

# Moralni subjekt i relativizacija zla

## Stanje postmodernoga moralnog subjekta i pluralističko društvo

Tonči Matulić

UDK: 17:316.3

Izvorni znanstveni rad

Primljeno: 1. rujna 2004.

Prihvaćeno: 12. listopada 2004.

e-mail: tonci.matulic1@zg.htnet.hr

Rad se bavi kritičkom analizom stanja takozvanoga postmodernoga moralnog subjekta. Budući da analiza takvoga stanja otkriva dva bitna elementa, name onaj da postmoderni moralni subjekt jedinu ideju dobra priznaje u ideji apsolutne autonomije te drugi da svoju racionalnost shvaća instrumentalno. Takvo shvaćanje racionalnosti podrazumijeva da moralni razum subjekta ne vrednuje aksiološki, nego analitički, tj. proceduralno. Oba se elementa u nastavku rada podvrgavaju detaljnoj analizi i konstruktivnoj kritici koja, kao takva, ne ide za nijekanjem ni

opravdane autonomije čovjeka ni prikladnosti analitičke racionalnosti, nego pokušava naznačiti razarajuće učinke apsolutne autonomije čovjeka i u tom kontekstu analitičke racionalnosti spram jedne pretpostavljene ideje dobra za čovjeka koja je kadra izgraditi njegov moralni identitet. Da bi čitava analiza dobila na svojoj kontekstualnoj aktualnosti, u radu se na primjeru homoseksualnosti skreće pozornost na razarajuću snagu apsolutne autonomije i u tom kontekstu analitičke racionalnosti koja postaje, posljedično, relativistička po karakteru.

*Ključne riječi:* moralni subjekt, emotivizam, preferencije, volja, sloboda izbora, razum, autonomija, moralna autonomija, dobro, svijet, čovjek, homoseksualnost.

### Strukturna analiza postmodernoga moralnog subjekta

Postmoderni moralni subjekt u daljnjem se tekstu uzima u značenju globalne tendencije nastajanja jednoga specifičnog tipa

moralnog subjekta u činjenično pluralističkom društvu. Analize stvarnoga stanja postmodernoga moralnog subjekta u krajnje diferenciranim<sup>1</sup> i dakako razvijenim – poglavito demokratskim i neoliberalnim – društvima, osim toga što su brojne, stavljaju na uvid općenitu spoznaju da se takozvani postmoderni moralni subjekt raspada, tj. da postaje podijeljen u samome sebi te, posljedično, da započinje živjeti trajno, ali redovito pritaženo iskustvo osobne shizofrenije.<sup>2</sup> Ta se podijeljenost, kao osobno iskustvo metaforične shizofrenije, očituje u razdvajanju dviju konstitutivnih sastavnica moralnog subjekta, tj. moralne autonomije i razuma, na način da one tvore dva zasebna i jedan o drugome gotovo neovisna elementa. Shvaćen kao moralno autonomni subjekt, on opet sadržava u sebi dva bitna elementa. Prvo, on je individuum koji posjeduje osobne želje, interese i preferencije koji tvore jednu moralnu viziju. Ta moralna vizija može biti vlastita široj društvenoj zajednici kojoj dotični individuum pripada (etos) ili može biti samo njegova osobna (preferencije). Drugo, što je kudikamo važnije, on se shvaća kao apsolutno autonoman subjekt.<sup>3</sup> I kao takav, on može pripadati nekoj konkretnoj društvenoj zajednici ili skupini ili nekoj moralnoj tradiciji, ali njegov je moralni identitet, ipak, *isključivo* njegov. Razlog tomu leži zapravo u činjenici što apsolutno autonoman subjekt stoji čvrsto na suprotnim pozicijama od jedne jasno izražene ideje dobra koja bi bila kadra odrediti i obli-

---

<sup>1</sup> Pod idejom »društvene diferencijacije« misli se ono što je o tome pisao njemački filozof i sociolog Niklas Luhmann. Usp. Niklas LUHMANN, *The Differentiation of Society*, New York, Columbia University Press, 1982.

<sup>2</sup> Izravni poticaj nastanku ovog eseja dala je veoma zanimljiva studija mladoga talijanskog filozofa Roberta Mordaccija, veoma živahnog sudionika, u talijanskim i u širim, europskim okvirima, moralno-filozofskih i bloetičkih rasprava, inače profesora na Sveučilištu »Vita e Salute – Ospedale S. Raffaele« u Milanu. Usp. Robert. MORDACCI, *La dissoluzione del soggetto morale in bloetica*, u: E. Soricelli – R. Barcaro (ur.), *Bioetica e antropocentrismo etico*, Milano, Collana Epistemologia 63, Franco Angeli, 1998, str. 41-59.

<sup>3</sup> Izvrstan prikaz povijesnog razvoja ideje autonomije, kao i postupno misaono oblikovanje te ideje sa svim odstupanjima na poljima moralne, političke i pravne filozofije dao je profesor filozofije na Johns Hopkins University J. B. Schneewind. Usp. J. B. SCHNEEWIND, *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

kovati njegov moralni identitet. Takav opis već semantički upućuje na zaključak da su svi ostali isključeni, jer apsolutno autonoman moralni subjekt *mora* postojati sam(o) za sebe. Zbog toga se istina o dobru kao takvom utapa u istinu o jednoj ideji autonomije koja se ravna logikom apsolutnoga. Ideja apsolutne autonomije jedino je što preostaje da bude stavljeno pod ideju dobra, jer je sve ostalo isključeno. U tom kontekstu između apsolutne autonomije i dobra stoji znak jednakosti. No, budući da je autonomija apsolutna, onda je i takva autonomija kao dobro apsolutno dobro. Ta spoznaja izražena silogistički zvučala bi ovako: moralna autonomija je određeno dobro; dobro uvijek odgovara istini (prema klasičnom ontologijskom aksiomu »*ens et bonum convertuntur*«); dakle, moralna autonomija je istina (o moralnom subjektu). Dakako, riječ je o apsolutnoj autonomiji. Prema tome: moralna autonomija je apsolutno dobro; dobro uvijek odgovara istini; dakle, moralna autonomija kao apsolutno dobro jest istina (o moralnom subjektu). Poistovjećivanje apsolutne moralne autonomije s jedinom istinom o čovjeku kao moralnom subjektu jedino je što preostaje da bude stavljeno pod ideju dobra. Zbog toga apsolutno autonoman subjekt svoje osobno djelovanje, ali i ljudsko djelovanje općenito, vrednuje u skladu sa zahtjevima emotivizma.<sup>4</sup> Zašto? Najprije valja reći što je to emotivizam. U tom će se poslu slijediti jedna interpretacija koja bez dlake na jeziku opisuje emotivizam kao sukus postmodernoga moralnog mišljenja i govora. »Emotivizam je doktrina o tome da svi vrijednosni sudovi i, specifičnije, svi moralni sudovi nisu ništa drugo nego iskazi preferencije, iskazi stavova i osjećanja, ukoliko su moralnog ili vrijednosnog karaktera.«<sup>5</sup> Stanje postmodernoga moralnog subjekta upućuje na zaključak da je njegov moralni razum instrumentalan po karakteru. Moralnom je razumu pripala instrumentalna funkcija, činjenica koja postaje razvidna iz njegova odnosa prema etičkom zahtjevu da istražuje što je istinito i lažno. Naime, moralni sudovi postmodernoga moralnog subjekta

<sup>4</sup> Kritički ogled iz filozofije emotivizma koji je dao dodatne poticaje nastanku ovog eseja intelektualno je vlasništvo američkog filozofa Alasdaira MacIntyrea. Usp. Alasdair MACINTYRE, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, London, Gerald Duckworth & Co. Ltd., 1985, str. 6-35, Hrvatski prijevod, *Za vrlinom: studija o teoriji morala*, Zagreb, KruZak, 2002, str. 6-39.

<sup>5</sup> Alasdair MACINTYRE, *After Virtue...*, str. 11-12, *Za vrlinom...*, str. 12.

zapravo su iskazi preferencija, stavova i osjećanja te kao takvi nisu niti istiniti niti lažni, nego samo preferencijalni.<sup>6</sup>

Racionalna metoda koja bi osigurala suglasnost moralnih prosudbi ne postoji, a ne postoji zato što su oni isključivo izraz osobne preferencije, stavova i osjećanja. Moralni razum koji traži istinu, poglavito istinu moralnih prosudbi, gubi takvu ulogu, jer jedina preostala istina jest ona o apsolutnoj autonomiji moralnog subjekta koja ga nutka da traži zadovoljenje svojih želja, interesa i prefe-

<sup>6</sup> Čini se da je ovakvoj etičkoj postavci blizak Španjolac Ferdinando Savater, kad kaže da se etika treba ravnati načelom »čini ono što hoćeš«, jer etika nije ništa drugo doli »umijeće biranja onoga što nam najbolje odgovara i življenja na najbolji način«. O tome usp. Ferdinando SAVATER, *Etika za Amadora*, Zagreb, Educa, 1998, str. 65, 154. Što je to »ono« što nam najbolje odgovara? Koji je to najbolji način življenja? Savater pokušava dati različite odgovore, no svi smjeraju jednom odlučujućemu: »Vidi, tata, želim pružiti sebi dobar život.' Bravo! Gospodin je zavrijedio nagradu! Upravo to sam ti ja htio savjetovati: kad sam ti rekao 'čini ono što hoćeš', zapravo sam ti kanio preporučiti da se odvažiš sebi pružiti dobar život. I, da prosti, ne obaziri se na tužne i blažene: etika nije drugo doli racionalni pokušaj provjere kako je moguće bolje živjeti«, u: Ferdinando SAVATER, *Etika za Amadora...*, str. 71. Što znači tvrdnja 'pružiti sebi dobar život'? Savater i na to pitanje daje odgovor: »Vjerojatno i sam vidiš da među ovim opisanim obilježjima jedino što spominjem jest tvoj vlastiti probitak, ne dajući pritom prednost ovakvoj ili onakvoj pobudi, svijesti, odnosno imbecilnosti. Zbog čega je loše ono što nazivamo 'zlo'? Zato što čovjeku ne omogućuje dobar život kakav želimo. Znači li to da zlo valja izbjegavati iz neke vrste sebičnosti? Upravo tako«, u: Ferdinando SAVATER, *Etika za Amadora...*, str. 98. Zbog čega treba činiti dobro, ako smisao izbjegavanja zla izvire iz neke vrste sebičnosti? Dobro treba činiti da bi se 'sebi pružio dobar život', a zlo treba izbjegavati iz sebičnih interesa 'pružanja dobrog života'. Tako je smisao dobra i zla uvjetovan smislom osobne ideje dobrog života. Etika svoju zadaću i svrhu treba prepoznati također u tome da čovjeku olakša pronalaženje uvjeta i mogućnosti za ostvarivanje dobrog života. To se čini neupitnim. No, etika svoju zadaću i svrhu, ako uopće želi ostati etika, ne može prepoznati u posvemašnjem poništenju i nijekanju jedne ideje dobra za sve ljude, a ne samo za pojedinca ili pojedine skupine. Jer, ako etika sebi odriče pravo na jednu ideju dobra za sve ljude, onda nije jasno kako ona može uopće koristiti pojedincu ili skupini? Upravo u tome leži problem. Sada s onu stranu Savaterovih misaonih uvida, etika bi se trebala ravnati načelom 'čini što te volja', ali to da se čini što te volja ipak 'neka se čini tako da baš to najbolje odgovara ne bi li se živjelo na najbolji način', pretvarajući time svačije osobne – dakle individualne – želje, interese i preferencije u zadnju instanciju za vrednovanje istinitog ili lažnog u moralnom djelovanju i ponašanju.

rencija čije zadnje opravdanje nije istina o dobru kao nositelju moralne vrijednosti osobe, nego je to emotivističko opravdanje istine o moralnom subjektu koji moralne prosudbe poistovjećuje s iskazima osobnih želja, interesa i preferencija.

Postoji li izlaz iz začaranoga kruga u kojemu su moralne prosudbe postmodernoga moralnog subjekta doslovno poistovječene s njegovim preferencijama, a njegove se preferencije doslovno poistovjećuju s istinom o moralnom djelovanju kao takvom? Izlaz je nuždan ako postoji imperativ da se postmodernog moralnog subjekta izvuče iz stanja koje upravo njemu, subjektu, kao nositelju dostojanstva moralnoga djelovanja ne odgovara. A ne odgovara mu stoga što je zarobljen okovima emotivizma koji relativizira moralni razum, odnosno objektivnu spoznaju vrijednosti utemeljene u dobru kao nositelju moralne vrijednosti osobe, i to ga relativizira do granica njegova zarobljavanja u okovima isključivog poslužitelja osobnih želja, interesa i preferencija. Da se razumijemo. Emocije kao takve su dobre. No, emocije nisu kadre artikulirati ni istinitost ni lažnost nekog iskaza s pretenzijama na ispravnost ili lažnost moralne prosudbe. Štoviše, emocije bez kontrole, tj. pokušaja da ih se racionalno (samo)kontrolira, olako se pretvaraju u frustracije. A frustriranim osobama treba pomoći.

Dakle, izlazak iz začaranoga kruga moguć je samo putem priznanja realno mogućega, ne nanoseći pritom nikakvu štetu čovjeku i njegovu dostojanstvu moralnog subjekta. Čovjek je bitno emocionalno biće. U to nema nikakve sumnje. Ne postoji konkretno ljudsko biće lišeno emocija. Emocije karakteriziraju ljudsko biće konstitutivno. One ga uvijek prate i određuju. One također ulaze u sferu ljudskoga po kojoj čovjek jest čovjek. Čovjek postoji na ljudski način ukoliko posjeduje sposobnost emocionalnog izražavanja na ljudski način. Prema tome, govor o emocijama je legitiman. Legitimno je govoriti i o emotivnosti sve dotle dok se ona ne pretvori u ideologiju bilo kojega predznaka. Emotivnost kao činjenica ljudske egzistencije koja potvrđuje da je čovjek bitno emocionalno biće jest legitimna. Za razliku od toga, emotivizam zaogrnut u ideološko ruho može tvrditi, baš kao što i jest tvrdio u svojoj jezgrovitoj i početnoj moralno-filozofskoj varijanti poznatoj pod imenom intuicionizam<sup>7</sup>, da je »dobro« tek ime jednoga svojstva koje se ne

<sup>7</sup> Začetnik intuicionizma na polju moralne filozofije jest G. E. Moore, u ono vrijeme profesor filozofije na Cambridge University u Engleskoj. Usp. G.

može definirati, jer je ono jedno ne-prirodno svojstvo, zatim da tvrdnja da je neka radnja ispravna znači samo potvrditi da ta radnja proizvodi najviše dobra, a potom da estetsko uživanje i osobne sklonosti sadržavaju sva najveća dobra koja se uopće mogu zamisliti. Time je ideja dobra, kao nositelja moralne vrijednosti osobe, svedena na estetske doživljaje i osobne preferencije. Ideja dobra smještena je u red subjektivnih preferencija i sve dok te preferencije postoje, razum ih treba slijediti/podupirati. Jednostavno govoreći, čovjekom trebaju vladati emocije, a ne čovjek svojim emocijama ili, drugim riječima, emocije/preferencije trebaju ovladati razumom, dok se razum tom preferencijalnom ovladavanju treba prepustiti bez kritičkog opiranja. Rečeno ne bi trebalo odmah pobrkati s onim dijelom tradicije moralne filozofije koju poznajemo pod imenom voluntarizam. Voluntarizam proglašava primat volje nad razumom. Drugim riječima, razum treba slušati impulse volje u ostvarivanju dobra, a ne obratno. Razum se treba pokoravati volji, a ne obratno. Posljedično, volja koja izražava htijenje ujedno je temelj i izraz moralnog zakona. Moralni zakon više nije spoznaja moralnog dobra kao nositelja moralne vrijednosti, nego je to volja koja »intuitivno«  
prodire do dobra, ona ga »osjeća«  
te nutka razum da se odluči za njega. Stoga, što volja 'dobroga' poželi, to razum treba izabrati, udovoljavajući volji i njezinim prohtjevima. Slijedom toga sukob preferencija/osjećanja i razuma, prema ideologiji emotivizma, uvijek treba riješiti u prilog onima prvima. No, tu problem ne završava, nego tek započinje. Budući da je čovjek bitno slobodno biće, ljudska volja ima svoje pravo ime. Ona je slobodna volja. No, slobodna volja u kontekstu stanja postmodernoga moralnog subjekta ima svoje ime. Slobodna volja je zapravo sloboda izbora. Sloboda izbora za postmodernoga moralnog subjekta znači sljedeće: sve što moralni subjekt doživljava u svojstvu osobne preferencije, želje i interesa, dakle »sve što mu srce poželi«, to treba izabrati, jer to je prema globalnom određenju filozofije emotivizma ujedno (i jedino) ispravno.

Gdje je nestao moralno spoznavajući razum? Nestao je u tvrdnji da preferencije imaju primat nad prosudbama razuma, utoliko što su one jedine prosudbe razuma, te se u kontekstu govora o postmodernom moralnom subjektu konflikti između osobne pre-

---

E. MOORE, *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1903.

ferencije i racionalne spoznaje dobra rješavaju u prilog osobnih preferencija, jer nijedna racionalna metoda nije kadra objektivno utvrditi što je istinito, a što lažno ili što je ispravno, a što neispravno ponašanje ili djelovanje. Prema tome, istina o moralnome djelovanju sadržana je u slobodi izbora. Istina o slobodi izbora sadržana je u osobnim željama, interesima i preferencijama. Istina o osobnim željama, interesima i preferencijama, međutim, nije sadržana u racionalnoj spoznaji dobra koja donosi prosudbu o istinitom i lažnom, ispravnom i neispravnom, nego je sadržana u izboru ukoliko je izbor rezultat biranja od strane preferencijalne slobodne volje. Time se ponovno zatvara još jedan začarani krug. Naime, istina o ljudskome djelovanju, kao eminentno moralnome djelovanju, sadržana je u slobodi izbora; sloboda izbora znači zadovoljenje osobnih želja, interesa i preferencija; dakle, zadovoljavanje osobnih želja, interesa i preferencija izriče istinu o moralnome djelovanju kao takvom. Razvidno je kako se emotivizam, u skladu s vlastitom moralnom logikom koja započinje i završava s osobnim preferencijama, otkriva u ruhu zadnje fundirajuće instancije moralnoga djelovanja. Emotivistička apsorpcija razuma i njegovo podređivanje vladavini emotivističkih zakonitosti dovodi do samo-poništenja razuma kao spoznajne instancije moralnog dobra kao nositelja vrijednosti osobe. Temeljni moralni zakon što ga nalaže emotivizam mogao bi stoga glasiti ovako: djeluj emocionalno, tj. u skladu s osobnim preferencijama! Drugim riječima, djeluj tako da uvijek zadovoljiš svoje želje, interese i preferencije. Ili, djeluj tako da sloboda tvojega preferencijalnoga izbora bude ujedno maksima tvojega ukupnog djelovanja. U središtu takvoga stanja postmodernoga moralnog subjekta stoji zloupotreba legitimnih preferencija koje iz subjektivnog raspoloženja osobe prelaze u objektivno određenje moralnoga djelovanja *tout court*. Ideologija emotivizma upravo je zato ideologija što jednu sasvim legitimnu ideju za jedno područje (ukus, osjećaj, estetski doživljaj) proglašava općevaljanom za drugo područje (moralno djelovanje). Valja reći da svaki pokušaj estetizacije, kao uostalom i psihologizacije morala nije prihvatljiv, a nije prihvatljiv pod istim uvjetima pod kojima je neprihvatljiva svaka moralizacija estetike ili psihologije. Bilo da je riječ o estetizaciji ili psihologizaciji morala ili o moralizaciji estetike ili psihologije, uvijek je riječ o jednom te istom postupku svođenja jednoga na drugo, a takav je postupak neprihvatljiv. Jedno na drugo nije moguće svesti. Protiv Wittgensteinove tvrdnje da

su etika i estetika jedno<sup>8</sup> valja ustvrditi da su etika i estetika dvije različite stvari.

### *Kritičko preispitivanje autonomije čovjeka*

Zahtjev za izlaskom iz prvoga spomenutoga začaranog kruga nalaže kritiku ideje apsolutne autonomije. Ako je nasuprot moralnoj filozofiji emotivizma moguće ustvrditi da nije dobro zahtijevati od čovjeka kao konkretnog bića da zanijeće svoju emocionalnu bit i svoje preferencije, ali da djelovati ljudski znači djelovati racionalno (razborito), onda se analogno tomu u kritici ideje apsolutne autonomije može reći da nije dobro od čovjek kao slobodnog i racionalnog bića zahtijevati da se odreće svoje autonomije, ali da djelovati autonomno ne znači djelovati samovoljno.<sup>9</sup> Ideja autonomije

---

<sup>8</sup> Usp. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Sarajevo, Veselin Masleša – Svjetlost, 1987, str. 185.

<sup>9</sup> Mnogi bi se možda upustili u dokazni postupak glede izjednačavanja smisla samovolje sa smislom moralne autonomije. U liberalno-individualističkom društvu, koje svoju uspostavu i opstojnost najviše zahvaljuje upravo istaknutoj ideji autonomije kao nosivom stupu novovjekovnoga emancipacijskog procesa, teško se je nositi s izazovima autonomije općenito i moralne autonomije posebno. No, iz kršćanske perspektive nije problematično pitanje o tome postoji li uopće autonomija i je li ona uopće moguća, nego je problematičnost svojstvena uvjetima i mogućnostima ispravnog dimenzioniranja autonomije kao takve i moralne autonomije. Pita se: što je to opravdana autonomija? Zanimajati opravdanu autonomiju podrazumijevalo bi nijekanje ljudske slobode kao čovjeku svojstvene sposobnosti za činjenje dobra. Prema tome, samovolja se ne može poistovjetiti sa značenjem autonomije kao takve, a još manje sa značenjem opravdane autonomije, nego se njezin smisao u ovom kontekstu referira na samovolju koja samozakonodavstvenu moć svojstvenu čovjeku kao slobodnom biću iskorjenjuje iz jedne jasne ideje dobra te je pretvara u golu subjektivnu moć bez ikakva odnosa ili povezanosti s objektivnim moralnim zakonom kao onom instancijom koja komunicira 'što jest, a što nije dobro za čovjeka', tj. što je dobro za sva ljudska bića kao razumska, slobodna i odgovorna bića. »Dakle, što više prevladava ispravna savjest, to se više osobe i društvene skupine udaljavaju od *sljepce samovolje* i nastoje se prilagoditi objektivnim normama moralnosti«, u: *Drugi vatikanski koncil, Pastoralna Konstitucija »Gaudium et spes« o Crkvi u suvremenom svijetu (07. prosinca 1965), Dokumenti Drugog vatikanskog koncila*, 4. izdanje, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 1986, 16, str. 639. [dalje skraćeno GS].



implicira samozakonodavstvenu (*auto+nómos*) moć. Analogno emocionalnom bivanju na ljudski način postoji također autonomno bivanje na ljudski način. No, kao što je neprihvatljivo da emocionalno bivanje na ljudski način bude prepušteno zakonitostima pukih strasti i poriva, tako je neprihvatljivo da autonomno bivanje na ljudski način bude prepušteno ljudskoj samozakonodavstvenoj moći iskorijenjenoj iz jedne jasno izražene ideje dobra kao nositelja moralne vrijednosti. Imperativ »kontroliraj svoje emocije!« može se izreći i negativno: ne živi razvratno i raskalašeno! Razborito vrednovanje razvratnosti i samovoljnosti može jedino konstatirati da je ljudsko djelovanje koje je utemeljeno u samovoljnim porivima i razvratnim željama nemoralno djelovanje. Razlika između moralnog i nemoralnog prepoznatljiva je u samom izboru riječi, a riječi imaju određeni smisao. Razlika, međutim, nije plod puke semantike, kao ni nečije proizvoljne odluke, nego je razlika utemeljena u razboritoj prosudbi, tj. prosudbi moralnog razuma koji se referira na jednu ideju dobra kao nositelja moralne vrijednosti osobe. Pritom je važno izbjeći stupicu totalnoga svođenja samovolje (voljnih prohtjeva i preferencija) na samozakonodavstvenu moć čovjeka (moralna autonomija). Autonomija posve gubi svoje izvorno značenje, ako se njezin smisao svede na samovolju, tj. ako se ona upreže u poticanje, promicanje i opravdanje ljudske samovolje, koja je baš takva jer je iskorijenjena iz doticaja s jednom jasno definiranom idejom dobra. Autonomija, naime, znači nešto sasvim suprotno od toga. Snagom samozakonodavne moći čovjek je kadar sprječavati, ograničavati i kontrolirati vlastitu samovolju. Zhtjev »trebanja« u moralnom djelovanju nalaže da čovjek svoje samozakonodavstveno određenje shvati u granicama mogućega. Granica je izražena u činjenici koja potvrđuje da je moralna autonomija relativna, a ne apsolutna danost u čovjeku. Relativnost moralne autonomije ne proizlazi iz slobodnovoljne odluke, nego iz ontološke činjenice ljudske egzistencije: čovjek je ograničeno biće. Također i »kršćanski moral se temelji na opravdanoj autonomiji čovjeka koji je odgovoran za vlastito djelovanje«<sup>10</sup>. Prema tome, čak je i iz teološke perspektive moguće dati pravi smisao moralnoj autonomiji čovjeka, no to pretpostavlja ispravno dimenzioniranje

<sup>10</sup> J.-L. BRUGÚES, *Dizionario di morale cattolica*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1994, pod pojmom »autonomia dell'etica«, str. 65.

autonomije prema suodnosnoj teonomiji.<sup>11</sup> Moralna autonomija u kontingentnom redu stvarnosti, sve i da hoće, ne može izbjeći sudbinu kontingentne stvarnosti. Stoga postulat apsolutne bezuvjetnosti, kao temeljne odnosne točke moralne autonomije, ne može biti izveden iz kontingentnoga reda stvarnosti, jer je taj red relativan, nego se treba izvesti iz transcendentnoga reda stvarnosti. Kršćanska etika ističe da »moralni zakon nalazi u Bogu svoj izvor i svoju legitimnost, te kršćanski moral ne može prihvatiti autonomiju shvaćenu kao neovisnost od Boga«<sup>12</sup>. Ta je tvrdnja razumljiva ako se imaju na umu važnost i vrijednost teološke tvrdnje da »stvorenje bez Stvoritelja iščezava... Štoviše, kad je Bog zaboravljen, stvorenje postaje neshvatljivo«<sup>13</sup>. Stoga je moralna autonomija čovjeka opravdana isključivo u odnosu prema Stvoritelju. Njezino opravdanje ne proizlazi iz nje same kao izolirane danosti, nego najprije proizlazi iz ustrojstva stvorenoga svijeta, o čemu svjedoči i ljudsko iskustvo, zatim iz bitnoga ustrojstva stvorenoga moralnog subjekta, te konačno iz Izvora koji jamči sigurno sidrište ideji apsolutne bezuvjetnosti bez koje je teško zamisliti moralno djelovanje na autentično ljudski način. O svemu tome najizvrsnije svjedočanstvo daje upravo kršćanska objava.<sup>14</sup> Svijet je stvorenje. Stvoreni svijet pretpostavlja svojega Stvoritelja. Stvorenost svijeta nameće pitanje o izvoru/uzroku, a zatim o odnosu i ovisnosti. Odnos je nuždan. Ovisnost je radikalna. Oni skrivaju temelje za razumijevanje zašto radije postoji »nešto«, a ne »ništa«. Razlika između nihilizma i egzistencijalnoga smisla stoji u radikalno obratno proporcionalnom odnosu spram razlike između »ništa« i »nešto«. Stvoreni svijet je »nešto« i kao takav otkriva se kao pozitivna stvarnost. Izvorna ideja stvorenoga svijeta isključuje »ništa« i upravo zbog toga što svijet biva kao svijet on nije »ništa«, nego »nešto«. Ništavilo, nihilizam je stran svijetu baš kao što je vodi strana kvaliteta suho-

---

<sup>11</sup> Izvršnu teološku studiju o odnosu autonomije i teonomije izradio je kardinal Walter Kasper, u vremenu dok je još bio profesor dogmatike u Njemačkoj. Usp. Walter KASPER, *Autonomia e Teonomia*, u: *Isti, Teologia e Chiesa*, Brescia, Editrice Queriniana, 1989, str. 155-182.

<sup>12</sup> J.-L. BRUGÚES, *Dizionario di morale cattolica*, pod pojmom »autonomia dell'etica«, str. 65.

<sup>13</sup> GS, 36, str. 667.

<sup>14</sup> Cjelovitiji uvid u smisao izrečene misli može se dobiti u: GS, 4-45, str. 623-683.

će. Voda je mokra. Razlika između »ništa« i »nešto« ne izvodi se samo iz spoznaje o kontingentnosti stvorenoga svijeta nego također iz iskustva čovjeka koji spram radikalnog pitanja o smislu i besmislu biva stavljen u situaciju radikalne odluke: ili za svijet ili protiv svijeta; ili za smisao ili za besmisao; ili za život ili za smrt; ili za nešto ili za ništa; ili za dobro ili za zlo. Alternativa je egzistencijalno-radikalna i pogađa čitavu egzistenciju čovjeka te se kao takva prelijeva i na stvoreni svijet. O tom prelijevanju najočitiije svjedoči suvremena ekološka kriza: njezini razarajući uzroci i još pogubnije posljedice ne izlaze iz nevaljalosti svijeta nego iz nevaljalosti ljudskih odluka prema tom svijetu, kao postojećoj zbilji. Prema tome, nihilizam u svijet ulazi posredovanjem ljudske odluke. Iznad toga stoji ideja o pozitivnosti svijeta. Svijet je dobar. Svijet je smislen. Čovjek postavljen u taj svijet ne može umaći radikalnom zahtjevu za pozitivnim, dobrim i smislenim određenjem svijeta. I onda kad ga izbjegava, on ga zapravo potvrđuje, ali na negativan način, jer bacanje u zagrljaj nihilizmu potvrđuje da postoji jedna točka, dakako pozitivna točka, iz koje se čovjek odbacuje u zagrljaj nihilizmu.

Stoga sprječavanje, ograničavanje i kontroliranje ljudske samovolje pretpostavlja odgovor na pitanje »što je što« i »tko je tko« u ideji postmodernoga apsolutno autonomnoga moralnoga subjekta. Ljudsko djelovanje, kao bitna vlastitost moralnog subjekta, referira se svojim smislom na djelovanje na autentično ljudski način. Djelovanje na autentično ljudski način jest *de iure* i *de facto* moralno djelovanje. Moralno se tiče morala kao stvarnosti koja svoj smisao izriče s pomoću bezuvjetnog »trebanja«, »moranja«. Subjekt pak tiče se osobe kao nositeljice najizvrsnijih kvaliteta u prirodnome svijetu života: razum i sloboda. Budući da se velika većina slaže s tvrdnjom da čovjek treba djelovati moralno, onda je za početak dovoljno konstatirati da ta tvrdnja odmah niječe mogućnost da djeluje samovoljno, tj. nemoralno. Moralno i samovoljno stoje u potpunoj suprotnosti. Jedno je istinito, a drugo je lažno. Prema tome, da čovjek treba djelovati moralno, podrazumijeva jednu negativnu tvrdnju: čovjek ne smije djelovati samovoljno. Time je otklonjena mogućnost da ideja samozakonodavstvene moći implicirana u ideji moralne autonomije uključi samovolju kao ispravan način moralnoga djelovanja, kao što je to baš slučaj u moralnoj teoriji emotivizma. »Činjenica je da emotivizam podrazumijeva poništenje svake istinske razlike između manipulativnih i nemanipulativ-

nih društvenih odnosa.«<sup>15</sup> Nezamislivo je da se moralna teorija koja poništava baš te razlike još uvijek može nazivati moralnom teorijom. Kako bilo, budući da emotivizam, kao moralna teorija, upravo to čini, jasno je da na pretpostavljeno mjesto vrednujućega razuma dolazi samovolja. Nasuprot tomu stvari, ipak, stoje drukčije. Samovolja se ukida u samozakonodavstvu kao temeljnoj pretpostavci djelovanja moralnog subjekta, jer upravo samozakonodavstvo čini suprotnost samovolji. Samovolja je zapravo bez-ikakva-zakonodavstva. Ona je anarhija. Nalazi se pred radikalnom odlukom: ili samovolja ili samozakonodavstvo. U suvremenoj kulturi, koja je obilježena specifično emotivističkim načinom djelovanja, postalo je uobičajeno, jer se to navodno samopodrazumijeva, stavljati znak jednakosti između samozakonodavstvene moći i samovolje moralnog subjekta. To je rezultat razvoja moralne filozofije koja je u nekim svojim misaonim sustavima dopustila da ideja apsolutne bezuvjetnosti bude iskorijenjena iz njezina jedinog mogućeg sidrišta u objektivnom moralnom zakonu, te je posve sabijena u subjektivnost čovjeka, podcjenjujući pritom činjenicu da apsolutna bezuvjetnost u relativnim i ograničenim subjektivnim preferencijama ne može niti pridržati niti sačuvati status ni apsolutnosti ni bezuvjetnosti. Kontradiktorno je tvrditi da relativno biće istodobno može biti i apsolutno. Postoji samo jedan Apsolutni. Posljedično, samo ondje gdje je priznat Apsolutni mogu se imati trajna garancija i sigurno sidrište postulata apsolutne bezuvjetnosti bez kojeg nema moralnoga djelovanja na autentično ljudski način. I to je svojevrsna tautologija, jer kakvo bi inače bilo moralno djelovanje ako ne bi ekspliciralo ideju autentičnoga ljudskog djelovanja.

Rečenim je naslućeno rješenje samo jednog dijela problema. Onaj dio o nespojivosti samovolje i moralnoga djelovanja kao eminentno ljudskoga djelovanja. No, što je s dijelom koji se još izričiti-je odnosi na samozakonodavstvenu moć čovjeka? Je li samozakonodavstvo apsolutno kako to sugerira postmoderno stanje moralnog subjekta kroz optiku apsolutne autonomije? Iako se već iz prethodnih natuknica dade naslutiti dokle bi smjela sezati moralna autonomija čovjeka, ipak je nužno još detaljnije raščistiti s time da ne bi bilo neželjenih zabuna. Ideja apsolutne moralne autonomije implicira ideju potpunosti, savršenosti i neograničenosti.

---

<sup>15</sup> A. MACINTYRE, *After Virtue...*, str. 23, *Za vrlinom...*, str. 25.

Podimo od značenja riječi apsolutan. Prvo, *ab-solutus* je onaj koji se uzima sam za sebe bez ikakva odnosa prema nekome ili nečemu drugomu. Drugo, *ab-solutus* je onaj koji se uzima kao savršen i potpun bez ikakve manjkavosti. Treće, *ab-solutus* je onaj koji se uzima kao čist i savršen bez ikakve mrlje i nedostatka. Ako bi se, unatoč tim značenjima riječi apsolutan u suvremenoj postmodernoj kulturi, tvrdilo da postoje barem neke osobe koje posjeduju sve opisane kvalitete, tada bi se trebalo obračunati s takvim poimanjem. Stoga se pita se jesu li, primjerice, homoseksualne osobe apsolutno autonomne, da se spomene samo jedna skupina osoba koja posljednje tri godine u mjesecu lipnju najprovokativnije aktualizira problem moralne autonomije u hrvatskom društvu. Baš kao što nijedno ljudsko biće nije apsolutno, jer ne posjeduje ni jednu kvalitetu *ab-solutusa* na savršen način, tako to ne mogu biti ni posebne skupine ljudskih bića ma s kakvim zahtjevima nastupala u javnoj areni. Razvidno je iz opisa pojma apsolutan da u javnome prostoru neke skupine i pojedinci (ne)svjesno prisvajaju samo prvu kvalitetu *ab-solutusa*, dakle, u smislu njihove izdvojenosti od drugih. Tako primjerice homoseksualne osobe nastupaju samostalno u javnoj areni, bez odnosa i obzira prema drugima, različitim, jer da tomu nije tako, koji bi bio smisao javnog nastupa? Čemu bi služio nastup, ako bi onaj drugi bio shvaćen i prihvaćen u svojoj drugotnosti i različitosti? Upravo stoga što onaj drugi nije niti shvaćen niti prihvaćen u svojoj drugotnosti i različitosti, homoseksualne osobe javno nastupaju samovoljno, jer je pretpostavka toga nastupa isključenje drugoga. U ime temeljnog zahtjeva za poštovanjem razlika (evidentno spolnih) homoseksualne osobe nastupaju samovoljno. Njihova se samovoljnost baš očituje u radikalnom napadu na postojeće razlike (dakako, među spolovima), zahtijevajući njome priznanje razlika. Da tu nije riječ samo o tautologiji nego i o notornoj samovoljnosti bez ikakva odnosa prema drugome, a još manje s iskazanim poštovanjem prema drugome, najbolje svjedoči činjenica da homoseksualni zahtjev za poštovanjem razlika nije uvjetovan uzajamnim poštovanjem već postojećih razlika, nego je uvjetovan nagonom za poništavanjem postojećih razlika. Kao rezultat toga ima se sljedeće: poništiti postojeće razlike da bi se moglo živjeti na samovoljan način. Od drugoga se očekuje da javno prizna razlike, iako za njega nisu upitne razlike. Pritom se ne iskazuje poštovanje prema drugome koji već jest različit i živi svoju različitost, nego ga se provocira da, priznajući nametnute različito-

sti, zaniječe postojeće razlike. Dakle, homoseksualni zahtjev za priznanjem različitosti na spolnom području pretpostavlja najprije prešutno poništavanje postojećih spolnih razlika, a zatim pódrazumijeva javno priznanje razlika, ali bez suodnosa prema postojećim razlikama, koje su zapravo već poništene razlike. Tako se zapada u začarani krug. Homoseksualna demonstracija »moći« koja jednom godišnje svojom urbanom paradom uveseljava hrvatsko društvo rezultat je samovolje koja je (ne)svesno usvojila postulat apsolutne moralne autonomije kao nedodirljive instancije postmodernoga moralnog subjekta. Rezultat svega toga nije lako uočljiv, ali je porazan. Naime, homoseksualne osobe ne pronalaze sigurnost u samima sebi, jer je u samima sebi ne mogu pronaći, nego je pronalaze u drugome, tako toga drugoga (drugačijega) ne poštuju, nego samo žele iskoristiti kao »parazitsku hranu«. Jer *ab-solutus* nema nikakva odnosa prema drugome. Stoga pronalazjenje sigurnosti u drugome ide obratno proporcionalnim putem kojim mu se ide ususret sa zahtjevom priznanja razlika. Homoseksualne osobe svoju sigurnost u drugima, različitim ili drukčijima od sebe ne mogu pronaći sve dok drugi i drugačiji priznaju postojeće razlike, nego tek tada kada oni drugi zaniječu postojeće razlike. Prema tome, njihova maksima glasi: prevari (»uništi«) heteroseksualce da bi živjeli homoseksualci! Ova interpretacija nema za svrhu bavljenje homoseksualnošću kao relevantnim moralnim i socijalnim fenomenom u suvremenim društvima, nego samo upozorava na razarajuću snagu pretpostavljene apsolutne autonomije moralnog subjekta koji vlastitu samovolju proglašava vrhovnom zakonodavnom instancijom u vrednovanju ponašanja i djelovanja. Ako se opisana logika ne želi prometnuti u moralnu logiku koja bi vrijedila za sve pojedince i društvene skupine, onda valja reći da stvari stoje sasvim drukčije. Jer, naime, kad bi heteroseksualne osobe nastupile s istim zahtjevima i s istom logikom ponašanja u javnoj areni kao što to čine homoseksualne osobe, tada bi ove potonje prve došle na udar tih zahtjeva. Stoga se pita: zašto bi jednima bilo dopušteno ono što se drugima zabranjuje i osporava? Tako izopačena logika koja poništava razlike između manipulativnih i nemanipulativnih odnosa u društvu strana je izvornoj ideji čovjeka kao moralnog subjekta. No, baš tu leži problem što se tako izopačena logika pokušava pošto-poto opravdati i proglasiti valjanom (»normalnom«) u suvremenome pluralističkom društvu, u čijim temeljima stoji emotivizam kao zadnja instancija takozvanoga ra-

cionalnog opravdanja. »Emotivizam se u tom smislu pokazuje kao empirijska teza ili, bolje, kao preliminarna skica za empirijsku tezu, koju bi vjerojatno kasnije trebalo ispuniti psihološkim i sociološkim opservacijama, o onima koji se nastavljaju koristiti moralnim i vrijednosnim iskazima kao da se ravnaju objektivnim i impersonalnim kriterijima, kad je svaki takav kriterij izvan svakog dohvata.«<sup>16</sup> Niti se ravnaju objektivnim niti impersonalnim kriterijima. Jedino što im preostaje jest to da svojim bubnjanjem po trgovima i ulicama velikih gradova nametnu jednu empirijsku tezu koja bi s vremenom mogla postati neoborivom. U tome je budućnost u svakom slučaju mudrija od sadašnjosti.

Sad se opet valja vratiti ideji samozakonodavstva. Za čovjeka se kaže da je osoba. S obzirom na ideju apsolutnoga, osoba je originalna, neponovljiva, individualna i društvena, sve to odjednom i zajedno. Osoba je, dakle, za sebe i u samoj sebi. Osoba uživa status nedodirljivosti. Osoba kao takva je savršena, no to savršenstvo nije moralnoga, nego ontološkoga reda. No, čovjek kao osoba nije sam od sebe, nego od drugih. Roditelji, braća, sestre, učitelji, prijatelji, kolege, zajednica, društvo, narod, uzori itd., svi zajedno i svatko na svoj način ulazi u definiciju onoga da je čovjek kao osoba »od drugih«. Jedno jedino ljudsko biće na ovom globusu zapravo je mrtvo ljudsko biće. Takvu je situaciju teško i zamisliti, a kamoli još raspredati o njezinim psihičkim, intelektualnim i duhovnim implikacijama za čovjeka. Zato je i rečeno da je mrtvo. To baca svjetlo na ontološku danost čovjeka kao osobe koja je »za sebe« i »u sebi«. Biti »za sebe« i »u sebi« ne eksplicira prvotno psihološke, emocionalne, povijesne, kulturne i vjerske vlastitosti, nego eksplicira ontološke i kozmološke vlastitosti: biti originalan znači biti izvoran i neponovljiv; biti individualan znači biti jedinstven i nedjeljiv; biti društven znači biti upućen na zajednicu i društvo. Sve su to kvalitete čovjeka kao osobe, no one upućuju na ograničenje čovjeka kao osobe. Tako biti originalan znači biti izvoran i neponovljiv na svoj način, tj. s obzirom na druge; biti individualan znači biti ograničen, tj. stajati u odnosu prema univerzalnom; biti društven znači biti uključen u odnose s drugima, tj. živjeti u ovisnosti o drugima. Prema tome, konkretno ljudsko biće kao osoba nije neograničeno, nego ograničeno izvorno biće, jer isto onoliko koliko ima ljudskih bića, toliko ima njemu sličnih – izvornih –

<sup>16</sup> Alasdair MACINTAYRE, *After Virtue...*, str. 18, *Za vrlinom...*, str. 19.

ljudskih bića. Izvornost, odnosno originalnost ograničena je u samoj činjenici postojanja konkretnoga ljudskog bića kao izvornog i originalnog. Konkretno ljudsko biće kao osoba, nadalje, nije neograničeno, nego ograničeno jedinstveno i neponovljivo, jer se u prirodnome svijetu života susreće s drugim jedinstvenim i neponovljivim ljudskim bićima koja ni pojedinačno ni sva zajedno ne uspijevaju iscrpsti sve mogućnosti jedinstvenosti i neponovljivosti čovječstva. Sama činjenica da konkretni čovjek kao osoba postoji kao jedinstveno i neponovljivo biće već je njegovo egzistencijalno ograničenje. Konačno, konkretno ljudsko biće kao osoba nije neograničeno, nego ograničeno društveno biće, jer se njegov život uvijek odvija unutar jedne zajednice ili unutar jednoga društva. Konkretno ljudsko biće može tijekom života živjeti u stotinu različitih zajednica i društava s posve različitim povijesnim, kulturnim, religijskim i jezičnim pedigreima, no istodobno može govoriti samo jedan jezik, živjeti samo u jednome društvu, sagledavati izbliza samo jednu kulturu, moliti se samo jednom božanstvu. Samozvani kozmopolitizam mentalna je konstrukcija koja potvrđuje baš suprotno od onoga što zaista želi potvrditi. Čovjek kozmopolit zapravo je čovjek bez doma i domovine. To je čovjek koji osakaćuje samoga sebe umno i duhovno, moralno i psihički, ali ne stvarno, nego fiktivno, jer kozmopolitizam ne može učiniti drukčijom činjenicu da čovjek istodobno može biti samo na jednom mjestu, govoriti samo jednim jezikom, moliti se samo jednom božanstvu itd. Prema tome, čovjek kao osoba iz svojih se bitnih vlastitosti otkriva kao ograničeno biće, tj. ne-kozmpolitsko u smislu relativističkih tendencija u suvremenoj kulturi. Njegovo je ograničenje ujedno zalog njegove relativnosti, tj. ograničenosti. To potvrđuje ljudsko iskustvo. Čovjek se rađa i time ulazi u postojanje, zatim postoji i time ostaje na životu, potom umire i time napušta postojanje u koje je ušao rađanjem. Sve to upućuje na zaključak da je čovjek zapravo stvoreni putnik, tj. putujuće stvorenje na ovom globusu. Parabola njegova ovozemaljskog putovanja zagonetka je koja ne prestaje golicati ljudski um i maštu ni dandanas od samog početka. (No, upravo stoga što je riječ o zagonetki, postoji neko rješenje te zagonetke. To je važno naglasiti da ne bi slučajno bilo zabune spram pitanja ima li ta zagonetka ikakva rješenja.)

Ljudsko »biti za sebe« bitno podrazumijeva »biti uz druge«, a »biti u sebi« bitno podrazumijeva »biti s drugima«. Konkretno ljudsko biće kao osoba bitno je upućeno na druga ljudska bića. Ta



tvrdnja ne umanjuje vrijednost bivanja na ljudski način, nego samo eksplicira istinu o čovjeku kao društvenom biću. Ako, dakle, konkretno ljudsko biće kao osoba nije neograničeno, nego ograničeno, odnosno relativno biće, onda ni njemu svojstvena kvaliteta samozakonodavstva nije neograničena, nego ograničena. Moralni subjekt kao nositelj samozakonodavstvene moći, nasuprot postmodernom zahtjevu za priznanjem apsolutne autonomije, može biti samo relativno autonoman, inače ga drukčije nije moguće zamisliti kao moralnog, nego samo kao samovoljnog subjekta. Tu i jest problem. Svaki zahtjev koji prelazi granice realno mogućega završava u negaciji onoga zbiljskoga, tj. realno mogućega u razumijevanju moralnog subjekta. Stoga apsolutno autonoman moralni subjekt nije nikakav subjekt, nego samovoljna marioneta.

Netko bi možda mogao uputiti prigovor na račun prijašnjega otklona mogućnosti da čovjek koji poznaje više jezika, koji je živio u više različitih društvenih sredina, koji je postao blizak s više različitih kultura, dakle, da takav čovjek *de facto* ne može biti ograničen, jer on to sve *zna* pa makar kad govori, govorio samo jedan jezik, kad živi, živio u samo jednom društvu itd. Prigovor je na mjestu, ali kratkoga vijeka. Postavlja se pitanje o težini koja se pridaje onomu da čovjek *zna*. Slijedom ovih promišljanja malo-pomalo se od genitalija, preko probavnog i kardio-respiratornog trakta popelo do mozga, tj. do sjedišta ljudske svijesti. To da čovjek *zna* treba zahvaliti prvobitno njegovim kognitivnim, a ne hormonalnim, krvnožilnim, probavnim i seksualnim funkcijama. Iako tvrdnja izgleda banalno, ona ima fundamentalno značenje. Naime, time se stvara pretpostavka za izlazak iz prije naznačenoga začaranog kruga. Da bi čovjek znao, treba učiti, a da bi učio, treba raditi i misliti. Ideal mišljenja može se sažeti u ovome: znati misliti! Baš kao što svako mišljenje nije znanje, tako ni svako znanje ne mora biti mišljenje. Dijalektička napetost između znanja i mišljenja upućuje na svoju krajnju instanciju, tj. na sintezu koja se može formulirati ovako: čovjek treba naučiti misliti da bi u konačnici znao misliti. Značenje toga »znati misliti« izводи se iz zahtjeva da čovjek bude osposobljen za kritičko preispitivanje samoga sebe i cjelokupne zbilje koja ga okružuje. Kritičko preispitivanje ideje samozakonodavstva u kontekstu suvremenog razumijevanja moralnog subjekta koji je proglasio apsolutnu autonomiju nije moguće bez poznavanja svih relevantnih sastavnica tog fenomena. Ako se želi da ideja apsolutne autonomije moralnog subjekta doista bude proskribi-

rana kao neželjena i na društvenoj razini nepoželjan fenomen, tada je i te kako važno kritički preispitati sve njegove sastavnice a da bi se izbjegla opasnost od pada u notorno pomodarstvo koje opravdava sve i svakoga snagom puke lakomislene tvrdnje: danas su došla takva vremena. Danas nisu došla takva vremena, nego je sam čovjek išao ususret takvim vremenima. Sintagma »takva vremena« jezična je tvorevina. Zašto bi ona onda bila izuzeta iz kritičkog preispitivanja. Ako čovjek zaluta, potrebna mu je pomoć da ponovno pronađe put do cilja.

Dakle, konkretno ljudsko biće kao osoba je ograničeno i relativno biće. Apsolutno je točna tvrdnja da su sva ljudska bića ograničena i relativna. Apsolutno je točna tvrdnja da postojeće konkretno ljudsko biće postoji, jer, ako već postoji, onda istodobno ne može ne postojati. Zašto je onda radije nešto, a ne ništa? Zašto ono nešto nameće pitanje o smislu na način koji je radikalno suprotstavljen besmislenom nijekanju svakoga smisla, jer već samo nijekanje uključuje pozitivnost objekta kojega se niječe: smisao. No, da ne bi bilo zabune. Kad se tvrdi da je čovjek autonomno biće, tj. da posjeduje sposobnost/moć samozakonodavstva, onda, unatoč svojoj apsolutnoj vrijednosti takve tvrdnje, ona ipak izriče samo jednu relativnu danost. Čovjek kao autonomno biće nije apsolutno, no nesumnjivo je da on svoju autonomiju posjeduje bezuvjetno. Oduzeti mu je može samo Onaj koji mu ju je dao. A činjenica je da čovjek čovjeku ništa bitno ne daje što bi mu omogućilo pristup Izvoru apsolutne bezuvjetnosti. Apsolutna bezuvjetnost u čovjeku je apriorna. Naime, »u dubini savjesti čovjek otkriva zakon koji on sam sebi ne daje, ali kojemu se mora pokoravati«<sup>17</sup>. Samo je na taj način moguće govoriti o postulatu apsolutne bezuvjetnosti. Sve ostalo vodi u afirmaciju samovolje koja poništava razlike između manipulativnih i nemanipulativnih društvenih odnosa i koja kao takva stoji u radikalnoj suprotnosti s izvornom idejom samozakonodavstvene moći moralnog subjekta. Stoga je jedno tvrditi jednu istinitu tvrdnju, a sasvim nešto drugo iznijeti istinu o onome što dotična tvrdnja tvrdi. Apsolutno je istinito da ja postojim, jer inače ne bih mogao pisati ovaj prikaz. No, da sam ja apsolutno biće jest laž, jer kako bi inače mogao postojati Ti koji čitaš ovaj prikaz? Konkretno ljudsko biće kao moralni subjekt s kojim smo krenuli nije i ne može biti apsolutno autonomno biće pa stoga nema osno-

---

<sup>17</sup> GS, 16, str. 639.

ve s koje bi za sebe zahtijevao priznanje prava na apsolutnu moralnu autonomiju. »Apsolutna moralna autonomija« je *contradictio in terminis* (a ne *in adjecto* kako bi neki možda očekivali), jer uz moralnu autonomiju nikako ne može stajati ideja apsolutnoga. Name, čovjek jednostavno nije Bog. U postmodernoj kulturi s mnogim opipljivim elementima samorazaranja i prijetnjama od samouništenja valja ponovno upozoriti na destruktivnost čovjekove volje za moć koja, kad se istrgne iz svojega sigurnog sidrišta i smislenog korijena, ne poznaje više nikakvih granica u postupcima ovladavanja svijetom, prirodom i ljudima. Baš to daje potvrdu poništavanju razlika između manipulativnih i nemanipulativnih društvenih odnosa. Nasuprot tomu, čovjek treba razumom unositi red u osobne i društvene odnose, a ne samo u svoje preferencije, i to tako da uvijek sprječava samovolju kao suprotnost zahtjevu da djeluje na autentično ljudski način. Zahtjev da čovjek djeluje ljudski izvodi se iz istine o čovjeku kao razumskom i slobodnom biću. Prema tome, istina o ljudskosti sadržana je u istini o čovjeku kao razumskom i slobodnom biću u kojemu razum upravlja slobodnom voljom na miroljubiv način. No, u suvremenoj kulturi nije izlišno pitanje o kakvom je razumu riječ.

### *Kritika prevladavajućeg tipa racionalnosti u pluralističkome društvu*

Stanje postmodernoga moralnog subjekta može se iščitavati iz načina na koji on vrednuje relevantne moralne fenomene. Već je naznačeno da je razlika između manipulativnih i nemanipulativnih načina ukinuta u dominantno emotivističkoj kulturi suvremenoga društva. Za postmoderno se društvo može s pravom konstatirati da je puno moralnih konflikata. MacIntyre s pravom konstatira da »u domeni činjenica postoje procedure za eliminaciju neslaganja; u domeni morala neizbježnost neslaganja oplemenjuje se naslovom 'pluralizam'<sup>18</sup>. Nije daleko od istine tvrdnja da se postmoderno društvo i moralni pluralizam mogu rabiti naizmjenično kao sinonimi. Pluralističko ozračje koje pogađa svakidašnju praksu današnjega društva ima presudnu ulogu u stvaranja neograničenog broja moralnih konflikata s kojima se danomice susreće

---

<sup>18</sup> Alasdair MACINTYRE, *After Virtue...*, str. 32, *Za vrlinom...*, str. 34.

postmoderni moralni subjekt. On je, jednostavno, prisiljen barata-  
ti različitim konfliktima, koristeći se svojim razumom. Pritom se  
moralni subjekt redovito poziva na jedno ili više fundamentalnih i  
neotuđivih etičkih načela, kao što su pravednost, autonomija, tole-  
rancija, korisnost, dobročinstvo i dr. No, razvidno je da moralni  
subjekt nije kadar pozvati se na svoju ideju dobra za čovjeka, jer,  
kako je već prije istaknuto, on je apsolutno autonoman i kao takav  
čvrsto stoji nasuprot jednoj ideji dobra koja je kadra oblikovati  
njegov moralni identitet. Za njega je istina o dobru posve apsorbi-  
rana u istini o autonomiji. Ideja apsolutne autonomije jedino je  
preostalo dobro. Slijedom toga moralni se subjekt, jednostavno,  
ne može pozvati ni na jednu ideju dobra za čovjeka koja ne bi vodi-  
la zadovoljenju želja, interesa i preferencija osoba koje su uključe-  
ne u moralne konflikte. Zbog toga razum, koji se tek upreže u mo-  
ralno vrednovanje konfliktnih situacija, jednostavno nije kadar  
ponuditi argumente koji bi bili nužni i dostatni za izbor između  
jedne ili druge ideje dobra. A nije kadar zato što je isključivo upre-  
gnut u minucioznu analizu zastupljenih stavova, uključujući daka-  
ko i stav samoga vrednujućeg subjekta, te uz to obavlja također us-  
poredbu između većih ili manjih mogućnosti jednoga rješenja koje  
bi zadovoljilo želje, interese ili preferencije osoba involviranih u  
konfliktu. S obzirom na način kako postmoderni moralni subjekt  
vrednuje konfliktne situacije, može se reći da on strogo slijedi ana-  
litičku racionalnost koja nerijetko jedinim ispravnim pristupom  
moralnom vrednovanju drži ne-kognitivizam ili, dugim riječima,  
etičku teoriju koja poriče mogućnost racionalne spoznaje vrijed-  
nosti i, posljedično tomu, odriče sposobnost razumu da utemelju-  
je objektivne moralne norme ponašanja i djelovanja. Analitički ra-  
cionalni vrednujući moralni subjekt tako se pretvara u nepristra-  
noga promatrača, tj. u onoga koga se sve to zapravo ne tiče, ali čija  
se dužnost sastoji u takozvanoj maksimalizaciji ili takozvanom ba-  
lansiranju različitih preferencija i vrijednosti koje su u igri, zauzi-  
majuci perspektivu takozvane »treće osobe«. Tako postavljeni mo-  
ralni subjekt *mora* racionalno vrednovati određeni moralni fenom-  
nen na instrumentalni, a ne aksiološki način, jer njegova racional-  
nost ispovijeda »vjeru« u etički ne-kognitivizam. Drugim riječima,  
takva racionalnost djelatnog subjekta nije kadra izvršiti realnu us-  
poredbu vjerodostojnosti i istinitosti mišljenja i stavova osoba in-  
volviranih u konfliktu, nego se samo bavi izmišljanjem raznih  
»tehnika« rješavanja konfliktnih situacija, i to poglavito stvara-

njem pretpostavki za izbjegavanje kažnjavanja jednih na štetu drugih osoba involviranih u konfliktu. Posljedično, analitička racionalnost moralnog subjekta koji instrumentalno vrednuje određeni moralni fenomen («konflikt») pravu istinu o samoj sebi razotkriva u svojoj temeljnoj funkciji koja se sastoji u pronalaženju sredstava za ostvarenje svrhe koja se opet sastoji u miroljubivim pregovorima u javnoj areni. Slijedom svega toga može se zaključiti sljedeće. Prvo, analitička je racionalnost instrumentalna po karakteru. Drugo, analitička je racionalnost instrumentalna po karakteru jer zauzima ne-kognitivistički stav. Treće, analitičko-instrumentalna racionalnost je ne-kognitivistička stoga što niječe mogućnost objektivne spoznaje moralne norme, tj. odriče mogućnost razumu da istraži i formulira istinite – objektivne – moralne prosudbe u skladu s jednom jasno definiranom i objektivnom idejom dobra kao nositelja moralne vrijednosti osobe. Četvrto, analitičko-instrumentalna racionalnost zaokupljena je isključivo sredstvima pregovaranja i tehnikama rješavanja konfliktnih situacija, ali bez ikakva priziva na aksiološki red stvarnosti. Peto, analitičko-instrumentalna racionalnost u svojoj je biti relativistička, jer se njezina krajnja svrha ne sastoji u pronalaženju istinitog, tj. jednoga objektivnog rješenja, nego se sastoji u osiguranju uvjeta za održavanje miroljubivih razgovora i pregovora među osobama involviranim u konfliktu. Šesto, analitičko-instrumentalna racionalnost, posljedično, nije kadra racionalno opravdati moralno djelovanje djelatnog subjekta, tješeci ga da je izlaz u miroljubivim pregovorima s drugim osobama. Implicirana miroljubivost pregovora, međutim, nema za svrhu učvršćivanje društvenog mira na pozitivnim temeljima ljubavi, istine, pravde i poštenja, nego upravo suprotno, dakle na negativnim temeljima relativizma, a to znači da u javnoj areni nema mjesta za istinu o dobru, ljubavi, pravdi i poštenju, jer u konačnici sve je relativno. Prema tome, iz relativističke perspektive ljubav i mržnja, istina i laž, pravda i nepravda, poštenje i nepoštenje dođu na isto, u ovisnosti o osobnim preferencijama. Jasno je stoga zbog čega se onda analitičko-instrumentalna racionalnost postmodernoga moralnog subjekta upreže baš u pronalaženje »tehnika« i sredstava pregovaranja. Naime, važno je sačuvati društveni mir. No, opet, takav društveni mir nije plod ljubavi i pravde, istine i poštenja, nego je isključivo plod umijeća pregovaranja. U takvim je okolnostima stvarnost društvenog mira čista obmana, privid. Navodno su svi u miru jedni s drugima, a zapravo su svi zavađeni jed-

ni s drugima. Analitičko-instrumentalna racionalnost stvara pretpostavke za takozvani društveni mir, a takozvani je stoga što je prividan, krhak, lako lomljiv, veoma nestabilan i u svakome trenutku okrenut eskalaciji sukoba među osobama involviranim u konfliktu. Riječ je, ipak, samo o konfliktu.

Polazna konstatacija ovih promišljanja da postmoderni moralni subjekt živi trajno iskustvo shizofrenije dobila je svoju potvrdu. No, ta se potvrda ne sastoji prvotno u stanju razapetosti moralnog subjekta između apsolutne moralne autonomije i analitičko-instrumentalne racionalnosti, pri čemu je postalo razvidno da proglašenje apsolutne autonomije nije dovelo do jasnijeg učvršćenja objektivnog reda stvarnosti, nego do njegova konačnog poništenja u totalnoj subjektivizaciji, shvati, relativizaciji. To je zato što je zadnja instancija vrednovanja postao apsolutno autonoman moralni subjekt, ali ne subjekt koji vrednuje aksiološki, nego subjekt koji isključivo vrednuje analitički, zauzimajući redovito indiferentnu perspektivu »treće osobe«. Takav je subjekt etički ne-kognitivist, a etički ne-kognitivist u svojoj je biti relativist. No, ni sve to još nije puna potvrda o trajnom iskustvu shizofrenije postmodernoga moralnog subjekta. Ta se potvrda zapravo sastoji u sljedećemu. Postmoderni moralni subjekt, kako je opisan, nije kadar razriješiti gordijski čvor dualizma između javnog i privatnog. Javno-privatno je pravi uzrok stanju shizofrenije u moralnom subjektu, i to na način da ono što daje smisao njegovu djelovanju u privatnosti, tj. u zajednici kojoj pripada, ne može biti racionalno opravdano, dok ono što se pretpostavlja kao racionalno u javnosti, tj. u pluralističkome društvu, nema ama baš nikakve vrijednosti za davanje smisla njegovu djelovanju i ponašanju, kao ni ljudskom djelovanju i ponašanju općenito.<sup>19</sup>

Ako se sad začas vratimo prije spomenutom fenomenu homoseksualnosti, preispitujući na tom fenomenu dosege spomenute shizofrenije, tada se dobiva zanimljivi uvid u stanje postmodernoga moralnog subjekta. Naime, homoseksualne osobe u javnosti nastupaju *zajedno* u nadi da će lakše ostvariti svoja takozvana prava. Ta činjenica implicira spoznaju da takve osobe u privatnom životu već tvore jednu partikularnu skupinu, zajednicu, osoba. Pitamo se što tim osobama daje smisao njihovu djelovanju u privatnom živo-

---

<sup>19</sup> Usp. Robert MORDACCI, *La dissoluzione del soggetto morale in bioetica*, u: E.Soricelli – R.Barcaro (ur.), *Bioetica e antropocentrismo etico*, str. 51.

tu? Prema gore spomenutom »shizofrenom« kriteriju, to ne može biti razum, jer upravo ono što daje smisao privatnom – u ovom slučaju homoseksualnom – djelovanju (i ponašanju) ne može biti racionalno opravdano, jer je riječ o jednoj osobnoj preferenciji. Izlazak homoseksualnih osoba iz privatnosti u javnost putem, primjerice, javno organiziranih parada, ali i ne samo njih, s militantnom retorikom u traženju takozvanih homoseksualnih prava osigurava im uvjete da dođu do racionalnog opravdanja samih sebe. No, prema gore spomenutom drugom »shizofrenom« kriteriju, ono što se u javnosti pretpostavlja kao racionalno opravdano, to istom ne može dati nikakav smisao ljudskom djelovanju i ponašanju. Prema tome, homoseksualne osobe koje javno traže priznanje svoga »statusa« misle da na taj način postižu ujedno racionalno opravdanje samih sebe, ali takvo racionalno opravdanje zapravo nije racionalno, nego samo javno, budući da ono što u javnosti vrijedi kao racionalno ne daje ama baš nikakvog vrijednosnog smisla ljudskom djelovanju, pa tako ni homoseksualnom djelovanju (i ponašanju).

Prostor javnoga posve je prepušten na milost i nemilost proceduralnim (tehničkim) umijećima pregovaranja i dogovaranja, tj. traženja mogućega konsenzusa. Time se samo kupuje vrijeme za očuvanje društvenog mira koji, rečeno je, zbog svoje krhkosti svakog časa može eskalirati u sukob. Ono što je doista javno, regulira se pozitivnim zakonima. Stoga nitko ne bi smio danas biti zatečen pred činjenicom da određene skupine, poput homoseksualaca, ali ne samo njih, svoje zahtjeve upućuju na adresu zakonodavne vlasti da im ona prizna i zaštiti njihova prava. Zakonodavna je vlast usmjerena na donošenje pravila igre u prostoru javnoga, pa danas opet nitko ne bi smio biti zatečen pred činjenicom da državno zakonodavstvo, kao zadnja instancija pretpostavljenoga racionalnog opravdanja javnoga, više nije kadra davati smisao ljudskom djelovanju i ponašanju, jer ono što je u javnosti racionalno opravdano, već je rečeno, ne daje nikakva vrijednosnog smisla ljudskom djelovanju i ponašanju. Nad tom bi se činjenicom pravnici i pravna znatnost trebali debelo zamisliti i zapitati kamo zapravo ide pravo koje se polako, ali sigurno iskorjenjuje iz jedne ideje dobra kao nositelja moralne vrijednosti osobe.

Iz svega se nameće zaključak da je shizofrenija gorko iskustvo postmodernoga moralnog subjekta, tj. subjekta koji je radikalno pokidao veze između subjektivnosti i objektivnosti, pri čemu se objektivnost uzima u značenju istine, ali opet ne na način da se ti-

me zaniječe objektivna istina o samoj subjektivnosti. Subjektivnost i objektivnost nipošto se ne isključuju, nego međusobno uvjetuju i nadopunjuju. Nasuprot tomu, postmoderni je moralni subjekt doveden u situaciju da se više ne poziva na istinu, naime *de facto* se ne poziva ni na kakvu istinu, ali kad se opet bolje zagleda u činjenično stanje stvari, onda je razvidno da je on samo spriječen pozivati se na istinu, jer istina kao takva nije nestala, nego je nestao on pred istinom, ali nije nestao doslovno, nego se samo pritažilo ili je zaveden relativizmom, pa takvo stanje izriče na sebi svojstven način: »danas su došla takva vremena«. Postmoderni moralni subjekt u privatnosti ne može racionalno prosuđivati vlastite čine i radnje, a u javnosti ne smije kritizirati tuđe čine i radnje. Tako u privatnosti kraljuje emotivizam, a u javnosti vlada diktatura relativizma. Kao posljedica svega toga jest činjenica da postmoderni moralni subjekt više uopće nije kadar *znati* kada djeluje dobro, a kada loše. Zbog toga on teško boluje, metaforički govoreći, od shizofrenije. Ipak, to je psihička bolest koja ga pred objektivnom prosudbom ispričava zbog subjektivne neubrojivosti. To je onaj krajnji ishod onoga početnog proglašenja apsolutne autonomije koje je moralo završiti tragičnim raskidom s istinom, jer istina o čovjeku kaže baš suprotno, naime, da on nije apsolutno, nego ograničeno biće, a tu mu ograničenost na spoznajnoj razini najjasnije komunicira moralni zakon što ga nosi u sebi.

Prije samoga kraja samo jedna parenetska opomena. Naime, umjesto da se militantnim i otrovnim jezikom osuđuju vlastiti neistomišljenici, bilo bi pametnije – zar ne reći evanđeoskije? – javno iskazati određeno suosjećanje i razumijevanje prema njima, jer mnogi se od njih nalaze u zabludi, a zabluda ne ukida ljudsko dostojanstvo. Osoba uvijek ima primat nad svim ostalim stvarima.

Što stoji na samome kraju? Postmoderni moralni subjekt, koji je proglasio apsolutnu autonomiju, tj. koji je postavio za cilj da postane *ab-solutus*, završio je na kraju tragično kao *dis-solutus*. Naime, umjesto da se moralnom subjektu ostvari san o bivanju sam za sebe bez ikakva odnosa prema drugome, i prema Drugome, zatim o savršenstvu i potpunosti bez ikakve manjkavosti, potom o čistoći i savršenosti bez ikakve mrlje i nedostatka, dakle, da bude *ab-solutus*, na kraju se pretvorio u nemarnog, nehajnog, lakomnog, razuzdanog, raskalašenog i raspadnutog moralnog subjekta. Jednom riječju, postao je *dis-solutus*. Štoviše, pretvorio se je u nomada, lutalicu. Postao je posve privatn. On je *solutus*, da-



kle i odriješen i samotnjak. Odriješen je od jedne izvorne ideje dobra u koju bi mogao vjerovati kao istinitu, koja bi bila kadra oblikovati njegov moralni identitet i za koju bi mu se isplatilo živjeti. Samotnjak je spram istine na koju se više ne poziva, a ne poziva se jer mu je u ime jedne jedine istine relativizma zapriječeno da se na nju poziva. Odsutnost istine za to ga tjera da neprestano luta od mila do nedraga, kao nomad, kao lualica, i to od jedne teorije do druge teorije, od jedne skupine do druge skupine, od jedne zajednice do druge zajednice, od jedne sekte do druge sekte, od jedne političke stranke do druge političke stranke, od jedne ideologije do druge ideologije, od jedne udruge do druge udruge (»od jedne žene do druge žene«) itd. Kao da mu se sve raspada. Ako ijedno suvremeno društvo može pružiti dostatno podataka o takvom stanju stvari, onda to svakako, bez ikakva iznenađenja, na prvom mjestu može biti takozvano društvo u tranziciji. Nije li i hrvatsko društvo više puta posljednjih godina nazivano imenom tranzicijskog društva? A kad završi tranzicijsko stanje, koje stanje onda dolazi na red?

### Summary

## *State of the postmodern moral subject and pluralistic society*

The article deals with the critical analysis of the state of the so-called postmodern moral subject. The analysis of such a state reveals two essential elements: the postmodern moral subject recognizes the idea of good only in the idea of absolute autonomy; on the other hand, he conceives its rationality instrumentally. Such a conception of rationality understands that the moral reason of the subject is not valorized axiologically but analytically, i.e. procedurally. Both elements are submitted here to a detailed analysis and constructive criticism which, as such, does not tend to deny either the justified autonomy of man nor the appropriate analytical rationality; it only tries to observe the devastating effects of the absolute autonomy of man and, in this context, of the analytical rationality toward a supposed idea of good for men which is capable to build up his moral identity. In order to give to this analysis a contextual actuality, the author brings the attention of the reader, taking the example of homosexuality, to the devastating strength of absolute autonomy and, in this context, of the analytical rationality which becomes, consequently, relativistic in its character.