

Dvije knjige o etici

Nedavno su tiskom objavljene dvije knjige s etičkom tematikom. Autori su umirovljeni profesor etike na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu Milan Kangrga¹ i njegov nasljednik Ante Čović². Obojica utjelovljuju kontinuitet katedre za etiku, pa bi se skoro moglo reći kako su otac i sin istovremeno objavili svoje knjige. Ako je neki unuk već na pomolu, mogli bismo reći da bi time bilo pokriveno gotovo jedno stoljeće bavljenja etike na Sveučilištu u Zagrebu, od sredine 20. do duboko u 21. st. Knjige se razlikuju već svojom pojavom jer je jedna deblja od druge. Ima još drugih razlika, o nekima ćemo još govoriti. Dok ih se čita, primjećuje se još nešto. Kangrga piše stilom koji odiše emocijama i borbenošću,³ Čovićev stil je hladan, gotovo birokratski.⁴

Kangrga je izgleda svoju knjigu strukturirao u skladu s podnaslovom, pa prvo formulira osnovni etički problem te potom obrađuje razne etičke pravce. Na prvih 140 stranica slijedi niz od dvadeset kraćih poglavlja koja tematiziraju neke osnovne etičke pojmove. Ostatak je zaista posvećen različitim etičkim teorijama, strujanjima i školama. Dojam da je početni dio problematski potvrđuju naslovi poglavlja. Tko poznaje Kangrgine ranije radove ne će očekivati čisto problematski pristup, nego pretežno povijesni. Već prvo poglavlje “Opće određenje – predmet i metoda” obećava neka korisna pojašnjenja. Polazište je Aristotelovo određenje etike kao praktičnoga znanja čija svrha nije puko znanje nego naš moralni karakter.⁵ Kangrga navodi slične misli iz Kantovih djela te prelazi na Kantovo određenje predmeta etike. ‘Epohalno novo’ je da se Kantova etika bavi moralnim predmetom koji nije dan nego ga slobodna volja mora proizvesti u skladu s moralnim zakonom. Složio bih se da je taj stav najbolje izložio Kant, no uobičajen je ne samo za deontološku etiku nego i za sve druge normativne etike koje postavljaju idealne zahtjeve. Međutim pogrešno je kada Kangrga govori o umu kao regulativnom principu djelovanja. Kant doduše o regulativnome govori u vezi s teorijskom spoznajom, primjerice kozmološke ideje, pojam svrhe u prirodi ili analogije iskustva su regulativne, dok su forme zrenja, kategorije i neka transcendentalna načela konstitutivni. Kada je riječ o praktičnoj filo-

¹ Milan Kangrga, *Etika. Osnovni problem i pravci*, Golden marketing-Tehnička knjiga, Zagreb 2004, 515 str.

² Ante Čović, *Etika i bioetika. Razmišljanja na pragu bioetičke epohe*, Pergamena, Zagreb 2004, 166 str. (Biblioteka Bioetika, knj. 5)

³ Kangrga Hegelovu tvrdnju “*da se ništa veliko na svijetu nije izvršilo bez strasti*” označuje kao ‘veličanstvenu povijesnu misao’ (325–6). Čini se kao da je uzima za svoj životni moto.

⁴ Primjerice “oprečnost na planu metodologijskih koncepcija” (44).

⁵ Kangrga kaže da je Aristotel etiku kao filozofsku disciplinu “sustavno razradio do posljednjih konsekvencija grčkoga poimanja materije” (19). U kontekstu nije vidljivo kako to misli jer o tome nema više govora. Inače je to stara teza materijalističkoga tumačenja Aristotela.

zofiji, tada je slobodna, tj. racionalna volja time što je jedini razlog djelovanja, konstitutivna za to djelovanje. Inače ne bi vrijedio Kantov princip da je, ne transcendentalna, nego praktična sloboda *ratio essendi* naše moralnosti. Za Kangrgin je pristup etici i filozofiji uopće tipična sljedeća izjava o Kantovoj zaslugi za etiku: “Time je *ukinuta i prevladana* sva dotadašnja etička tradicija u postavljanju moralnog problema” (23). Ne vidim kako se to može ukinuti i prevladati cjelokupna etička tradicija. Svaka čast Kantu, ali on nam je ostavio mnoštvo neriješenih problema: ne zadovoljava uloga sreće u njegovoj etici (Aristotel je to bolje riješio), nedostatan je pojašnjenju promicanje dobrih posljedica i uopće je njegovo razmišljanje o moralnim pitanjima jedan oblik metaetike, a mnoga su normativno-etička pitanja ostala neodređena. Razlog je shvaćanju o ukidanju i prevladavanju negdje drugdje. Kangrga primjenjuje Hegelovu dijalektičku metodu na povijest etike. Ako ne prihvaćate valjanost te metode, na mnoge zaključke u Kangrginoj knjizi možete samo slegnuti ramenima jer se temelje na pretpostavkama kao ‘pre-rasti na višu razinu’ (297), ‘podići na razinu povijesnoga’ (289, 298), ‘dići se na višu povijesno-misaonu razinu’ (198), ‘prevladati’ (355), ‘zastati na *tradicionalnom* pojmu moralnosti, daleko iza i ispod’ Kanta (438). Nije čudo da onda Hegelov pojam običajnosti “daleko nadmašuje kantovski pojam moralnosti” (307). Za Kangrgu je Hegel zapravo vrhunac i konac filozofije, a jedino je još preostalo da se “na osnovi toga i na tom tragu” zahtijeva ozbiljenje filozofije, što je dakako Marxova zasluga (435-6). Time dobivamo jedan apriorni shematizam koji Kangrga primjenjuje i na svu posthegelovsku filozofiju. Neki takav pristup različito etiketiraju. Dovoljno je primijetiti da je Kangrga ostao dosljedan i vjeran svojim ranijim shvaćanjima. U knjizi ima mnoštvo rečenica i tvrdnji koje se gotovo doslovno mogu čitati u ranijim knjigama.

Pogledajmo još neka poglavlja koja se čine kao da su posvećena osnovnim etičkim pojmovima. Svakako je ispravno da je vrlina osnovna kategorija antičke etike, no samo je dijelom točno da je “pojam *savjesti* posve moderna, novovjekovna kategorija” (25). Kangrga misli da je to ‘epohalna razlika’ koja razmeđuje stari i novi vijek. Glavnu podršku za to dobiva prvo od Hegela i zatim od Marxa koji *bi rekao* da su “*vrlina* i *savjest* bitne *kategorije*, tj. historijski oblici egzistencije” (27). Mislim da ne pomaže ako naglasim kako Toma Akvinski, koji je još daleko od novovjekovnoga duha, ima bolje razradenu teoriju savjesti nego Kant. Za Kangrgu to ne bi ništa značilo čak ako bih mu pokazao odgovarajuće tekstove. Zašto? Nije stvar u tome jesu li mu poznati ti tekstovi. Njegovo je shvaćanje etike prožeto svojevrsnom filozofijom povijesti Hegel-Marxova nadahnuća.⁶ Njega ne zanimaju univerzalna

⁶ Točno je primjerice da je do Kanta prevladavala etika vrline, no Kangrga tu odmah dodaje i svoju filozofsko-povijesnu viziju: “Čovjek se u čitavu tom historijskom kretanju tretirao i shvaćao kao (gotovo isključivo) – *prirodno biće*, a povijest kao taj ‘novi oblik supstancije’ (kao subjekta) počinje tek u novije (građansko) doba (18. stoljeće Europe). *Povijest* je ta ‘nova supstancija’ koja se sad ispostavlja kao čovjekov proizvod” (219). Ja vjerujem da to *vidim i razumijem*, ali

etička pitanja neovisno o posebnim društveno-povijesnim okolnostima. Ne znam da li bi se složio da je univerzalna etika samo 'ideološki oblikovana laž' – kako misle neki njegovi učenici – ali svakako kod njega ne možemo naći neku teoriju etike, nego samo kritiku moralne svijesti s motrišta jedne filozofije povijesti. Inače Kangrga ne skriva svoju nesklonost prema Tomi Akvinskome kao 'reakcionarnom' filozofu (122–3), pa nije za očekivati išta pohvalno njemu u prilog. Svoju 'epohalnu razliku' između etike vrline i etike savjesti, dakako uz pretpostavku da je etika savjesti nadišla i ukinula etiku vrline, Kangrga drži strogom normom za svakoga tko se bavi etičkim pitanjima. Ako netko danas zastupa etiku vrline, to jednostavno znači "*Ne znati povijesno misliti*" (62). I sam Kant je izložen prigovoru da je tematiziranjem vrline narušio čistoću svoje etike (55). Argumentacija je ovdje prilično cirkularna. Prvo se uz pomoć Hegelove dijalektike konstruira epohalna odnosno '*povijesna točka razgraničenja*' (219), pa se potom taj shematizam koristi kao norma u prosudbi etičkih teorija. Problem je dakako Kangrgino jednostrano shvaćanje vrline kao principa apstraktnoga kolektiviteta. Čak ako bi to i vrijedilo za antički pojam vrline (Aristotel zaista uvijek ima pred očima slobodnog atenskog građanina!), to ne bi bilo jedino moguće shvaćanje vrline. Vrlina se može shvaćati i normativno, kao idealni zahtjev u smislu kakvi trebamo biti. Zašto savjest, a s njom i deontička moralnost, mora ukinuti i zamijeniti vrlinu? Zašto ne može i jedno i drugo biti bitno za moralnost jer se zaista mogu nadopuniti? Kangrgin odgovor na to, ako slučajno ne glasi da ništa nisam razumio, može nam dati samo njegov povijesno-filozofski shematizam.

Činjenica je da je filozofija nastala u grčkim gradovima. No Kangrga, polazeći od te činjenice i Aristotelova stava da čovjek svoju bit realizira samo u polis, suprotstavlja mediteranske gradove ravničarskim selima te dolazi do neobičnoga zaključka: "Zato selo *nije* topos duha, pa prema tome ni *filozofije*" (33). Koliko god se autor pritom može pozivati na neku simboliku i metaforiku, takav je zaključak ne samo besmislen, nego i šovinistički. Budući da je filozofija nastala kod europskoga bjelačkog stanovništva, moglo bi se slično tvrditi da Afrika nije topos duha i da crnci ne mogu biti filozofi.

Ostala poglavlja o osnovnim etičkim pojmovima sadrže mnoge zanimljive misli. Njihovo je iznošenje asocijativno, autor stalno nadopunjuje neke temeljne postavke za koje sam rekao da se najbolje mogu shvatiti u okviru njegove filozofije povijesti. Epohalna razlika između staroga i novoga vre-

ne prihvaćam, jer smatram da ne postoje dostatno uvjerljivi razlozi prema kojima su građane Mitilene masakrirali neki Atenjani kao prirodna bića, a zagrebačke Židove u Jasenovcu neki Hrvati kao povijesna bića. Kangrga će možda na to reći da su se neki suvremenici novoga doba spustili na razinu prirodnih bića. Treba li onda svako zlo tako tumačiti ("zlo je po svojoj biti – *anti-povijesno*", str. 323), pa u Kangrginoj filozofiji povijesti nastaje problem '*unde malum?*' i cijela argumentacija postaje cirkularna. Ako kažem da *ne vidim i ne razumijem*, onda me čeka sljedeće: "Tko to ne vidi i ne razumije (poput suvremenih 'etičara' u Europi), taj se etičkoj problematici nije ni – *približio*" (219).

mena također znači da Aristotelova etika završava u (aristotelovski shvaćenoj) politici, a nova, moderna etika kantovskog tipa je “*put u revoluciju* kao bitnu promjenu svijeta i života u njemu” (36). Određenje vrhovnoga etičkog načela kao trebanja pridaje etičkoj refleksiji utopijski smisao, usmjerenost na transcendiranje postojećega (39). Zasluga je Kanta što je dao klasični oblik opreci bitka i trebanja tako da je “*svaka etika bitno normativna*” (42). Neprijeporno je da je moral uvijek vezan za društvenu sredinu, da je uvjetovan na različite načine, od religijskih shvaćanja pa sve do čistih ekonomskih interesa (57). Jasno je isto tako da određenje biti moralnoga izražava postojeće moralne odnose, ali isto tako ukazuje na ono što treba biti (82). To je samo nastavak misli da je etika već po sebi normativna odnosno da je izraz ‘normativna etika’ zapravo pleonazam. Ta se misao o normativnome momentu u biti moralnoga nastavlja u tezi da se “u svakome moralnom obliku *in nuce* nalazi već određena etička koncepcija” (85). No u poglavlju o tome tko je subjekt moralnosti dolazi ponovno Kangrgina filozofija povijesti u žarište pozornosti. Ako se pitamo tko je subjekt moralnosti, Kangrga misli kako se ne može dati odgovor da je to čovjek uopće. Zašto? Zato što tako shvaćeni čovjek kao subjekt moralnosti ostaje apstraktan, a takva je odredba za Kangrgu, Hegela i njihov *fan club* nešto loše, nedostatno. Potrebno ga je ‘historijski konkretizirati’. Kangrga je u pravu da je svaki moral i svaki moralni odnos uvijek samo konkretan, društveno i povijesno određen. No etičkom se refleksijom, kako sam kaže, dolazi do etičke koncepcije koja je pretpostavka toga morala. Tako bi se isto moglo refleksijom doći do određene opće koncepcije tko je vršitelj moralne radnje, recimo racionalno biće. Međutim, Kangrga se s time ne može složiti jer je za njega svaka etička koncepcija i svaki mogući vršitelj moralne radnje konkretni subjekt koji ima svoje definitivno mjesto u povijesnom tijeku. Dakle tamo gdje uz pomoć etičke refleksije prema mišljenju velikoga broja suvremenih etičara počinje utemeljenje univerzalne etike, ili barem neki takav pokušaj, za Kangrgu je jalov i suvišan posao jer on vjeruje u “historijski uvjetovanu *nemogućnost* da se moralnost podigne na razinu *univerzalnosti*” (113). Osnovna, krajnje simplicistička shema iz filozofije povijesti za njega stoji kao neupitna dogma koja ne trpi drugačije mišljenje.⁷ Moral je uvijek ‘klasno obojeni moral’ i filozofu preostaje samo da razotkrije ‘iluziju moralnosti kao univerzalnosti’. Dakle moral je jedan od ideologijskih oblika klasnoga društva, a u besklasnom društvu prestat ćemo uopće biti moralni – jer ćemo onda djelovati “*neposredno ljudski*” (ib.). “*Benvenuti nel paradiso!*”, rekao bi Dante. Ali

⁷ Kangrga gotovo svu filozofiju poslije Marxa – osim Marxovih nastavljača kao što je Ernst Bloch i ponekoga nereakcionarnoga građanskog filozofa – drži promašajem. Najraširenija suvremena filozofija posebno loše prolazi: “svi naknadni i današnji tzv. filozofi (pozitivisti i analitičari) ne mogu nakon toga glumiti to svoje tzv. filozofsko znanje (i čehanje perja unedogled) pod imenom filozofije, kad su izabrali takvu filozofiju kojom ne dodiruju nikakav zbiljski i istinski životni čovjekov problem, nego se skrivaju iza tobožnje filozofske erudicije, bez ikakva rizika u odnosu na eventualne teškoće i neprilike spram postojećih antiljudskih sila oko njih!” (269)

dotle ćemo se malo strpjeti. Neka svakomu bude njegova vjera, samo neka se drugima ništa ne nameće. Don Živko ima svoju, Kangrga ima svoju. Kangrga dakle čvrsto vjeruje da moral treba ukinuti i da etika nije moguća. Tomu još dodaje: “Ne samo religija, nego i moral postaje tako doista ‘opijum za narod’ (Marx)” (114). Profesor Kangrga ovdje pogrešno prevodi jednu poznatu Marxovu izreku. Marx kaže u *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* da je religija ‘opijum naroda’ (*Opium des Volkes*),⁸ a ne ‘opijum za narod’. Za Marxa narod ostaje subjekt koji uzima religiju kao svoj opijum. Tek će kasnije Lenjin religiju tumačiti isključivo kao ideologiju vladajuće klase koja narodu nameće religiju kao opijum, pa religija postaje opijum za narod.⁹

Nakon poglavlja uvjetno rečeno o osnovnim etičkim pojmovima slijedi drugi, opsežniji dio knjige posvećen etičkim pravcima (str. 141–496). Prvo se govori o Descartesu, Spinozi i Leibnizu – koji su zaista malo doprinijeli etičkoj misli – te potom slijedi obračun s utilitarističkom etikom Benthama i Milla. Kritika, recimo Milla, vrlo je jednostavna: Millova teorija morala “nije ni dospjela do (samog) postavljanja etičkog problema” (180). Kangrga misli time da Mill ostaje ‘ispod razine’ Kantove etike. Već nam je poznata ta dogma o povijesnoj razini neke određene etičke teorije. Ako kažem da je Millovo utemeljenje etike jedna od triju najozbiljnijih etičkih teorija, dakle pored Aristotelove i Kantove, mislim da govorim uzalud jer ću dobiti prigovor da se nisam ‘dovinuo do onoga bitnog’, kako Kangrga voli reći. No ne razumijem kako se jedna ozbiljna etička teorija može pobiti bez analize njezinih temeljnih pretpostavki. Zar nije jedan od fundamentalnih problema u etici da se ne samo ispunjava dužnost, njeguje vrlina ili konzultira savjest, nego da se stvarno promiču dobre posljedice djelovanja? A to je upravo Millov glavni problem. To je dakle jedan posve drugačiji pokušaj utemeljenja etike koje se nipošto ne smije omalovažavati.

Kantovoj su etici posvećene str. 202–255.¹⁰ Taj je dio po svojoj strukturi najsustavniji iako u pojedinačnom izvodenju ipak prevladava asocijativni stil i česte digresije. Razumljivo je da ne mora svatko pisati preglednim akademsko-školskim stilom. Kangrga, između ostaloga, inzistira da se Kantov izraz ‘*praktisch*’ prevede kao ‘praktički’. Zato navodi dobre razloge, napose mogućnost u hrvatskom da se ‘praktično’ shvaća kao pasivno, a ‘praktičko’ kao aktivno. Jezična zajednica će to prihvatiti ako filozofi budu dosljedno provodili tu razliku. Objašnjenje Kantove maksime i moralnoga zakona je

⁸ Karl Marx/ Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 1, Berlin, 1976, str. 378: “Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volkes.”

⁹ U *Državi i revoluciji* (4.5) Lenjin kaže kako se partija mora boriti protiv religioznoga opijuma koji zaglupljuje narod (против религиозного опиума, оглупляющего народ).

¹⁰ Inače cijela je Kangrgina knjiga objavljena “u spomen najvećem etičaru svih vremena”, a to je Kant.

korektno, no Kangrga tu ubacuje i svoje omiljene riječi kao ‘obrat’, ‘prevrat’ te gotovo nemotivirano već prve misli o Kantovoj etici povezuje s Francuskom revolucijom i Njemačkim idealizmom. Takvo stalno povezivanje Kanta, Njemačkog idealizma, Marxa i jedne perspektive besklasnoga, humanoga svijeta tipične su za cijelu knjigu. U dijelu naslovljenu “Legalitet i moralitet” nije sasvim jasno pripisuje li se sljedeća misao Kantu ili ne: “To etičko, a Kant ga imenuje *moralnim zakonom*, može se naći u najdubljem proturječju s onim *legalnim*” (212). Prema Kantovu sistemu metafizike čudoređa takvo je proturječje isključeno jer su legalne radnje u skladu s moralnim zakonom (*gemäß dem moralischen Gesetz*), ali nisu radi moralnoga zakona (*um des Gesetzes willen*). Razlika je samo u motivaciji. Kantova država u ideji pretpostavlja harmoniju moralnoga i legalnoga. No malo dalje Kangrga izričito kaže: “Moralitet je dakle prema Kantu moguć samo u bitnoj *suprotnosti* spram legaliteta” (216). To je potpuno pogrešno, a nastavak te iste rečenice još to sve stavlja u pogrešan kontekst: “Taj Kantov zahtjev dolazi do izražaja njegovim naglašavanjem razlike između *hipotetičkog* i *kategoričkog imperativa*” (ib.). Zaista je isključeno da Kant *zahtijeva* suprotstavljanje moraliteta i legaliteta, a razlika imperativa nema veze s tom razlikom. No druga je priča da stvarni legalitet čak i u pristojnim demokratskim državama može biti u drastičnoj suprotnosti s moralitetom. Čini mi se da Kangrga ovdje brka Kantovo shvaćanje legaliteta s pravno-pozitivnim legalitetom neke konkretne države. U nastavku rasprave o Kantovoj etici obrađene su tipične teme kao bitak i trebanje, heteronomija i autonomija, dobro i zlo kao predmet praktičkog uma, primat praktičkog uma, pojam dužnosti, mogućnost kategoričkog imperativa itd. Pod navedenim naslovima ne nalaze se stroga tumačenja odgovarajućih pojmova, nego i mnoštvo drugih misli i digresija.¹¹ Česta je i nepotrebna poštapalica kako ‘današnji filozofski mudraci’ nisu Kanta shvatili, nisu ‘dokučili pravi smisao’ itd. Moj je osobni dojam da Kangrga Kanta interpretira suviše iz perspektive Fichtea, napose Kantov pojam uma.

Slijede poglavlja o Fichteu, Schellingu, Hegelu i Marxu (str. 256–345). Iako u poglavlju o Schellingu Kangrga nešto više tematizira etička pitanja, ovaj cijeli dio knjige pretvara se u raspravu iz povijesti filozofije kakvu poznajemo iz svake Kangrgine knjige. Središnja je figura dakako Hegel koji ‘prevladava’ Kantovu etičku poziciju. Moram ponovno priznati – unatoč opasnosti da ću biti proglašen ignorantom – da mi nikako nije jasno kako je to Kant prevladao cjelokupnu etičku tradiciju, a Hegel potom Kantovu poziciju. Pomoći može samo dijalektička shema Kangrgine filozofije povijesti. Za razumijevanje Marxa pretpostavlja se “čitava klasična njemačka filozofija, a posebno Hegelova” (329). To je poznata teza, ali ju je teže obrazložiti nego recimo tezu da je za razumijevanje Descartesa potrebna ‘čitava

¹¹ Ne znam zašto u navođenju prve Marxove teze o Feuerbachu naslov poznatoga Feuerbachova djela stoji napisan malim slovom.

klasična skolastička filozofija, a posebno Akvinčeva'. Zaista je mukotrpan posao u Marxovim većinom po sadržaju nefilozofskim tekstovima naći uvjerljive tragove klasične njemačke filozofije. Mislim da profesoru Milanu Sizifu treba odati počast da se zapravo cijeli život bavio tim problemom. Sve se vrti oko toga što su 'autentične Marxove misli', što je 'pravi Marx'. Nema smisla da uopće komentiram ili iznosim što mislim o temi autentičnoga Marxa jer ne prihvaćam pretpostavke Kangrgine filozofije povijesti – a njegovo viđenje Marxa shvatljivo je samo u tim okvirima. Osobno mislim da uopće nije bitno pitanje je li Marx veliki filozof ili nije, stoji li iza njega 'vrhunac' dosadašnje filozofije ili ne. Ako je Marx filozof i ako je bio "revolucionarni građanski demokrat svojega doba", kako kaže Kangrga (343), onda me zanima kakvu je teoriju demokracije zastupao – jer ni dan danas nemamo neku definitivnu, konsenzualno prihvaćenu teoriju demokracije, ali smo ipak u nekim spoznajama uznapređovali u odnosu na Marxovo vrijeme. Jesmo li time 'nadišli' Marxovo shvaćanje demokracije? Kada čitam *Komunistički manifest*, najžim se kada dođem do predloženih 'Maßregeln' (MEW IV 481) za najnaprednije zemlje jer me podsjećaju na najgroznije vrijeme staljinizma. Kangrga će ovdje ponuditi svoje optimističko tumačenje kako vrijeme za socijalističku demokraciju još nije došlo, a i da je sama mogućnost jedne takve demokracije otvoreno pitanje (311). No moje je pravo zahtijevati da se navede koja su to prijelazna načela koja će nas odvesti od građanske demokracije, koja postaje sve više "kontrarevolucionarna i natražna" (317), do besklasnoga društva, oko kojega se možemo složiti da je nešto dobro i prihvatljivo za sve. Kako sam razumio socijalistička demokracija bi nekako omogućila taj prijelaz, ali bi se ujedno morala razlikovati od građanske demokracije. Koja su to bitno različita načela socijalističke demokracije? Zaboravimo sve polemike oko pogrešnoga socijalizma jer se on sam po sebi urušio. To je prilika za sve one koji polaze od Marxa da pokažu što je to novo, drugačije i bolje u socijalističkoj demokraciji.¹²

Završni dio knjige počinje raspravom o doprinosu Marxovih nastavljača etičkoj refleksiji te dalje tematizira filozofiju života (Husserl, Heidegger), Nietzscheovu filozofiju, novokantovce, teoriju vrijednosti, filozofiju Eugena Finka, suvremenu 'renesansu etike' te na koncu 'kršćansku etiku' (str. 346-480). Budući da se – osim nekih iznimaka kao primjerice Ernst Bloch *et alii* – ponajviše radi o nemarksističkim filozofima, rasprava postaje vrlo polemič-

¹² "Sav onaj dugogodišnji napor što je rezultat, prvenstveno djelatnosti časopisa PRAXIS i Korčulanske ljetne škole (1964–1974) i oko toga kruga, danas je ne samo bačen u stranu poput 'stranog tijela' u ovom novonastalom ruralnom 'pravom hrvatskom tkivu', nego su te nekadašnje produktivne duhovne veze s Europom i svijetom doslovno dokraja pokidane" (492). Nije točno da su veze filozofa u Hrvatskoj s ostalim svijetom 'pokidane'. To se može vrlo lako pobiti činjenicama. To što je 'dugogodišnji napor' starijih filozofa koji su se bavili Marxom (da ne kažem kako su bili marksisti) zaboravljen nije plod neke političke zabrane. Matičnu ustanovu na kojoj su oni radili (Odsjek za filozofiju Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu) naslijedili su njihovi neposredni učenici i nitko im ne brani da nastave 'sav onaj dugogodišnji napor' svojih profesora, a ta ustanova i dan danas ima apsolutni monopol u filozofskoj struci u Hrvatskoj (primjerice promaknuća u viša zvanja) iako postoje i druge ustanove u kojima rade filozofi.

na. Ali ton vrlo često nije uobičajeni akademski, nego primjerice “nemaju pojma što misle” (373), “filozofijski promašaj” (396), “ti životno korumpirani i duhovno posve usahli građanski filozofi” (406), “puke nebuloze” (407), “ne samo očiti intelektualni, nego i mentalni kaos” (443) itd. Čak ima i vulgarnosti koje nisam još nikada našao u znanstvenoj prozi, npr. u dijelu o Scheleru (411). Ali o tome nema smisla govoriti. Na početku poglavlja pod naslovom “Teorija vrijednosti (aksiologija)” Kangrga, prije nego što prijeđe na građanske filozofe, počinje s Marxovim doprinosom teoriji vrijednosti. Kaže kako je Marx “došao do otkrića *dvostrukoga karaktera robnog oblika*. Prvi je oblik nazvao *upotrebnom vrijednošću* (Gebrauchswert), a drugi *razmjenskom vrijednošću* (Austauschswert)” (402). Nadam se da je samo *lapsus calami* što stoji *Austauschswert* umjesto *Austauschwert* jer prvi oblik proturječi pravilima njemačkog jezika. No drugi oblik, iako je moguć, ne rabi se u njemačkom jeziku i uopće ne postoji kod Marxa. Nije isključeno da Kangrga ovdje citira napamet, pa se lako potkrade greškica. Marx se inače koristi izrazom *Tauschwert*. No pogrešno je tvrditi da je Marx otkrio tu razliku.¹³ Istina je da je Marx došao do te razlike čitajući svoje prethodnike. Ono što im on spočitava je da nisu dovoljno jasno naglasili proturječnu narav tih vrijednosti.¹⁴ Naročito su posljednja dva poglavlja Kangrgine knjige, koja se bave suvremenom renesansom etike i kršćanskom etikom, vrlo polemična. Autor ne nalazi nijednu lijepu riječ za većinu suvremenih filozofa. O tome najbolje svjedoči sljedeći citat: “Dokle se srozao taj suvremeni intelektualni, a onda i filozofski život u Europi danas!?” (441). Neugodno mi je kada čitam obračun s Johnom Rawlsom (447-451). Ni u jednoj svojoj rečenici Kangrga ne navodi nikakav argument kojim bi pobio neku Rawlsovu tezu. Kangrgina razmišljanja o kršćanskoj etici zaista su neukusna i ne treba ih puno komentirati. Primjerice i Kant dobiva javnu opomenu za svoje djelo *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*.¹⁵ Navodno je pokušao “izgraditi i opravdati jednu poziciju tzv. kršćanske etike, s Bogom kao vrhovnim principom!” (468). Ovdje moram upotrijebiti Kangrgin stil i pitati da li je ugledni profesor čitao to djelo i ako je čitao kako je to krivo razumio.

Spomenut ću još jedan aspekt Kangrgine knjige. Kao filozof koji smatra da svijet treba mijenjati na bolje rijetko se može suzdržati, a da izravno ne kaže i svoje političko mišljenje. Tako je po cijeloj knjizi razbacano mnoštvo oštre kritike protiv političkoga stanja u Hrvatskoj, napose devedesetih godina. Omiljena meta kritike su nacionalizam, tuđmanizam, Katolička crkva i

¹³ Kangrga izričito kaže kako je Marx došao do razlike između upotrebne i razmjenske vrijednosti “istražujući ekonomske osnove epohe građansko-kapitalističkog načina i oblika produkcije i reprodukcije cjelokupnog života tog društva” (402).

¹⁴ Marx kaže u svojem ranijem djelu *Das Elend der Philosophie*, MEW IV 70: “Die Ökonomen haben den doppelten Charakter des Wertes sehr gut hervorgehoben, was sie aber nicht mit derselben Deutlichkeit ausgedrückt haben, ist seine sich selbst *widersprechende Natur* – hier beginnt unsere Kritik.”

¹⁵ Opet se potkrala pogreška jer naslov koji Kangrga navodi u podrubnoj bilješci 319 ne sadrži hrvatski prijevod toga Kantova djela. Jednostavno nema hrvatskoga prijevoda.

pretvorba. Opet se rabe 'jake' riječi za označavanje nositelja loše i neprihvatljive politike, primjerice *ruralci*, *rodovsko-plemenski mentalitet*, *mentalna 'moralna retardiranost'*, *diluvijalci* itd.¹⁶ Ne vidim uvijek kako su to dnevno-političke digresije povezane sa sadržajem pojedinačnog izlaganja. Često je nešto što je očito pretjerivanje, kao kada kaže da Hrvatska 'historijsko-povijesno' zaostaje dvjesto godina iza Europe (299), vjerojatno neka metafora. Nadam se. Kangrga je uvijek imao građanske hrabrosti iznijeti svoje mišljenje, kritizirao je hrvatske komuniste 1971, ali kasnije isto tako Stipu Šuvara, otvoreno je i javno napao pobunjene Srbe u Hrvatskoj, a također i HDZ-ovu politiku devedesetih. Nije služio nijednomu režimu, nego je smjelo iznosio svoje mišljenje. Ako zanemarim česte grube riječi, ja osobno vjerujem da mu je motiv bio bolji, humaniji svijet. Netko će spomenuti činjenicu da nikada tako oštro nije napao Aleksandra Rankovića ili Vladimira Bakarića kao što je napadao najnoviju hrvatsku politiku. Možda je razlog tomu da mu je čak i 'loš socijalizam' draži od bilo kakvoga nacionalizma. No siguran sam da profesor Kangrga u socijalističkoj Jugoslaviji nije imao toliko slobode javno iznositi svoje političke stavove koliko je ima u današnjoj Hrvatskoj.

Na koncu se može reći kako Kangrgina *Etika* nije obrada jedne filozofske discipline, kako bi u skladu s naslovom knjige mlađa generacija filozofa očekivala, ali nije ni povijest etike, nego je svojevrsna kritika moralne svijesti – što uključuje sve moguće etičke teorije i pravce – iz perspektive jedne rigorozno normativne filozofije povijesti.

Što veže prvi i drugu knjigu, Čovića i Kangrgu? Neke formalne stvari kao to da je Kangrga bio mentor Čovićeve doktorske disertacije o Marxu,¹⁷ a Čović je recenzent Kangrgine knjige i dakako njegov nasljednik na katedri za etiku. Postoji li i neka dublja, sadržajna veza? Naslovima obiju knjiga zajednička je samo prva riječ 'etika', ostalo je drugačije. Ono što ih bitno razdvaja je pojam bioetike, ali ih duboko veže pojam epohe. Kangrga ismijava

¹⁶ Jedan nepotpuno naveden citat u masovnim medijima bio je već predmet sudskoga spora. Taj citat glasi u potpunijoj verziji ovako: "Kad sam u društvu pričao o toj svojoj grlici, dođao sam, jer je upravo o tome bila riječ, kako su životinje pametnije od Hrvata, jer znaju svoj interes. A Hrvati ga ne znaju, pa na izborima glasuju uvijek iznova *upravo i jedino* za one koji su ih opljačkali i uništili im živote, pobacali ih na ulicu, pa su sada 'zajedno s Maksimom Gorkim na dnu života!' A moja je grlica, ljubim je, pametna cura i zna svoj interes" (495). Kada bi stajalo 'kako su životinje **ponekada** pametnije od Hrvata', mogao bi se Kangrga lakše pravdati da nije mislio da su životinje pametnije od Hrvata. Onako kako je zaista napisano ekvivalentno je tvrdnji da su životinje trenutno pametnije od svih onih Hrvata koji ne znaju svoj interes jer su na izborima glasovali drugačije od onoga što profesor Kangrga smatra ispravnim. Moguće je kontekstualno tumačenje da su Hrvati drugačiji **kada znaju svoj interes**. U tome su slučaju ili jednaki životinjama ili pametniji od životinja. Prema kontekstu se to ne može odlučiti. Uvjet je da drugačije glasuju na izborima. Ali iz cijele je Kangrgine knjige jasno da na svim dosadašnjim izborima velika većina Hrvata nije još ispunila taj uvjet.

¹⁷ *Marksizam kao filozofija svijeta*, Zagreb 1988. Prema mojemu saznanju to je posljednja učena afirmativna rasprava o Marxu u Hrvatskoj. Svoju jadikovku o zapostavljanju Marxa Kangrga bi morao uputiti svojim učenicima koji su se barem u jednoj svojoj fazi deklarirali marksistima.

suvremenu renesansu etike da je naime izumila pojam bioetike koja jedini bitni problem vidi u pobačaju i eutanaziji, a sve ostale probleme zanemaruje (447). Međutim, Čović smatra ne samo da je bioetika kao “mlada akademska disciplina” (116) revolucionarna novost u etici, nego i čak da smo na pragu jedne nove epohe koju on naziva bioetička epoha. Već smo vidjeli da u Kangrginoj filozofiji povijesti nova epoha označuje ujedno povijesni napredak, dijalektički skok, odnosno razmeđe ispod kojega se ne treba više ići. Pokretači takvih revolucija, barem u mišljenju, predstavljaju vrhunac filozofskoga mišljenja iako su istovremeno nužni materijalni uvjeti u vidu novih proizvodnih odnosa. I Čović misli u svojoj knjizi da nastupa “nova svjetsko-povijesna epoha” i da “znakovi vremena” uistinu “upućuju na bitnu dovršenost novovjekovlja” (10). Vidjet ćemo kasnije da je taj Čovićev stav utemeljen u nekoj filozofiji povijesti. No dolazi li nadahnuće za tu novu svjetsko-povijesnu epohu iz filozofije? Nemalo će nas začuditi da se početak te nove epohe povezuje “s osnivanjem prvog bioetičkog komiteta” (113). Dakako početak može biti skroman i jednostavan – bitno je kakve to epohalne promjene uistinu slijede.

Čovićeva knjiga je nastala od jednoga članka (“Znanje i moralnost”, prilog za *Festschrift* Richardu Wisseneru), jedne recenzije časopisa (*Društvena istraživanja*, br. 23-24 / 1996), jedne recenzije knjige nefilozofskoga sadržaja (Jean-Dominique Bauby, *Le scaphandre et le papillon*, Paris 1997), dvaju izlaganja (*VII. Dani Frane Petrića*, Cres 1998 i *Okrugli stol “Nastava etike u srednjim školama”*, Zagreb 2001) i pet novinskih intervjua.¹⁸

Prvi je prilog u knjizi recenzija dvobroja jednoga časopisa, a povod je tematska cjelina pod naslovom “Nova medicinska etika”. Dio je članaka preveden, dakle strani su autori, a dio su pisali hrvatski autori. Čović uglavnom prepričava sadržaj nekih članaka. Vrijedno spomena je jedino njegovo osporavanje Singerova shvaćanja da je bioetika dio primijenjene etike. Čović tvrdi da “primijenjena etika podrazumijeva gotovu etičku poziciju... Podvesti bioetiku pod određenu filozofsku ili etičku poziciju značilo bi ne samo drastično suziti spektar njenih mogućnosti nego upravo izravno poništiti njenu, možda, najbitniju značajku metodološke i disciplinarnosti” (26). To međutim uopće nije točno, primijenjena etika ne podrazumijeva ‘gotovu’ etičku poziciju nego samo neku moguću. Ako sam ja pred dilemom mogu li sudjelovati u nekom kloniranju, onda je to problem primijenjene etike, u užem smislu bioetike, ali i opće etike. No zašto bi takvo shvaćanje problema ujedno značilo ‘podvođenje’ pod neku ‘gotovu etičku poziciju’? Pa ja u tome još ne moram imati nikakvu ‘poziciju’. Bioetika jest

¹⁸ Budući da su svi prilozi (osim novinskih intervjua) objavljeni u časopisima *Filozofska istraživanja*, *Synthesis philosophica* i *Metodički ogledi*, pretiskani su u knjizi iza svakoga priloga i sažeci na njemačkom i engleskom iz tih časopisa. To inače nije uobičajeno. No neki sažeci vrve elementarnim jezičnim greškama, primjerice na str. 34 stoji ‘das Themenblock’, ‘das erweiterte Diskurs’, ‘aus dem Situation’ itd. O stilskoj nezgrapnosti kako njemačkih tako i engleskih sažetaka ne treba ni govoriti.

dio primijenjene etike iako pojedine moralne dileme kojima se bavi primijenjena (ili praktična etika) nastaju neovisno jedna o drugoj u različitim životnim okolnostima. Kada bi bioetika, primjerice rasprava o kloniranju, bila posve neovisna o primijenjenoj etici i etici uopće – a prema Čoviću glavni je razlog samostalnosti bioetike njezina ‘metodološka i disciplinarna otvorenost’ – tada bi i načela kojima primjerice rješavamo dileme oko kloniranja bila posve neovisna o etici. Koja bi se onda načela primjenjivala? Neka neetična, recimo ekonomsko-tehnička? Ako se pak te dileme rješavaju nekim etičkim načelima, koja ponekada, ali ne uvijek, nalazimo u nekoj ‘gotovoj etičkoj poziciji’, onda bioetika jest dio primijenjene etike. Primijenjenost ovdje upravo znači da se načela traže ili nalaze u etici. Ako ih nalazimo negdje drugdje, nije dobro.

Poglavlje naslovljeno “Znanje i moralnost” tematizira odnos vrline i znanja kod Sokrata i Aristotela,¹⁹ opširnije govori o odnosu znanja i moći kod Bacona, s kratkim dodatkom o Descartesu, i o biblijskom postanku, hvali Wisserovu rehabilitaciju ideje stvaranja te na koncu slijedi zaključak o mesijanskoj ulozi bioetike. Jedino što veže te kratke raspravice je pokušaj da se novovjekovna znanost pokaže kao opasna znanstveno-tehnička pustolovina. Kao pretpostavka te teze služi neobična podjela znanosti na ‘starinsku’ i ‘novovjekovnu’, prva samo želi upoznati prirodu, a druga hoće ovladati prirodom. Takve paušalne tvrdnje nemaju smisla jer ako se uzmu bilo koje dvije paradigme, primjerice Arhimedova i Einsteinova znanost, lako će se vidjeti da je takva podjela besmislena. Arhimedov je cilj nedvojbeno bio ovladati prirodom, što je dobro poznato, ali Einsteinov sigurno nije bio, nego upoznati prirodu. Ako netko tvrdi da je Einsteinova znanost ipak dovela do konstrukcije atomske bombe, to je *glede cilja* ovladavanja prirodom samo kvantitativna razlika u odnosu na Arhimedove mehaničke strojeve. Međutim ovdje je Čovićev interes srodan Kangrginu: cilj nije uvjerljivo obrazloženje neke razlike, nego korištenje postulirane razlike u svrhu neke filozofije povijesti. No Čovićeva filozofija povijesti izgleda malo drugačije: stari vijek je filozofska epoha, srednji teološka, novi vijek znanstveno-tehnička, a razdoblje koje je počelo eksplozijom atomske bombe u Hirošimi je bioetička epoha. Mi smo dakle duboko zašli u bioetičku epohu iako je sama bioetika rođena tek nešto kasnije u bioetičkim komitetima. Na pomolu je i nova paradigma znanosti koja će nadići sve negativnosti novovjekovne znanosti, treća znanost nakon starinske i novovjekovne znanosti – a to je upravo ono što razvija bioetika. “Nova paradigma znanja upravo se rađa u duhovnom horizontu koji se integrira u izravnom sučeljenju s obuhvatnom opasnošću. Integrativne silnice dolaze ovaj put iz društvenog i intelektualnog kretanja koje se skriva iza mnogoznačnog naziva *bioetike*. Upravo će rastući bioetički

¹⁹ U maloj digresiji o Aristotelovoj etici Čovića je zbunilo Ladanovo prevođenje grčkoga izraza βουλευέσθαι kao ‘promišljati’, pa je zdravorazumski zaključio kako su spoznaja i rasuđivanje podvrste pojma promišljanje. No Aristotel izričito kaže kako su λογιστικόν i βουλευτικόν istovjetni.

senzibilitet, kao nova planetarna osjećajnost, ograničiti postojeću znanost intergrativnim obzirom, promijeniti strategijske odrednice znanja, razviti integrativnu metodologiju te uspostaviti tako novu paradigmu – treće znanosti” (65).

U poglavlju “Etika i bioetika”, osim uobičajenih fraza i pretjeranih hvaleospjeva o bioetici na koncu (‘nova epohalna svijest’, ‘planetarna etika života’), zanimljiv je dio posvećen Kantovoj etici. Ako ga usporedimo s Kangrinim prikazom Kantove etike, očito je kako je Čovićev prikaz puno jasnije i preglednije pisan. Nezgodan je izraz ‘konstitucionalna sloboda’ (107) jer bi se mogao odnositi na ustavom zajamčenu slobodu. Ako se rabi za Kanta, onda je svakako bolje reći ‘konstitutivna sloboda’. Isto tako ne vidim razloga zašto bi se ‘*das moralische Sollen*’ prevodilo kao ‘moralni nalog’ (108), a ne ‘moralno trebanje’. Inače je prikaz prilično dobar.

Posljednja tema je “Nastava etike u doba bioetike”. Čović se zalaže za reformu nastave etike na srednjim školama. Kaže da bi “etika kao filozofska disciplina trebala biti isključivim sadržajem u prve dvije godine nastave” (130). Učenici koji imaju 15–16 godina trebaju se baviti filozofskom etikom koja je i studentima filozofije na prvoj godini još teška? U trećoj godini treba se učiti bioetika. U četvrtoj godini trebalo bi “sistematizirati etičke sadržaje i kategorije, integrirati etičko i bioetičko područje te otvoriti misaone perspektive prema filozofiji povijesti” (134). Čović to misli ozbiljno ili se šali? Stvar je puno jednostavnija. Vjeronauk treba izbaciti iz škola i vratiti u crkve. Ali isto tako treba ukinuti etiku kao srednjoškolski predmet. Određeno znanje o kršćanstvu, njegovim simbolima i povijesti može se dobiti na različite načine jer je potrebno za razumijevanje starije književnosti i umjetnosti. Moralne dileme i bioetička pitanja mogu se raspravljati na razrednoj zajednici. Otvorena rasprava o tim pitanjima korisnija je za mlade od učenja etičkih teorija.

Čovićeva skromna knjiga zapravo malo govori izravno o bioetici. Najviše je govora o mesijanskoj ulozi bioetike u konstituiranju jedne nove epohe – bioetičke epohe. Autor koristi nekoliko prijepornih karakteristika novovjekovne znanosti da bi najavio jednu novu epohu. Tako je njegov cijeli govor o bioetici u službi jedne filozofije povijesti. U tome je vjeran učenik Milana Kangrge.

Josip Talanga

Institut za filozofiju

Ulica grada Vukovara 54, HR-10000 Zagreb

josiptalanga@yahoo.com