Hume, David (1958). *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press
- Brian Whaterson. „Keynes and Wittgenstein“ ([JmkLw.pdf](#) ([weatherson.org](#))) (unpublished)
- Kay, John i King, Mervyn (2020). *Radical Uncertainty: Decision-Making Beyond the Numbers*. New York: W. W. Norton & Company

Keynes, John Maynard. (1924). *A Tract on Monetary Reform*, London: Macmillan and Co., Limited. Dostupno na: [keynes-1923-a-tract-on-monetary-reform.pdf](#) (typepad.com)

Keynes, John Maynard. (2014). *A Treatise on Probability*, dostupno na: The Project Gutenberg eBook #32625: A treatise on probability.

Keynes, John Maynard. (1987). *Opća teorija zaposlenosti, kamate i novca*. (Prev. Ivo Bičanić), Zagreb: Cekade

Keynes, John Maynard (1933). „National Self-Sufficiency“. *The Yale Review*, 22 (4), str. 755 – 769. <https://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/interwar/keynes.htm> (pristupljeno 22. 6. 2018.)

Keynes, John Maynard (1936). *The General Theory of Employment, Interest and Money*. London: Palgrave Macmillan

<https://www.marxists.org/reference/subject/economics/keynes/general-theory/index.htm>

Kejns, Džon Mejnard (2015). *Ekonomске posledice mira sklopljenog na Pariškoj mirovnoj konferenciji 1919*. Novi Sad: Mediterran Publishing

Keynes, John Maynard (1930). „Economic Possibilities for our Grandchildren“, u: *Essays in Persuasion*, New York: Harcourt Brace, str. 358 – 373. ?

Microsoft Word - 1\_Keynes\_ Economic Opportunitites for our GrandchildrenSHORTENED.docx ([aspeninstitute.org](#)), pristupljeno 20.3.2023.

Kripke, Saul (1982). *Wittgenstein on Rules and Private Language An Elementary Exposition*. Cambridge: Harvard University Press

Kusch, Martin (2006). *A Sceptical Guide to Meaning and Rules Defending Kripke's Wittgenstein*. Chesham: Acumen

Kuvačić, Ivan (1961). *Filozofija G. E. Moorea*. Zagreb: Naprijed

Lagueux, Maurice (1998). „Was Keynes a Liberal and an Individualist? Or Keynes Reader of Mandeville“. *Cahiers d'économie politique/Papers in Political Economy*, br. 30/31, str. 255-263.

Leibniz, G. W. (1996). *New Essays on Human Understanding*. (Prev. i ur. Peter Remnant i Jonathan Bennett), Cambridge: Cambridge University Press

Lewis, David (1969). *Convention: A Philosophical Study*, Cambridge: Harvard University Press

List, Friedrich (1909). *National System of the Political Economy*. (Prev. Samestetpson S. Lloyd), London: Longmans, Green and Co.

<http://oll.libertyfund.org/titles/list-the-national-system-of-political-economy> (pristupljeno 5. 2. 2018.)

Maljevič, Kazimir (1981). *Nepredmetni svijet*. (Prev. Nenad Popović, Snješka Knežević), Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost, Galerija Nova.

Mandeville, Bernard (1997). *The Fable of the Bees and Other Writings*, London: Hackett Publishing Company

Mishkin, Frederick S. (1996). The Channels of Monetary Transmission: Lessons for Monetary Policy, NBER Working paper series (online), Working paper 5464., [www.nber.org/papers/w5464](http://www.nber.org/papers/w5464), Pristup: 27. prosinac 2007.

Mishkin, Frederick S. (2004). *The Economics of Money, Banking, Financial Markets*. Boston: Pearson

Miščević, Nenad (2003). *Filozofija jezika*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk

Moore, G. E. (1925). „A Defence of Common Sense“, [moore commonsense.pdf](http://moorecommonsense.pdf) ([sophia-project.org](http://sophia-project.org)), pristupljeno 19.3.2023.

Moore, G. E. (1939). „Proof on an External World“, [Moore1.pdf](http://Moore1.pdf) ([colorado.edu](http://colorado.edu)), pristupljeno 19.3.2023.

Moore, G. E. (2009). *Principia Ethica*. (Prev. Filip Grgić), Zagreb: Kruzak

Montes, Leonidas (2003). „Das Adam Smith Problem: Its Origins, The Stages of The Current Debate, and One Implication for Our Understanding of Sympathy“. *Journal of the History of Economic Thought*, 25, (1), str. 63-90.

Nakhimovsky, Isaac (2011). *The Closed Commercial State: Perpetual Peace and Commercial Society from Rousseau to Fichte*. Princeton: Princeton University Press

Peden, William (2021). „Probability and Arguments: Keynes's Legacy“. *Cambridge Journal of Economics*, 45 (5), str. 933–950. <https://doi.org/10.1093/cje/beab021>

Perišin, Ivo, Šokman, Antun i Lovrinović, Ivan (2001). *Monetarna politika*. Pula: Fakultet ekonomije i turizma „Dr. Mijo Mirković“

- Putnam, Hilary (1983). „Convention: A Theme in Philosophy“. U: *Realism and Reason: Philosophical Papers, Volume 3*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 170-184.
- Ramsey, Frank (1990). „Truth and Probability“, u: *F. P. Ramsey: Philosophical Papers*, D.H. Mellor (ur.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Rossi-Landi, Feruccio (1981). *Jezik kao rad i kao tržište*. Beograd: Pečat
- Sen, Amartya (2012). *Razvoj kao sloboda*. (Prev. Tomislav Buljević), Zagreb: Algoritam
- Sen, Amartya (2003). „Sraffa, Wittgenstein and Gramsci“. *Journal of Economic Literature*, Vol. 41 (4), str. 1240 – 1255.
- Shackle, G. L. S. (1992). *Epistemics and Economics: A Critique of Economic Doctrines*. New York: Routledge
- Skidelsky, Robert (2011). *Keynes: Povratak velikana*. (Prev. Zvonimir Baletić), Zagreb: Algoritam
- Sladeček, Michal (2014). *Pravila i kontekst upotrebe. Teme i tumačenja Vitgenštajnovе filozofije*. , Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju
- Sraffa, Piero (1980). *Proizvodnja roba pomoću roba*. (Prev. Neven Mates), Zagreb: Cekade
- Smith, Adam (2004). *Bogatstvo naroda*. Zagreb: Masmedia.
- Smith, Adam (2004). *The Theory of Moral Sentiments*. Dostupno na: [The Project Gutenberg eBook of The Theory of Moral Sentiments, by Adam Smith](#)
- Smith, Adam (2008). *The Invisible Hand*. London: Penguin Book
- Stiglitz, Joseph E. (2012). *The Price of Inequality, How Today's Divided Society Endangers Our Future*. New York: W. W. Norton & Company
- Stroud, Barry (1977). *Hume. The Arguments of the Philosophers*. Routledge. London.
- Taleb, Nassim Nicholas (2009). *Crni labud: utjecaj krajnje nevjerovatnoga*. (Prev. Alenka Mirković), Zagreb: Nađ, Naklada Jesenski i Turk
- Tribe, Keith (2008). „Das Adam Smith Problem and the Origins of Modern Smith Scholarship“. *History of European Ideas*, volume 34 (4), str. 514 – 525.
- Tuley, Bret T. (1997). „The Forgotten Legacy of Bernard Mandeville“. *Draftings In*, Sv. 9, br. 3, str. 28-37.



Vinten, Robert (2020). *Wittgenstein and the Social Sciences: Action, Ideology, and Justice*. London: Anthem Press

Vitgenštajn, Ludvig (2008). *Predavanja i razgovori o estetici, psihologiji i religioznom verovanju*. (Prir. Siril Baret), Beograd: Clio

Wapshott, Nicolas (2011). *Keynes, Hayek: The Clash that Defined Modern Economics*. New York: W.W Northon & Company

Weeks, S. V. (2019). „Francis Bacon's doctrine of idols: a diagnosis of ‘universal madness’“. *The British Journal for the History of Science*, Vol. 52, 1, str. 1-39.

Wight, Jonathan B. (2019). „Antecedents to the crisis: Mandeville, Smith, and Keynes“. *International Journal of Social Economics*, Vol. 46 (8), str. 1018 – 1030.

Wilson, David i Dixon, William (2006). „Das Adam Smith problem. A Critical Realist Perspective“. *Journal of Critical Realism*, volume 5 (2), str. 251 – 272.

Wittgenstein, Ludwig (1998). *Filozofijska istraživanja*. (Prev. Igor Mikecin). Zagreb: Nakladni zavod Globus

Wittgenstein, Ludwig (2009). *Plava i smeđa knjiga*. (Prev. Ivan Macan), Zagreb: Nakladni zavod Globus

Wittgenstein, Ludwig (2007). *O izvjesnosti*. (Prev. Ante Periša). Zagreb: Nakladni zavod Globus

Woolf, Virginia (2007). *Valovi*. (Prev. Iva Grgić), Zagreb: Naklada Jurčić

#### *Enciklopedijske natuknice:*

<<http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=54780>>. Sayev zakon (Jean-Baptiste Say, francuski ekonomist s početka 19. stoljeća)

- Hutcheson, Francis. *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021. Pristupljeno 21. 4. 2022.  
<<http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=26754>>.)

Lorenzen. Paul. *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021. Pristupljeno 5.7.2022.

Say, Jean-Baptiste. Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021. Pristupljeno 24. 2. 2023.

Oxford Review, dostupno na: Phronesis: definition and meaning - The Oxford Review - OR Briefings (oxford-review.com), pristupljeno 10.11.2022.)

*Ostali internetski izvori:*

Online Biblija, Evanđelje po Ivanu, Knjiga postanka, 1. poglavlje, Proslov. Kršćanska sadašnjost. (Dostupno na: Evanđelje po Ivanu - 1. poglavlje (ks.hr)

Oproštaj guvernera Rohatinskog - HNB, obavljeno 4.7.2012.

<http://www.slobodnajugoslavija.com/literatura/NjemackaIdeologija.pdf>

(pristupljeno 12.2.2021.)