

Dragan Jakovljević, Nikšić

Društvene transformacije, moral i etika

Razmatranje o potencijalima tradicije praxis-filozofije danas, s osvrtom na dekonstrukciju etike M. Kangrga

»... nema sumnje... da je njegova kritika kapitalizma bila efikasna uglavnom kao moralna kritika. Marx je pokazao da društveni sistem kao takav može biti nepravedan; da je, ukoliko je loš, sva pravednost individua koje imaju korist od njega samo lažna pravednost, lice-mjerstvo. Jer naša odgovornost se prostire i na sistem, na institucije kojima dopuštamo da traju.«

K. R. Popper (1948.)

U aktualnoj situaciji kompleksnih stanja i tendencija u suvremenim društvima, kao i izazova daljeg civilizacijskog razvoja na prijelazu u XXI. stoljeće, ali ujedno i kronične oseke ideja i koncepcija povezanih s neomarksističkom i uopće ljevičarskom tradicijom, čini mi se još uputnijim promišljanje idejne oporuke praxis-filozofije, potencijala i poticaja koje ona može pružiti ne samo suvremenoj filozofskoj misli nego također onim političkim nastojanjima koja teže dostizanju što humanijih modusa življenja u današnjim društvenim zajednicama. Unutar misaonog konteksta te filozofije, posebno mjesto zauzima projekt *dekonstrukcije etike* Milana Kangrga. Stoga će u u onome što slijedi biti izložena sažeta rekonstrukcija bazičnih ideja i ciljeva tog projekta, kako bi ukratko bile ispitane i u određenim okvirima problematizirane neke od njihovih ključnih pretpostavki. U prilogu na to bit će dano razmatranje o perspektivama neoljevičarske socijalne filozofije, naročito s obzirom na nove realnosti u društvima tzv. ex-socijalističkih država.

1. Kangrgin projekt dekonstrukcije etike – rekonstrukcija i neka otvorena pitanja

Naglašujući »civilizatorsko-kulturni značaj etički-moralnoga u historiji kao genezi ili samokonstituiranju ljudskog roda«, Kangrga je, uz oslanjanje na nalaze etičke misli klasične njemačke filozofije, koju ocjenjuje kao »pripremu za revoluciju«, za »revolucioniranje postojećega, razvijena i zrela građanskog svijeta u njegovu temelju« (usp. Kangrga, 1987., str. 13), te slijedeći Hegelov put prevladavanja etičke samorefleksije moralnog sadržaja na razini *povijesnog* mišljenja, izradio nacrt radikalne dekonstrukcije etike. »*Etika*« se pritom razumije »kao forma« u razlici spram »moral« »kao sadržaja« – dakle, upravo kao »samorefleksija moralnog fenomena, tj. kao (ideološko) samoosvješćivanje njegova smisla i (društveno-ljudskog, pa i klasno-političkog) značenja i uloge« (isto, str. 25). Moral je prema tome »*predmet etike* (koja ga kao nauka ima do kraja refleksivno osvjetliti i objasniti, dakle upravo 'predmetnopoimovno fiksirati')« (isto). Ovako, od

strane Kangrge pojmljena etika običava se u suvremenoj filozofiji morala klasificirati kao tzv. »rekonstruktivna etika«, pod čim se razumiju takve etičke koncepcije, koje stanoviti moralni kodeks pretpostavljaju kao (pretežno implicitno) prihvaćen i uobičajen, te teže njegovoj sistematskoj eksplikaciji i teorijskoj razradi. (Kao što će kasnije biti pokazano, svekolika se etika ipak ne može reducirati jedino na tu vrstu refleksije.)

Pod »revolucijom« se razumije obuhvatni i radikalni proces koji smjera na »dekonstrukciju u bitku, temeljitu, iz temelja mišljenu promjenu postojeće zbilje«, odnosno »čitava jednog svijeta u cjelini« (isto, str. 15). Revolucionarno je uvijek »nasilno spram postojećega, bez obzira što oblici tog nasilja mogu da budu vrlo 'blagi' ili humani« (isto, str. 22). U krajnjoj instanci radi se pritom o povijesno-praktičkom »prekoračivanju granice«, koje sobom donosi »i svoje vlastite nove kriterije« (usp. isto, str. 21).

Ono na što Kangrgina izvođenja u naznačenim oslanjanjima upućuju, jest »dovođenje u vezu etike i revolucije« unutar »povijesne dimenzije«. Središnja pretpostavka danog projekta onda glasi, da etika »može prerasti u revoluciju«, te da baš »tu leži njezin jedini i najdublji, upravo povijesni smisao« (isto, str. 23). Samu pak potrebu, i čak neophodnost tog prerastanja, on obrazlaže dvostruko:

»Ako etika (...) ne preraste u zbiljsko i najdublje revolucionarno dogadanje (...) onda s jedne strane etika biva ne samo hipostazirana, i to svagda po svojim lošim momentima, nego li u liku puke kompenzacije ljudskoga, što iščezava iz srži samog života, biva sve 'potrebnija' i 'urgentnija' poput slamke za koju se želimo uhvatiti, kako ne bismo sasvim potonuli. S druge pak strane, (...) život koji sve više 'treba' tu i takvu etiku, postaje ujedno sve besmisleniji i odvija se u posvemašnjem *vacuumu* ljudskoga i duhovnoga (idejnoga) i obratno, jer njegovo bitno revolucioniranje nije na djelu.« (Isto, str. 14.)

Radi se, dakle, o težnji k »objektiviranju ili odjelovljenju« etike, u skladu s čime »prerastanje« etike u revoluciju ne podrazumijeva »ništa drugo do put u njeno ozbiljenje«:

»To znači da ono etički-moralno, postajući zbiljskim oblikom života i ljudskog odnošenja, gubi karakter svoje *postulatnosti*, tj. apstraktne *kompenzacije* ljudskoga koje bi samo *trebalo* da bude djelotvorno (a *bimo*, ili pak *nikako* nije), i pretvara se u istinsko ljudsko dogadanje (...). A ovo i jest *proces dogadanja bitne revolucije života*.« (Isto, str. 24.)

Pri samom revolucioniranju društvenog života etika se pak pojavljuje kao »samosvijest povijesno-praktičkog čina«, te kao »bitni i nezaobilazni moment ili ferment revolucije same« (isto, str. 23). Realiziranje revolucije u tom slijedu znači ujedno i »revolucionarno ozbiljenje« same etike. Daljnja dalekosežna konsekvencija tog pothvata glasi, da

»... odjelovljenje kao ozbiljenje moralnosti povlači za sobom i ukidanje etike (kao posebne nauke). Istim časom kad se moralni sadržaj, izboren kroz historiju ljudskog roda kao osnovno otvoreno pitanje ljudskog odnosa, sagleda kao nezaobilazan momenat samoosvješćivanja čovjeka kao bića zajednice, etička se samorefleksija moralnog ukida u povijesnome mišljenju (koje je sad mišljenje povijesne prakse). Pojednostavljeno rečeno, ono moralno (...) je realizirano u bitnim tokovima čovjekova zajedničkog života, a etika kao posebna nauka postaje i suvišna, i nemoguća, jer gubi svoj vlastiti predmet refleksije.« (Isto, str. 25-26.)

Doduše, što se tiče samoga morala, po Kangrgi važi:

»Ono moralno ostaje i dalje onaj osnovni 'ferment ljudskoga', dakle, neugasiva indignacija nad postojećim kao još-ne-ljudskim, ili značajna instancija očuvavanja istinske ljudske subjektivnosti i unutrašnjosti. Ali – svagda već djelatno, objektivirano, odjelovljeno, ljudski osmišljeno.«

A to se, pak,

»... događa samo na osnovi i u dimenziji bitnog revolucioniranja života u cjelini, u kojem se moralni patos pretvara u istinski ljudski, dakle revolucionarni patos odgovornog života svakog pojedinca kao člana *svoje* zajednice, koja je postala ono *istinski njegovo opće*.« (Isto, str. 26.)

To znači ujedno »situiranje volje« u određenu, »historijski specifičnu povijesnu zbilju«, uz prevladavanje apstraktne moralnosti – dok je, nasuprot tome, slobodna volja u mediju kontemplativnosti ostajala »čista apstrakcija u vidu moralnog postulata u beskonačnom regresu« (usp. isto, str. 339). O samom sadržaju te (putem revolucije) »odjelovljene, ljudski osmišljene« moralnosti, Kangrga pak ne pruža mnogo konkretiziranih navoda, ističući načelo da je »čovjek-pojedinac jedina i najviša vrijednost, odnosno samosvrha života« (isto, str. 38).

Revoluciju kojom bi bili ostvareni onakvi ciljevi, on dodatno specificira kao takvu društvenu promjenu koja se više ne zbiva »u horizontu postojećeg svijeta«, čija je suština »proizvodnja radi viška vrijednosti«, već radi »proizvodnje čovjeka, njegovih primarnih i istinskih potreba i njegova, njemu doista primjerena svijeta« (isto, str. 33–34). Stoga se prihvaća rana Marxova misao

»... o *permanentnom revolucioniranju* svega što jest kao jedino istinskom i iskonskom horizontu eminentno čovjekova svijeta, iz kojega u 'realizaciji' (...) proizlazi otvoreni horizont mogućnosti bitno drukčijega nego što jest.« (Isto, str. 34.)

To »bitno drukčije« jest u odnosu na ustrojstvo društvene zajednice prije svega i iznad svega »*besklasno* društvo«, u kojem je prema Kangrgi čak ozbiljenje etike jedino moguće (!) (usp. isto, str. 23). Takva revolucija ne znači, nadalje, samo transcendiranje obzorja društvenog poretka kapitalističke proizvodnje već ona ujedno i

»... *bitno prekoračuje* horizont, u kojem se etika i moral jedino mogu pojaviti: njihov horizont i mogućnost pojavljivanja svagda postojeće zbilje (doduše: kako i kakva bi ona *trebala da bude*, ali na njezinim vlastitim bitnim pretpostavkama i u njezinu, *njoj pripadnom* okviru, i tu je posljednji *zbiljski* domašaj etičko-moralnog fenomena u njegovoj biti!)...« (Isto, str. 15.)

Zaoštravajući prethodnu tezu o ozbiljenju etike i odjelovljenju morala, Kangrga ovim korakom svojih izvođenja, kako se čini, pored ukidanja etike predviđa čak i ukidanje samoga morala. Sprovodeći naime »*destrukciju* u bitku«, fundamentalan preobražaj postojeće društvene stvarnosti, revolucija bi izmakla tlo ispod nogu i moralu kao društvenom fenomenu! Na tu radikalnu tezu nadovezuje se obrazloženje s pozivanjem na »povijesno-praktičko-revolucionarno '*prekoračivanje granice*'« postojećeg svijeta,

»... koje sa sobom donosi i *svoje vlastite nove kriterije*, a koji nisu ni kriteriji *etike*, ni bilo kakvog 'proračunavanja' nekog materijalno-etičkog progressa.« (Isto, str. 21.)

Kakve su točno vrste ti »novi kriteriji«, o tome Kangrgina izvođenja ne pružaju detaljnije navode, a također niti o samom potencijalnom sadržaju tih kriterija – osim što se stavlja na znanje, da su oni u bitnoj korelaciji s fenomenom *ljudskosti*.

Nasuprot prethodno izloženom,

»... insistiranje na etici *kao* etici znači upravo u svojoj biti zahtjev za ostajanjem u okvirima klasnog društva, tako da se onda na tim pretpostavkama ono *etički-moralno* stalno iznova pojavljuje i potvrđuje, i tako obnavlja kao puko *ideološko*.« (Isto, str. 23.)

Drugim riječima, radilo bi se o »proglašavanju i potvrđivanju postojećeg, u ovom slučaju: građanskog, stanja kao moralnog« – utvrđuje Kangrga (isto, str. 446).

Stoga on proklamira relaciju ekskluzivne disjunkcije između *etike* i *revolucije*, tretirajući je ujedno kao podložnu gradiranju:

»Što je manje revolucije, to je više etike.« (Isto, str. 13.)

(Pri čemu bi se, kako možemo primijetiti, isti odnos u skladu s Kangrginim tezama dao formulirati i u drugom smjeru: »Što je više revolucije, to je manje etike«.)

Zakružujući svoja razmatranja spona između ozbiljenja etike i revolucije, Kangrga najzad (samo-)kritički konstatira stanovite principijelne limite u promišljanju prethodno skicirane predodžbe o revoluciji, postavljajući važno pitanje:

»Dokle uopće možemo misliti tako nešto kao što je to revolucija ili jedno povijesno događanje *par excellence*, koje je već s onu stranu bitka postojećeg svijeta, ili ono što bismo nazvali *utopicum* koji je bitno neizrecivo?« (Isto, str. 33.)

Izloženi projekt jedne *dekonstrukcije etike* Milana Kangrge predstavlja, čak i u okvirima europske novoljevičarske filozofije druge polovine XX. stoljeća, po svojoj radikalnosti i konsekventnosti, skoro jedinstveni, izazovni misaoni pokušaj. On ujedno u zaoštrenoj formi otvara i potiče niz teorijski zanimljivih pitanja, koja, koliko mi je poznato, nisu bila u svoj punoći dovoljno razmotrena ni u okviru svojedobnih diskusija unutar praxis-filozofije. Neka dodatna pitanja može pokrenuti i potonji filozofski te društveni razvoj, koji stoji u znaku urušavanja sistema državnog socijalizma te globalizacije kapitalizma i građanskog društva, uz prateće kritike ljevičarskih ideja (s oslanjanjem na Poppera, Hayeka, etc.), te svojevrsnog uzmicanja takvih ideja. Ne pretendirajući na iscrpnost i potpunost, pokušat ću artikulirati jedan broj pitanja i zapažanja, koji mi izgledaju posebno važnima za takvo razmatranje.

1. Najprije bih nabacio pitanje, da li je etika doista uvijek i svugdje *ideološka* tvorevina, tek komponenta ideologije postojeće društvene realnosti, te nije li naprotiv moguća i takva etika, koja ne bi dijelila taj status? Kangrgin pristup tretiranju tog pitanja slijedi marksističku perspektivu, unutar koje se etika običava sagledavati prvenstveno kao specifičan sloj društvene *nadgradnje*, (samo)*refleksija* u određenim društvima vladajućeg morala. (To se viđenje onda u interpretativnoj retrospektivi proteže na sva klasna društva iz povijesti civilizacije.)

Rekonstruktivna vrsta etike doista može imati i funkciju *opravdavanja* postojećeg, na koju tradicionalno upozoravaju ljevičarski mislioci. No, je li time već rečeno, da etički sistemi ne mogu vršiti nikakvu drugu, iznad te iduću funkciju, te da nikakva drukčija etika nije ni moguća? Tako su, recimo, u građansku etiku zapadnih društava ugrađeni elementi kršćanskog morala, koji mogu imati, te imaju i jednu *kritičku funkciju* u odnosu na stvarnost tih društava – npr. u pogledu osude egoizma, neuvažavanja tuđih interesa i potreba, nesolidarnosti ... itd. Prema tome, najmanje neke komponente tradirane etike građanskog društva ne samo da nisu svodive na opravdavanje postojećeg već u odnosu na to postojeće imaju kritičku distancu i sankcioniraju stanovite njegove aspekte, tj. unutar njega prezentne načine postupanja.

Osim toga, valja imati u vidu, da pored etičkih koncepcija koje prvenstveno reflektiraju postojeće stanje društvene svijesti, dominantnu strukturu važećih modusa postupanja u društvu, *de facto* figurirajući kao (barem implicitni) element vladajuće ideologije, u jednim te istim društvenim zajednicama mogu biti i bile su realno prezentne i sasvim *alternativne* etičke koncepcije. One, doduše, opstaju na društvenoj margini, kao što je recimo bio slučaj s – više implicitnom negoli filozofski razrađenom – etikom kinika u antičkoj epohi, ili pak etikom hippy-pokreta u visoko razvijenim zapadnim društvima šezdesetih i sedamdesetih godina prošlog stoljeća, koje su obje upućivale izvan okvira danih društvenih sistema, tj. s onu stranu postojećih društvenih odnosa. Time ne manje, takve »disidentske« etike također predstavljaju društvenu realnost.

(One bi mogle biti sagledane kao svojevrsne ideologije jedino još u jednom bitno drukčijem smislu – naime onom jedne *ideal-logije*, sistema etičkih vrijednosti, imperativa i regula koji prema ukupnosti relevantne zbilje međuljudskih odnosa imaju status u apstrakciji lebdećih postulata, neispunjenih i od stvarnosti udaljenih vrijednosnih predodžbi i normativnih zahtjeva. Valjalo bi, dakle, striktno razlučivati onaj prvi i ovaj drugi smisao, u kojem se o etici može govoriti kao o ideologiji, jer neka etika koja je ideološka u drugom od naznačenih smislova ne mora to biti i u prvome!)

Prema tome, u procjenama statusa etike, moramo uzeti u obzir ne jedino teorijsku mogućnost, već štoviše povijesnu realnost i takvih etičkih koncepcija i predodžbi, koje bi se teško mogle uklopiti u Kangrginu kvalifikaciju etike kao bitno ideološke, postojeće stanje legitimirajuće tvorevine.

2. No, zahtjev za odjelovljenjem i ozbiljenjem etike načelno se s jednakim pravom može postaviti u odnosu na svaku vrstu etike. Značajno pitanje koje se onda može otvoriti jest, da li smjerano *ozbiljenje* doista automatski mora značiti i *postajanje etike suvišnom i čak nemogućom*, kako to predviđaju prethodno izložene odrješite Kangrgine teze. Oštrina tih teza se, doduše, unekoliko relativira pratećom naznakom, da se prvenstveno misli na etiku *kao posebnu znanost*. Utoliko se teza o ukidanju etike nakon ostvarene revolucionarne promjene društvene zbilje može razumjeti i kao tvrdnje o *utapanju etike u »povijesno mišljenje«*, odnosno njezinu *prevladavanju unutar takvog mišljenja!* Stupanjem na scenu povijesnog mišljenja, etika kao zasebna teorijska disciplina gubila bi, dakle, svoj *raison* daljnjeg opstanka. Da li sad to znači da i bilo kakva specifično etička razmatranja bivaju lišena svakog svojeg smisla unutar povijesnog mišljenja, te da se više ne mogu pojaviti niti kao jedna integralna komponenta u njegovu sklopu? Čini se da su Kangrgina izvođenja ostala nedorečena u pogledu tog pitanja.

Pri formuliranju odgovora na prethodno naznačeno pitanje, valjalo bi jasno specificirati, koju se dimenziju etike točno ima u vidu: Misli li se na etiku kao »ideologiju« u prvom od razlikovanih smislova, dakle na etiku kao

- (A) puku (samo-)refleksiju postojeće društvene stvarnosti, fiksiranu za njezine danosti i s priključnim
- (B) opravdavanjem te stvarnosti, afirmiranjem njezine faktičnosti u konzervirajućoj funkciji,

onda bi doista bilo teško zamisliti takvu etiku kao bitnu konstruktivnu komponentu *povijesnog* mišljenja, kako je ono viđeno u neomarksističkoj i novoljevičarskoj tradiciji. Pritom je svakako odlučan aspekt (B), tj. status etičke refleksije kao upravo takve vrste rezoniranja, koja cilja na opravda-

vanje svagdašnje postojećeg, tu je zarad toga da *legitimira* danosti određene vrste društvenih odnosa i njihova daljnjeg održavanja.

Međutim, etička refleksija koja bi bila razriješena takvih aspekta (ili u kojoj bi oni bili bitno relativirani), mogla bi u načelu nastupiti kao integralni element povijesnog mišljenja. Da li bi to važilo i u odnosu na mišljenje povijesne prakse u kontekstu revolucionirane društvene zbilje, ovisilo bi očigledno o tomu, bi li sastav takve zbilje uključivao u sebe fenomen *moral*a, ili pak ne. Ako moral tu bude prezentan, onda i etička refleksija ima opet imati svoj predmet, koji može intendirati te ujedno – u skladu s određenim vrijednosnim idealima – težiti sistematski urediti, revidirati, izmijeniti. Zvali mi tu vrstu refleksije i dalje etičkom, ili je pak ovako ili onako preimenovali, ona će moći da se javi i uobličuje kao teorijski izgrađena svijest o fenomenu morala, te kao sistem vrijednosno-normativnih predstava o primjerenom načinu uređivanja tog fenomena – ukoliko on još bude bio prisutan.

Što se pak posljednjega tiče, to je po mom mišljenju i buduće, radikalno transformirano društvo znatno lakše zamisliti kao društvo *s moralom*, nego kao društvo *bez moral*a. Pritom moral možemo shvatiti u najširem smislu, kao (i) uređeni i u jednoj društvenoj zajednici široko prihvaćeni skup pravila s intersubjektivnim autoritetom, kojima se regulira postupanje članova određene zajednice u personalnim interakcijama svakodnevnog života, koja (ii) nisu dio legalnih pravnih normi niti podržane pravnim sankcijama, ali također nisu niti vrijednosno neutralna tehnička pravila, već se (iii) izvode iz odgovarajućih hijerarhija vrijednosti (ideala, vrlina), konstitutivnih za određenu kulturu, tj. kulturnu tradiciju. Buduće društvo bez takve vrste regulative ponašanja ljudi, teško je zamisliti i s obzirom na alternative kakve se inače nude, a koje neki istaknuti etičari (W. Frankena) svode na slijedeće dvije:

- *totalitarizam* (društvo bez realnih dilema odlučivanja, u kojem bi država propisivala sva pravila ponašanja u svim oblastima života i sankcionirala njihovo neslijeđenje);
- društvo zasnovano na *pravu jačega* (u kojem bi se svi sporovi interesa i potreba – ili bar oni, koji nisu regulirani pozitivnim zakonodavstvom – razrješavali primjenom sile).

Te se dvije zaoštrene alternative uređivanja ponašanja, dakle, primarno nabacuju, ukoliko se dileme izbora načina postupanja:

- ili ostavljaju bez ikakve normativne regulative, te tako praktično prepuštaju djelovanju prava jačega, nametanju subjektivnih interesa silom;
- ili ukoliko se, pak, svaki izbor postupanja želi unaprijed aranžirati putem državnih propisa, a intersubjektivni autoritet takvih aranžmana osigurati centraliziranim autoritetom državne moći, te njezinim sredstvima prinude.

(Doduše, teorijski bi bila moguća i treća alternativa: naime, ona u kojoj bi moralna pravila bila praktično suvišna stoga što bi svi akteri postupanja u društvenoj zajednici uvijek i svagdje sami po sebi manifestirali spontanu i ujedno stabilnu dispoziciju k takvim načinima ponašanja, koji se točno poklapaju s moralnim idealima, tako da bi na djelu bio svojevrсни *automatizam* svagdašnjeg moralno validnog izbora djelovanja, tj. stanovita 'prestabilirana harmonija' postupaka članova takve zajednice, kako među sobom tako i u odnosu na općepriznate vrijednosti. Ipak, ta alternativa je, kao što ćemo kasnije još potpunije sagledati, izrazito nerealistična, a snažno idealiz-

zirana predodžba društvene zajednice i načina postupanja njezinih članova, na kojoj se ona bazira, prije bi spadala u domenu filozofskih fikcija.)

Kako bi, pak, obje one alternative teško mogle biti shvaćene kao bitan progres u odnosu na društva s moralnim kodeksima kao regulativom postupanja, to bi bilo za očekivati da i buduće, temeljito preuređeno i bitno naprednije društvo ipak i dalje *uključuje neku vrstu morala* kao neophodnu komponentu – umjesto njegova eliminiranja. U skladu s tim, niti funkcija etike ne bi se iscrpljivala i okončavala u tome da nastupi kao »samosvijest« i »ferment« predviđane radikalne transformacije društva, kako bi iza toga iščezla. Ovo stanovište drukčije možemo formulirati tako što bismo utvrdili, da namjesto relacije:

‘moral (određenog društva) → radikalna (revolucionarna) transformacija danog društva → nova društvena zbilja bez morala’,

u društveno-kulturnom razvoju važi relacija:

‘moral (određenog društva) → radikalna transformacija danog društva → nova, (revolucionarno) izmijenjena društvena zbilja s novim moralom’.

U skladu s time, te pođe li se od rekonstruktivnog poimanja etike, također bi umjesto relacije:

‘etika (kao rekonstrukcija morala određenog društva) → radikalna transformacija danog društva → (novo društvo bez morala) & povijesno mišljenje bez etike’,

važila relacija:

‘etika En-1 (kao rekonstrukcija vrste morala Mn-1, tipa društva Dn-1) → radikalna transformacija Dn-1 → (novi tip društva Dn, s vrstom morala Mn) & etika En (kao rekonstrukcija vrste morala Mn, tipa društva Dn)’... itd.

Dakle, imali bismo pred sobom proces *evolucije etike* od jednog stadija (npr. etika koja artikulira moral klasnog građanskog društva) ka drugom stadiju (npr. etika koja artikulira razotudene, besklasne zajednice slobodnih individua), umjesto *ukidanja* etike uopće. Taj bi proces onda načelno bio otvoren za potencijalne daljnje bitne promjene i pomake, prateći pritom opći civilizacijski razvoj. Sa svakom bitno novom epohom u razvoju ljudskog društva i potencijalnim inkorporiranjem novih (ili inoviranih) moralnih kodeksa, javljala bi se, dakle, potreba za njihovom *eksplikacijom, racionalnim normiranjem i osmišljavanjem* u odgovarajućim etičkim sistemima. Utoliko se, dakle, ne vidi nužnost *ukidanja* etike, tj. njezine neizbježne »suvišnosti« i »nemogućnosti«, o kojima govori Kangrga. Ako etički sistem En-1 i »izgubi svoj predmet«, na taj način što bi revolucioniranjem odgovarajućeg društvenog poretka Dn-1 iz povijesne realnosti nestala ona vrsta morala (Mn-1) koju je En-1 artikulirala, to bi sa stvaranjem fundamentalno drukčijeg društvenog poretka Dn i etabliranjem njemu odgovarajućeg, potencijalno novog morala (Mn) etička misao ipak dobila »svoj (novi) predmet« – koji bi onda bio tematiziran od strane etičkog sistema En... itd.

Tako je recimo i Marcuse predvidio da će razvoj novih ljudskih potreba (poput vitalne potrebe za slobodom) biti povezan s »nastankom jednog *novog morala* kao nasljednika i negacije judeo-kršćanskog morala, koji je do sada karakterizirao povijest zapadne civilizacije« (Marcuse, 1968., str. 73). Tim razvojem novih potreba, kojeg on vidi čak kao jednu »biološku nužnost«, implicirana je »nova antropologija« (isto) – ali ujedno, ako možemo dopuniti njegov hod misli, također i jedna *nova etika!*

Karakteristična za mišljenje u kontekstima neomarksističke filozofije povijesti, naprotiv, česta je sklonost k tome da se slučajni radikalni preobražaj, revolucioniranje stratificiranog građanskog društva vidi kao neka vrsta »kraja povijesti« (barem u dotadašnjem smislu povijesnog zbivanja) – a ne kao jedna potencijalna, svakako veoma bitna faza ukupnog civilizacijskog razvoja, iza koje bi, međutim, onda mogle uslijediti i neke *dalje razvojne faze* sa svojim specifičnostima, pa tako i onima u pogledu »moralno-etičkog«!

Najzad, suprotno uobičajenim ljevičarski profiliranim viđenjima evolucije morala kroz povijest civilizacije, uputno je promisliti i *problem limita moralnih inovacija*, te s njim povezano pitanje eventualne konstantnosti određenog skupa moralnih ideala i vrijednosti na protegnuće različitih epoha i društvenih pokreta (!). Na primjer, Max Weber je zastupao gledište da su čuveni zahtjevi Isusove propovijedi na gori (»die Bergpredigt«), nošeni »čistom etikom uvjerenja, kao i prirodno pravo koje na njima počiva«, u svojstvu *apsolutnih* zahtjeva zadržali »svoju revolucionirajuću silu, te su stupili svojim elementarnim poletom na scenu u gotovo svim epohama socijalnih potreba« (usp. Weber, 1988.). Radilo bi se, dakle, o skupu određenih *transepohalnih*, odnosno transhistorijskih moralnih zahtjeva, koji zadržavaju svoje načelno važenje iznad okvira različitih povijesnih epizoda, te isto tako različitih pokreta, s reformskim ili pak revolucionarnim intencijama.

Zaokružujući ovaj argumentacijski slijed, obratio bih pozornost na to, da etika u onoj svojoj dimenziji koja se tiče

- (C) konstruiranja i utemeljenja *normativnih* zahtjeva, preporuka i dopuštenja (odnosno zabrana, odvracanja i nedopuštanja) u odnosu na ljudsko postupanje, dakle odgovora na pitanja tipa: »Što trebamo činiti?«, »Što je obvezno, preporučljivo ili moralno dopustivo činiti?«,

po svoj prilici praktično *nikada* neće biti učinjena »suvišnom« (a još i manje »nemogućom«)! Do kakvih god bitnih i obuhvatnih transformacija ljudskog društva u njegovu povijesnom razvoju došlo, još uvijek će normativni zahtjevi, preporuke i dopuštenja imati svoj *smisao i značaj* na planu reguliranja ponašanja ljudi. Jedan od važnih razloga za to bit će taj što »ozbiljenje« moralnih postulata i maksima u *dijakronoj* perspektivi nije realistično shvatiti kao definitivno, jednom zauvijek dano – čak ni kada se radi o jednoj te istoj generaciji ljudi. Još manje će to biti slučaj imaju li se u vidu sukcesivna pokoljenja, koja će uvijek iznova trebati biti odgajana za življenje u skladu s određenim moralnim vrijednostima i pravilima. U *sinkronoj* perspektivi se, pak, to »ozbiljenje i odjelovljenje« moralnih regula također teško može shvatiti potpuno u tom smislu, da bi onda na djelu bio svojevrsni *automatizam* takvog opredjeljivanja postupanja svih ljudskih subjekata, koje bi uvijek i svagdje bilo u optimalnom skladu s moralnim idealima u vrlinama – tako da bi bilo kakvo moralno *zahtijevanje* (*das Sollen*) bilo praktično suvišno!

Povrh toga, valja računati i s pojavom *novovrsnih* etičkih dilema u društvenom razvoju, kao što je to npr. od nedavno pitanje »Da li su zahvati u genetsku supstanciju živih bića, te kloniranje ljudi, moralno ispravni?«. Takve nove dileme teško bi se mogle automatski rješavati primjenom starnovitog skupa ranije internaliziranih moralnih imperativa, tj. jednostavnim slijeđenjem jednog niza od ranije propisanih i već naučenih koraka. Općenito uzevši, ma koliko određene moralne vrijednosti i pravila bili približeni praksi, *široko primjenjivani* u društvenom životu, nikada se neće moći svesti

na svojevrzne quasi-tehničke standarde, koji bi se dali podučavanjem u ranom uzrastu internalizirati i quasi-automatski sprovesti u kontekstu svagdašnjih radnji u raznoraznim životnim situacijama – bez da bi se pojavljivale *dileme odlučivanja* i iste morale biti rješavane pozivanjem na odgovarajuće vrijednosno-normativne standarde, te uz prisutne kronične rizike grijeha kao i kolizija s opredjeljenjima drugih subjekata postupanja (!).

U svakom će ne-totalitarnom društvu, osim toga, uvijek biti ostavljen stanoviti *slobodan prostor za moralno devijantno ponašanje*, dakle za postupke koji neće biti sasvim u skladu s prihvaćenim moralnim kodeksima, ili njih čak direktno povređivati.¹ Taj »Spielraum« će onda biti popunjavan moralno invalidnim postupcima poduzimanim iz različitih – individualnih ili grupnih – motiva. Pri ozbiljenju »moralno-etičkoga« u demokratski ustrojenim društvima, dakle, može se raditi jedino o tome da primjena prihvaćenih moralnih pravila i vrijednosti u ponašanju članova društvene zajednice bude veoma široko rasprostranjena, a postupanje odstupajuće ili čak suprotno tim pravilima i vrijednostima svedeno na što manju, minimalnu mjeru. Ono će također značiti najširu prezentnost stabilne i utjecajne *moralne savjesti društvene zajednice*, koja će svagda reagirati na moralno devijantna ponašanja, ista osuđivati i sankcionirati.

U slijedu prethodnih razmatranja, Kangrgina bi nam teza da istrajavanje na etici kao etici u biti ne znači ništa drugo do »zahtjev za ostajanjem u okvirima klasnog društva« smjela važiti kao jednostrana i u svojoj univerzalnoj intenciji važenja teško održiva. Njegova ključna teza o neizbježnoj dekonstrukciji i ukidanju (morala i) etike u slijedu prethodno sprovedene dekonstrukcije bitka postojeće društvene stvarnosti također je podložna višestrukim ozbiljnim osporavanjima. Znatno izglednija bi, naprotiv, bila umjerenija teza o prevladavanju etike kao posebne znanosti u sklopu cjelovitog mišljenja povijesne prakse, odnosno »povijesnog mišljenja«, unutar kojega bi etička refleksija i etičko-normativno rezoniranje mogli imati status jedne bitne integralne komponente. Takvu tezu Kangrga, međutim, kako se čini, nije izložio stoga što je, slijedeći marksistički i novoljevičarski projekt radikalnog revolucioniranja društvene zbilje (s onu stranu dotad postojećeg), ujedno smatrao definitivno ukidanje (morala i) etike – kao fenomena koji bi bili bitno vezani za predrevolucionarno, klasno društvo – obveznom komponentom tog projekta. Na taj način bi onda i neumitna sudbina etičkog rasuđivanja kao takvog bila ta da mu se treba izgubiti svaki trag u budućem »povijesnom mišljenju«.

2. Da li je revolucija jedini mogući način ozbiljenja etike?

Ovo je pitanje od značenja kako u metodičkom pogledu tako i s obzirom na posljednjih desetljeća vidno izmjenjenu svjetsko-povijesnu situaciju. U tom pogledu valja imati u vidu, da je Kangrga pri formuliranju svoje solucije za problem ozbiljenja etike pošao od sasvim određene, vrlo jasno izražene pretpostavke o »duhovnom horizontu i ujedno nivou naše suvremenosti«, prema kojoj se

1

To važi ujedno i za odnos postupanja prema pozitivnom pravu i njegovim normama, kao što sam to objasnio u mojoj raspravi »Zasnivanje normi i racionalnost pravnih pore-

daka«, u: M. Prokopijević (ur.), *Teorija ljudskih prava*, Institut za evropske studije, Beograd 1996., usp. str. 110-111.

»... marksizam, ili bolje reći Marxova povijesno-revolucionarna misao pokazuje i nameće kao *samosvijest naše današnjice*, i time i kao kriterij naše suvremenosti.« (Isto, str. 13.)

Takva pretpostavka danas nije više važeća: naime, Marxova misao (ni u njezinim najatraktivnijim interpretacijama) teško da još može slovit kao »kriterij« i »samosvijest« društvene suvremenosti na prijelazu u 21. stoljeće. U najboljem slučaju, tekovine te misli mogu činiti stanovite segmente samosvijesti današnjice, njome fundirani ideali društvenog napretka konstituirati isto tako stanovite elemente za kriterij poželjne, stremljenja vrijedne društvene stvarnosti. Oni, međutim, ne mogu više pretendirati na status »misli naše epohe«, kakvog im je još sredinom prošloga stoljeća eksplicitno priznavao Sartre. Utoliko i neomarksističko »mišljenje revolucije«, razvijeno u praxis-filozofiji sedamdesetih godina toga stoljeća, te njima predviđene solucije za preobražaj društvene zbilje, a u tom sklopu i za problem ozbiljenja etike – trebaju preispitivanje. Osobito zaslugom K. R. Poppera i njegove škole kritičkog racionalizma (H. Albert i dr.) u međuvremenu su postali široko uočeni višestruki nedostaci insistiranja na revolucionarnom političkom radikalizmu kao *jedinom* načinu autentičnog unapređivanja društvenog života, dosezanja prava i sloboda. Čini se da u tom pogledu niti odgovarajuća Kangrgina predviđanja danog profila nisu sasvim imuna na prigovor o prisutnosti »*mesijanskog mita o revoluciji*«, kao takvom društvenom pothvatu koji će dovesti do (definitivnog) razrješenja svih nedaća, problema i zala postojeće društvene stvarnosti, te donijeti vjekovima snivano, sveobuhvatno oslobođenje. Ovakve kritičke primjedbe po mom mišljenju ne bi unaprijed trebalo svrstavati u »anti-ljevičarske« niti »konzervativne«. Dobar dio tako usmjerenih kritika bio je čak svojevremeno formuliran (i to daleko ranije nego kod Poppera!) od strane jednog umjerenog ljevičara, naime teoretičara socijaldemokracije, Eduarda Bernsteina.

Nažalost, u doba dominacije praxis-filozofije na ovim prostorima, na teze Bernsteina i drugih klasika socijaldemokracije se u entuzijastičnom slijeđenju ideja mladog Marxa nije obraćala zaslužena pažnja, pa je recepcija njihova nasljeđa pretežno ostajala u znaku lenjinističke kvalifikacije o tzv. (teorijskom) »*revizionizmu*« (i njemu slijedećem političkom »oportunizmu«) socijaldemokratskih mislilaca unutar socijalne filozofije, te političkih koncepcija ljevičarskog spektra. Da nije bilo takve idejne rezerve, i teoretičari praxis-filozofije najvjerojatnije bi znatno ranije sagledali neke od ozbiljnih nedostataka Marxovih koncepcija, bez čekanja na upoznavanje s Popperovim spisima, te na slom sistema državnog socijalizma. Jer, premda nije bio mislilac Marxove snage i formata, Bernstein je razmjerno rano s izvanrednom točnošću identificirao čitav niz metodoloških i teorijskih slabosti marksističke socijalno-filozofske i društveno-političke paradigme, ukazujući na potrebu drukčijih rješenja za ljevičarske težnje k preobražaju društvene stvarnosti kapitalističkog poretka. (Čitajući osamdesetih godina Bernsteinove spise i uspoređujući ih s odgovarajućim Popperovim spisima, bio sam impresioniran dalekosežnim suglasjima njihovih kritika Marxa. Više Bernsteinovih prigovora se, po mome mišljenju, čak može smatrati anticipacijama kasnijih Popperovih kritičkih analiza marksističkog nasljeđa.)

No, u našim razmatranjima moramo zadržati u vidu bitnu okolnost, da Kangrgin pojam revolucije *nije deskriptivan, već vrijednosan pojam*(!). Ovim se pojmom, naime, ne registriraju povijesne realnosti društvenih revolucija kroz povijest civilizacije, nego se predviđa *određeni ideal* obuhvatnih i dale-

kosežnih društvenih promjena koji će dovesti do stanja s onu stranu pret-hodno postojećeg i »nove kriterije« – ideal kakav u dosadašnjoj povijesnoj zbilji praktično nije bio realiziran. Time ne manje, uputno je uzeti u obzir upravo realnosti do sada ostvarenih revolucionarnih prevrata, pritom ne gubeći iz vida i od samog Kangrge priznate limite u predočavanju od njega predviđene revolucionirane društvene zbilje. Važno je, naime, pitanje i u odnosu na jedan takav vrijednosni pojam revolucije, koliko je on blizu ili pak daleko od dosadašnjih povijesnih iskustava s pokušajima revolucionarnih društvenih transformacija? U tom pogledu, relevantna su razmatranja poznatog ruskog sociologa P. Sorokina, koji je analizirajući bogat povijesni materijal, te primjere revolucionarnih prevrata iz različitih epoha i društava, došao do zaključka, da revolucije u odnosu na moral prolaze dva stadija:

- I. stadij *rastakanja i dekadencije* moralne svijesti, gubljenja osjećanja za zlo i gašenje savjesti – sve do pojava zatomljenja čak i takvih elementarnih ljudskih instikata, koji odvrću od kanibalizma;
- II. stadij *restauracije* moralne svijesti, ponovnog buđenja uništenih moralnih i pravnih navika, zajedno s njima odgovarajućim vrijednosnim osjećajima, povratka »k starim formama pristojnosti, navikama ophođenja i običajima«. (Usp. Sorokin, 1928.)

U odnosu na prvi period revolucijâ, Sorokin podsjeća na znameniti Maratov poziv »Ubojstvo, ubojstvo, ubojstvo u ime morala!«, u kontekstu francuske revolucije, kao i na govor L. Trockoga od 18. lipnja 1923., u kojem je proklamirano slijedeće:

»Jedan revolucionar ne smije nalaziti nikakve moralne prepreke pri neograničenoj i nemilosrdnoj primjeni sile, stoga čine ateizam, materijalizam i *amoralnost* glavna načela njegova shvaćanja.« (Isto.)

U vrijeme »despotizma slobode«, u prvim periodima revolucija, činjena su mnoga nedjela protiv personalne nepovredivosti čovjeka kao i osobnih sloboda, primjećuje Sorokin:

»Stara moralna svijest biva nijema i brzo se gubi... Nastupa jedno 'prevrednovanje moralnih kriterija' i vodi k čistom nihilizmu, k pretpostavci, da je 'sve dopušteno' ili k jednom daljem razvoju potpunog izokretanja moralnih pojmova, kakvo se pokazuje u 'slavljenju' animalnih instikata.« (Sorokin, 1928., str. 155.)

(Valja primijetiti da su se ovakve drastične svojstvenosti prvog perioda revolucije prilično jasno manifestirale i u nekim revolucionarnim pokretima sredinom XX. stoljeća, koje Sorokin više nije mogao imati u vidu – kao što je to npr. bio slučaj s poznatom revolucijom »crvenih Khmera« u Kambodži.)

Drugi period revolucijâ donosi, pak, obuzdavanje »despotizma slobode«, reducira se revolucionarno nasilje i lagano obnavlja predrevolucionarna moralna svijest. Nastupa »ponovno oživljavanje i ponovno odgajanje ugašenih običaja pravne svijesti i religije« – konstatira Sorokin. On je čak mišljenja da se u tome upravo sastoji »vječito se vraćajući kružni tijek povijesti« (isto, str. 161). No, ako i odbacimo pretenziju na obuhvatno važenje takve *ciklične* predstave o dinamici moralne svijesti kroz društvenu povijest, ostaje prilično realističnom Sorokinova konstatacija, prema kojoj dosadašnji revolucionarni prevrati nisu urađali i etablianjem nekog kvalitativno *novog*, u odnosu na prijašnji *višeg* morala već da su se u pravilu iscrpljivali u

jednom prolaznom poništavanju ranijeg moralnog sistema, te u kasnijoj dalekosežnoj restauraciji u osnovi približno istih temeljnih moralnih regulativa. Ovakvi Sorokinovi nalazi možda trebaju stanovitu korekturu utoliko što je tijekom sprovođenja nekih revolucija bilo doduše i pokušaja etabliranja jednog novog, višeg morala, ali su oni obično ostajali kratkog daha.

Kada, pak, pogledamo fenomen tzv. »baršunastih revolucija« s konca XX. stoljeća, bitno različit od tipa oružanih revolucija čija je iskustva pedantno analizirao Sorokin, onda je karakteristično i zapažanja vrijedno da ni takva, baršunasta revolucioniranja društvenih poredaka – uz svo eliminiranje »despotizma slobode«, te izostajanja brutalne primjene revolucionarnog nasilja – u danom pogledu ipak nisu sobom donijela mnogo više od restauracije građanskog morala i pristojnosti postupanja.

Najzad, koliko je poznato iz kulturne povijesti čovečanstva, do važnih kvalitativnih pomaka u odnosu na moral je, štoviše, prije i češće dolazilo u slijedu usvajanja nekog novog *religijskog* svetonazora negoli u slijedu obuhvatnih političkih prevrata – što čini antropološki zanimljivu stavku.

Naravno, s obzirom na vrijednosni karakter Kangrgina pojma revolucije, može se primijetiti da i njegova na specifičnom idealu (revolucije) bazirana izvođenja, onda ne bivaju tangirana onakvim (ili bilo kakvim) empirijskim nalazima iz dosadašnje povijesne realnosti. To bi bila u logičkom pogledu sasvim točna primjedba. S druge pak strane, imajući tu u vidu i od Kangrga otvoreno istaknute limite mogućnosti mišljenja revolucije u njegovu poimanju, te njegovo konsekventno ukazivanje na neizrecivost »utopicuma«, stojimo pred izborom:

- ili u skladu s »principom nade« predano vjerovati u mogućnost ozbiljenja etike i oblikovanja kvalitativno novih odnosa među članovima društvene zajednice koji će biti na bitno višoj razini ljudskosti nego u građanskom društvu putem jedne takve revolucije (kakva u dosadašnjoj historiji još nije poznata, tj. nije bila izvedena);
- ili pak u skladu s metodičkim zahtjevom za analizom realne *ostvarljivosti* društveno-teorijskih projekata kritičkih racionalista (Hans Albert) insistirati na demonstriranju dispozicije k realiziranosti takvog jednog projekta revolucionarne transformacije društva, uz respektiranje raspoloživih povijesnih iskustava od relevantnosti.

Teorijski gledano, *mogućnost* jedne takve revolucije, kakvu predviđa Kangrga, ostaje *otvorenom*. No, pokušamo li sebi predočiti njezino realiziranje u društveno-povijesnoj praksi, to bi nam s tim predviđanjem povezane sadržajne specifikacije teško mogle važiti kao dovoljne za pružanje potrebnog oslonca utvrđivanju i sasvim realne mogućnosti, tj. praktične ostvarljivosti takvog projekta. U pogledu posljednjeg, bila bi dakle neophodna daljnja sadržajna karakteriziranja danog projekta, kojima bi potpunije bilo utemeljeno ono što se njime tvrdi i predviđa, te njegova ukupna realna izvodivost.

Pri tako usmjerenim razmatranjima, kao jedno od važnih pitanja svakako bi se pojavilo i prethodno formulirano pitanje: da li ozbiljenje etike doista nužno iziskuje izvođenje revolucije kao svoju pretpostavku, ili je ono naprotiv moguće također putem *postupnih i parcijalnih reformi*. Prije negoli na njega odgovorimo, valja još jednom pojasniti sam pojam »ozbiljenja etike«, tj. što bi on točno značio. S obzirom da je etika ovdje shvaćena kao (samo-)refleksija o moralu, to bi dano ozbiljenje najprije značilo *dosljednu i istrajnu primjenu u društvenoj praksi pravila i maksima* proklamiranog mo-

rala, tako da oni prestanu biti samo idealni (vrijednosno-normativni) zahtjevi. Indirektno, preko i posredstvom ovakve primjene moralnih orijentira, došlo bi onda i do ozbiljenja same etike ukoliko je ona njihov refleksijski korelativ, odnosno predstavlja njihovu teorijsku rekonstrukciju. To bi, dakle, po svoj prilici, bio jasan smisao govora o (odjelovljenju i) ozbiljenju etike. No, ako je pak u tome srž ozbiljenja i odjelovljenja, onda nije unaprijed jasno zašto bi ono trebalo biti moguće samo i jedino putem revolucije? Štoviše, postupnim sprovođenjem društvenih reformi svakako je također moguće izvršiti višestruke i djelotvorne realne utjecaje u pravcu što šire i dosljednije primjene moralnih vrijednosti i regula – a u tom slijedu (indirektnog) ozbiljenja i same etike! Ta se mogućnost grana u više smjerova: reformiranje pozitivnog zakonodavstva, reformiranje odgojno-obrazovnog sistema, postupno stvaranje obuhvatnih društvenih okvira za razvoj i učvršćivanje prosvijećenih, moralnim vrijednostima primjerenih oblika ponašanja... itd. Naravno, pritom bi »odjelovljenje« i »ozbiljenje etike« bili shvaćeni kao gradualni, a ne apsolutni pojmovi – za što inače, kao što je prethodno bilo naznačeno, ima valjanih teorijskih razloga.

Neomarksistička misao, pak, tradicionalno od svih tih potencijalnih uvjeta za ozbiljenje (morala i) etike izdvaja u prvi plan one, koji se tiču odnosa u proizvodnji i raspodjeli materijalnih dobara, te upravo na njima bazirane društvene odnose. U tom slijedu, kako se čini, i Kangrga onda ističe dostizanje *besklasnog društva* (putem revolucije) kao odlučujući uvjet tog ozbiljenja. No, je li zapravo uopće, i u kom točno smislu besklasnost društvene zajednice preduvjet mogućnosti ozbiljenja etike? Na to se pitanje daje odgovoriti na taj način što će se pogledati kakve konzekvence bi po društvenu moralnost moglo imati izostajanje svagdašnjih klasnih razlika među članovima društvene zajednice. Ono što bi neposredno proizlazilo iz odsutnosti klasnih razlika, bila bi svakako najprije *ekonomska*, a onda i *šira, dalekosežna društvena ravnopravnost, načelna jednakost položaja* članova društvene zajednice. Za takvo bi se društveno stanje, doduše, moglo smatrati, tj. smisljeno pretpostaviti da bi ono značilo prisutnost pogodne društvene klime za poticanje i pospješivanje moralno validnog postupanja. Međutim, teško da bi time ujedno imali dovoljno razloga i za pretpostavku, da će unutar tog stanja svekoliko nemoralno postupanje onda biti eliminirano. Motivacija za moralno invalidno postupanje se, naime, nažalost, niti izdaleka ne iscrpljuje u puko materijalnim interesima, niti pak univerzalnost važenja moralnih regula biva ugrožena jedino staleškim razlikama među subjektima postupanja! Postoji, naprotiv, široki dijapazon psihološke motivacije koja ovdje može djelovati determinirajuće – od vječno realnog faktora taštine, osobne želje da se drugome napakosti, nespremnosti da se uvažavaju potrebe i osobni integritet drugoga, težnje za stjecanjem manjih ili većih osobnih prednosti u društvenom okruženju... itd., sve do potencijalne prisutnosti personalnog nihilističkog stava prema vrijednostima, moralnog skepticizma kod nekih subjekata ili grupa – što kao potencijalno opredjeljenje spada u sferu slobode mišljenja, koja ostaje otvorenom za različite stavove i unutar društvene besklasnosti. Takvi determinirajući faktori (individualnog ili grupnog) ponašanja mogu, dakle, svakako biti na djelu i u društvenim zajednicama u kojima su inače izbrisane klasne razlike iz prijašnjih epoha. Utoliko se ne vide jasne i realne garancije za (slučeno neumitno) usljeđivanje definitivnog ozbiljenja etike nakon dosizanja stanja besklasnog društva.

Kangrginu, na tragu neomarksističke tradicije formuliranu, tezu utoliko bi valjalo prije shvatiti kao element jedne *društveno-filozofske vizije*, kojom se projicira specifični kvalitet društvenih odnosa i načina postupanja, uključujući tu i ozbiljenje (morala i) etike, no kao pouzdanu sociološku prognozu utemeljenu na dobro provjerenim pretpostavkama o uvjetujućem odnosu između ozbiljenja etike, s jedne, te etabliranja besklasnog društva, s druge strane.

No, besklasnost društva ne vodi sama sobom k ozbiljenju etike, nego povrh toga posljednje nije niti načelno nemoguće izvan striktnog konteksta besklasnog. Ti nalazi također upućuju u pravcu mogućeg ozbiljenja etike i alternativnim putevima – naime, putem postupnih društvenih reformi (kojima ne mora biti dostignuto već i potpuno odsustvo bilo kakvih klasnih i staleških razlika). Naravno, takvo ozbiljenje već iz ranije izloženih razloga treba shvatiti uvjetno i pod limitiranim uglom viđenja, *ne kao apsolutno, potpuno i jednom zauvijek dano!* Tim ne manje, ostaju važiti

- Kangrgin *imperativ ozbiljenja i odjelovljenja* moralnih vrijednosti i pravila; te
- njegova primjedba, da je u ničem drugom doli *upravo u tome* i sam *pravi krajnji smisao etike* – a ne u vječitu održavanju statusa neispunjenih apstraktnih zahtjeva i (idealne) kompenzacije ljudskosti. Takva su gledišta i u okvirima današnje filozofije morala visoko aktualna.

Pitanje ukidanja etike, inače, posljednjih godina dobiva na aktualnosti s obzirom na razmatranja nekih suvremenih postmodernističkih filozofa (J. Caputto), koji isto tako predviđaju »kraj etike«.² Njihovi argumenti nisu, doduše, sasvim podudarni s Kangrginim, ali su jednim značajnim dijelom paralelni i sličnoga profila. To prije svega važi u pogledu njegova odbacivanja etike kao skupa apstraktnih postulata udaljenih od životne stvarnosti, te proklamiranog cilja prevladavanja etike u okvirima mišljenja povijesne prakse, tj. »povijesnog mišljenja«.

3. Kritika postojećeg kao vodeći cilj ljevičarske socijalne filozofije i etike

Ideju vodilju Kangrginih prethodno razmatranih izvođenja čini stremljenje k permanentnoj kritici postojeće društvene stvarnosti, k otvaranju horizonata za kvalitativno nove oblike i moduse ljudskog bivstvovanja, kao autentičnom putu ozbiljenja etike. Pritom se najprije prosljeđuje Hegelovo određene građanskog društva kao »*sistema potreba*«, uz prateće »*umnogostručavanje potreba*«, u kojem leži »*neko kočenje žudnje*«. Kangrga, međutim, ujedno kritički primjećuje, da on

»... još nije mogao imati u vidu *drugu stranu iste stvari*, naime da se ono umnogostručavanje potreba u naše doba (tzv. 'potrošačkog društva') pretvorilo u *umjetno stvaranje* isto tako *umjetnih potreba*, čime se zaboravljaju baš one *duhovne* na koje je mislio Hegel da ih treba osloboditi i proizvesti oslobađanjem od golog samoodržavanja na nivou životinje!« (Isto, str. 474.)

Ovakve su teze na tragu najboljih kritičkih tradicija nove ljevice, te razmatranja mislilaca poput Adorna i Marcusea. Tako je Adorno isticao fenomen »*neodoljivosti pukog postojanja*«, primjećujući:

»Što su ljudi otuđeni od fabriciranih kulturnih dobara, tim ih se više uvjerava da je tu riječ o njima samima i njihovom vlastitom svijetu.« (Adorno, 1972., str. 69.)

U tom slijedu, onda i sama ideologija doživljava svojevrsnu *reifikaciju*:

»Ideologija više nije koprena nego samo još prijeteće lice svijeta...«

tako da onda

»... stvarnost, u pomanjkanju svake druge uvjerljive ideologije, postaje svojom vlastitom ideologijom.« (Isto, str. 69–70.)

Marcuse je bio još konkretniji u kritici industrijskih društava XX. stoljeća, razobličujući upitnost shvaćanja racionalnosti unutar njihove ideologije. Ističući dalekosežne posljedice te ideologije po poimanje i status racionalnosti u građanskim društvima tog perioda, čije je životne sisteme stvorila moderna industrija kao »sistem vrhunске ekspeditivnosti, prikladnosti i efikasnosti« – on konstatira, da je od nekad kritičke snage, racionalnost pritom postala »snaga prilagođavanja i suglasnosti«. Tim putem dolazi do lišenosti pojedinaca svoje individualnosti, »i to ne izvanjskom prinudom, već samom racionalnošću svojega života«, tako da se onda i taj gubitak slobode više ne osjeća kao »djelo neke zle izvanjske sile«, nego se vlastita sloboda »prepušta diktatu razuma«:

»Razum, jednom definiran na ovaj način, postaje ekvivalentan aktivnosti koja reproducira ovaj svijet. Racionalno ponašanje postaje identično s poretkom stvari koji uči da je potčinjavanje razumno, pa stoga garantira napredak unutar postojećeg poretka. (...) Autonomija razuma gubi svoj smisao u mjeri u kojoj su čovjekove misli, osjećaji i postupci obuhvaćeni tehničkim zahtjevima aparata koji su sami stvorili. Razum je pronašao svoje pribježište u sistemu standardizirane kontrole, proizvodnje i potrošnje. Tamo on vlada putem zakona i mehanizama koji osiguravaju efikasnost, ekspeditivnost i koherentnost ovog sistema. (...) Racionalnost utjelotvorena u džinovskim poduzećima stvara privid, da se čovjek, pokoravajući im se, pokorava diktatu jedne objektivne racionalnosti. Privatna birokracija jača iluzornu harmoniju između posebnog i općeg interesa. Privatni odnosi moći dobivaju privid ne samo odnosa među objektivnim stvarima već i pravila same racionalnosti.« (!) (Marcuse, 1981., str. 67–68, 77.)³

U kontekstima ovakve pronicljive i radikalne, ali ujedno i unekoliko jednostrane kritičke procjene postojećih društvenih stanja u industrijskim društvima, onda su i teoretičari praxis-filozofije dobrim dijelom nalazili oslonac za svoje odbacivanje tradiranog morala u okvirima projekata revo-

2

Usp. John D. Caputto, *Against Ethics*, Bloomington 1993.

3

»Sve veća hijerarhizacija u velikim poduzećima i utapanje pojedinaca u masu, određuju tijekom suvremene tehnološke racionalnosti. Ono što tako nastaje predstavlja zreli oblik individualističke racionalnosti, koja je obilježje slobodnog ekonomskog subjekta industrijske revolucije. Individualistička racionalnost rođena je kao kritički i opozicijski stav, čija sloboda djelovanja potječe od neograničene slobode mišljenja i svijesti, a racionalna osobna korist pojedinca predstavlja mjeru svih društvenih standarda i odnosa. Ona je izrasla u racionalnost takmičenja, gdje je racionalni interes zamijenjen interesom tržišta, a pojedinačna dostignuća apsorbirana su efikasnošću. Individualistička racionalnost završava se standardiziranim potčinjavanjem sveobuhvatnom aparatu što ga je sama stvorila. Taj aparat je utelovljenje i utičište individualističke racionalnosti, ali racionalnosti koja više ne tolerira individualnost. Racionalan je onaj, tko najuspješnije prihva-

ća i izvršuje ono što mu je povjereno, tko svoju vjeru polaže u veliko poduzeće i organizacije koje upravljaju aparatom.« (Marcuse, 1981., str. 79.) Ovakve kritičke i jednim značajnim dijelom opravdane teze, po mome mišljenju sadrže ipak jednostrano i u nekim pogledima predaleko iduće viđenje stvari:

(i) najprije, Marcuse ne utvrđuje nikakvu praktikabilnu alternativu tržišnoj privredi, koja bi ujedno osiguravala *eficijentnost* privredivanja;

(ii) osim toga, prosvijećeni kapitalistički sistemi, oblikovani pod utjecajem vrijednosti kršćanske tradicije, te socijaldemokratskih partija, pokazali su sposobnost evoluiranja u pravcu *socijalne tržišne privrede*, koja involucira višestruke korektive u odnosu na brutalnost prijašnjeg kapitalističkog poretka;

(iii) najzad, taj isti sistem racionalnosti modernih industrijskih društava, čiju sjenovitu stranu Marcuse tako upečatljivo kritizira, stvorio je ujedno do tada u ljudskoj povijesti rijetko prisutne uvjete za veliki razmah i ostvarenje upravo *individualnih* inicijativa i dostignuća!

lucioniranog društvenog poretka. U tom pogledu, Kangrga snažno kontrastira dotadašnji socijalni fakticitet i s njim povezana moralna shvaćanja s ciljevima revolucioniranja društvene zbilje:

»Revolucija kao takva svagda je bila i uvijek će biti nemoralna spram onoga što jest, budući da njezino 'pravo' leži u onome što treba da bude *s onu stranu postojećega*. Revolucionarno (...) obaranje postojećeg stanja sa stanovišta tog istog etabliranog stanja *mora* dobiti atribut nemoralnog, tj. etički neopravdanog, upravo zato što se time zadire u same osnove postojećeg morala, koji je po svojoj biti svagda samo svojevrsno duhovno-idejno-ideološko sankcioniranje ili 'posvećenje' vladajućeg (dakle: klasnog) poretka.« (Isto, str. 22.)

No, u ovakvim dalekosežnim tezama se – kao što je prethodno već bilo pokazano – moral ujedno tretira odveć paušalno, te se predaleko ide u isticanju njegove ideološke uloge u odnosu na postojeće društvene odnose (kao što je prethodno već bilo naznačeno). Neka stoga još jednom bude ukazano da, premda određeni elementi morala svakako mogu imati legitimatorsku funkciju u odnosu na dane odnose u društvu, to ipak ne mora biti slučaj i sa svim njegovim komponentama, te da su povrh toga mogući i alternativni, postojećoj društvenoj zbilji neprimjereni moralni kodeksi! Također valja primijetiti, da teza o tome kako revolucija zadire u same osnove dotadašnjeg morala, te da će donijeti kvalitativno sasvim nova pravila ponašanja i kriterije, kojima će moral i etika biti čak učinjeni suvišnima i nadmašeni, svakako može biti dio jedne vrijednosno-normativne predstave o autentičnoj revoluciji, još neostvorenoj u povijesti, ali da ukupno dosadašnje povijesno iskustvo slabo podržava takvu predstavu.

Središnji zahtjev za *izmjenu* postojeće društvene stvarnosti Kangrga je razrađivao dopunjujući ga bitno dalje idućim kritičkim zahtjevom za »*permanentnim revolucioniranjem svega što jest*«, čime se postiže »otvoreni horizont mogućnosti bitno drugačijega nego što jest«. Taj je zahtjev radikalniji, a u antropološko-društvenom pogledu teško može slovit kao sasvim realan: njegova je ostvarivost, naime, stoga izrazito problematična, jer postavlja previsoke zahtjeve u odnosu na ljudsku egzistenciju. Tako bi bilo teško i zamisliti realno funkcionirajuću društvenu zajednicu, koja bi samu sebe *neprestano* revolucionirala težeći pritom ničem manjem doli »s onu stranu (do tada) postojećeg« ili, kako bi rekli postmodernisti, k »sasvim Drugom« u odnosu na postojeću društvenu stvarnost.

S druge strane, međutim, za Kangrgin projekt revolucioniranja postojećih društvenih odnosa ujedno je karakterističan naglašeni realizam u pogledu procjene dostignutog stupnja društvenog razvoja u ondašnjim društvima državnog socijalizma, zbog čega revoluciju i vidi kao zapravo

»... *jedinstveni proces* ujedno građanskog konstituiranja našeg društva, po liniji povijesnih i još-ne-izvršenih bitnih građanskih zadataka, i zbiljskog i temeljitog provođenja komunističke revolucije...« (Isto, str. 37.)

Utoliko bi se moglo smatrati da je njegovo dugoročno shvaćanje ljudske povijesti ipak u krajnjoj instanci pretežno *evolucionističko* – naime, utoliko što se unutar njega ne predviđa mogućnost skokovitog razvoja prije doizanja razine zrelog građanskog društva, tako da revolucija kao prevodnje društvene zbilje u radikalno novi oblik, »s onu stranu postojećeg«, tek nakon tog dostignutog sukcesivno prethodnog stupnja civilizacijske dinamike (ne i mimo njega!) može obaviti svoj posao, zaokružujući na stanoviti način ukupan prethodni razvoj. Utoliko se, dakle, traži jedna dalekosežna *postupnost* ukupne civilizacijske dinamike, koja podrazumijeva *globalnu*

sukcesivnost općeg povijesnog razvoja: prodor u kvalitativno bitno novu društvenu stvarnost (npr. socijalistička demokracija) iziskuje kao neku vrstu podloge prethodnu prezentnost onog razvojnog stupnja (građanska demokracija) u čijoj se sukcesiji tek u svom zrelom vidu uopće može oformiti i pojaviti. U tom smislu, on podvlači:

»Najopćenitije rečeno, deficit se ovdje pokazuje u nedostatku bitnih zasada građanske (tzv. 'formalne') demokracije u najširem smislu, nedostatak, koji u samoj *početnoj točki* onemogućuje, ili čak pervertira svaki pokušaj dovođenja procesa društvenog kretanja (...) na *nivo principa* (to jest do revolucije), što bi bio upravo rečeni princip 'svjetsko-povijesne egzistencije individuum«. (Isto.)

Sljedstveno tome:

»*Samo punim izboravanjem i dostizavanjem* tog eminentno evropskog oblika formalne građanske demokracije i njezinim zbiljskim nadmašivanjem u svim porama društvenog života u cjelini moguć je prijelaz (ili: skok) u ono kretanje što se naziva *realnom (socijalističkom) demokracijom*«. (Isto, str. 55.)

(Analogno tome bi se – slijedeći danu shemu interpretacije civilizacijskog razvoja – dalo ustvrditi, da je prethodno dosizanje razine građanskog morala preduvjet mogućnosti prodora k novom, socijalističkom moralu, kao pretpostavljenoj višoj formi moralnosti postupanja u društvenim zajednicama.)

To što Kangrga revolucionarnu transformaciju građanskog društva karakterizira paralelno i kao »skok« i kao »prijelaz«, vjerojatno nije tek terminološko podvajanje, već prije konzekvenca prethodno naznačene osobenosti njegova ukupnog viđenja civilizacijskog razvoja. Kao što je poznato, u marksističkoj je tradiciji takva dvodimenzionalna predodžba o razvoju unutar ljudske povijesti primarno također vezivana za načine proizvodnje, te odnose u produkciji i razdiobi materijalnih dobara, odakle je onda protezana i na sferu tzv. »nadgradnje«, uz pretpostavku o po pravilu uvjetujućem statusu prvoga u odnosu na drugo. Ono što je, pak, sporno u tom tradicionalnom marksističkom shvaćanju razvoja ljudskog društva i njegovih institucija jest – i kod Kangrga prisutno – mišljenje o *neizbježnosti* komunističke (ili socijalističke) revolucije nakon kapitalizma, kao njegovoj *jedinoj alternativi* i jedinom mogućem nasljedniku. Tu je tezu Popper kritizirao kao »pogrešno tumačenje povijesnog iskustva«, kojim se previđa mogućnost postupne reforme kapitalizma (uključujući tu ekonomsko posredovanje države i planiranje institucija za osiguravanje sloboda, usp. Popper, 1989., str. 70). Nužnost društvenog razvoja u pravcu revolucije nije, dakle, objektivno dana! To je među novijim teoretičarima pokazao i U. Steinwort, ističući realnu mogućnost *različitih* puteva prilagodavanja proizvodnim snagama. (Nadopunjujući Steinworta, možemo konstatirati, da je ta mogućnost bila i faktički ostvarena unutar europskog kapitalizma kroz program *socijalne tržišne privrede /soziale Marktwirtschaft/*, kakav su recimo u sklopu »njemačkog privrednog čuda« započeli demokršćani i njihov prvak Ludwig Erhard.) Sam razvoj proizvodnih snaga kao takav čini, naime, mogućim različite oblike društvenog života, pri čemu ostaje otvoren prostor za *prilagodavanja* proizvodnih odnosa predstavama o dobrom životu. Kako ovdje valja dodatno istaknuti, važnu komponentu tih »predodžbi o dobrom životu« mogu činiti, te po pravilu i čine, elementi upravo etičkih koncepcija, s njima povezani ideali. (Tako su se političari Kršćansko-demokratske unije, CDU, svojedobno proklamirajući koncepciju socijalne tržišne privrede,

pozvali na *kršćansku* tradiciju njemačkog društva, odbijajući *socijaldarvinizam* karakterističan za američki kapitalizam!)

Kada su u pitanju etički ideali, sa stanovišta suvremene filozofije morala za Kangrginu bi novovjekovnu filozofiju trebalo važiti slijedeće antropocentrično određenje, prema kojemu ljudske individue predstavljaju »*jedinu i najvišu vrijednost*«, tj. »*samosvrhu života*«, te bi iziskivalo jednu bitnu nadopunu utoliko što bi valjalo također uzeti u obzir potrebe te dobrobit i *drugih*, ne-ljudskih živih bića, kao i ukupnog *prirodnog* (organskog te neorganskog) *okruženja*, kao i njihove vrijednosti.⁴ U skladu s time, u ustavima nekih razvijenih država se (pored prava ljudi) počinju eksplicitno spominjati i prava životinja, a unutar pozitivnog zakonodavstva sve važnije mjesto zauzimaju i odredbe o očuvanju prirodne biosfere. Nasuprot tome, Kangrgina osuda umjetnog stvaranja isto tako umjetnih potreba – uz potiskivanje duhovnih potreba ljudi, te isticanje fundamentalnog značaja upravo zadovoljavanja takvih, *duhovnih* potreba za humanu društvenu zajednicu – i danas mogu slovit kao mjerodavni orijentiri pri oblikovanju predstava o dobrome životu.

Drugi aspekt Kangrgine koncepcije revolucionarnog transformiranja društvenih odnosa koji bi se dao problematizirati tiče se klasičnog pitanja *nasilnosti* revolucionarnih promjena. U tom je pogledu njegova pozicija, kako se čini, ostala dvosmislena: Tako se, naime, najprije ukazuje na:

- (a) nužnu nasilnost revolucije u smislu radikalnog *diskontinuiteta* (»nasilje *spram* već postojećeg«), raskida s dotadašnjim stanjem u društvu (umjesto njegova produžavanja u unekoliko modificiranom obliku), dakle ontološke odrednice koja je pojmovno povezana s revolucionarnim promjenama kao takvima, ali se ujedno
- (b) pri tim promjenama podrazumijeva, kako se čini, dopustivost primjene stanovitih nelegalnih *operativnih* nasilnosti (ili se iste barem ne odbacuju) na planu njihova sprovođenja – uz važno ograničenje, da se tu može raditi o »humanim« i »vrlo blagim« formama nasilja (usp. Kangrga, 1987., str. 22).

Ono što se ovdje može smatrati problematičnim, jest naravno aspekt (b) – i to ne jedino zbog teškoća filozofskog opravdavanja korištenja nasilnih sredstava pri društveno-političkim pothvatima, osim u sasvim izuzetnim kontekstima, već i s obzirom na bogata poučna iskustva iz prošlog stoljeća u pogledu upotrebe revolucionarnog nasilja, koja se jednostavno ne smiju ignorirati. Stoga mi se u odnosu na (b) čini uputnijim jasno restriktivno klasično liberalističko stanovište, koje Popper sažima u maksimi, da je

- (i) »upotreba nasilja opravdana samo pod tiranijom koja onemogućuje nenasilne reforme«, te da ona
- (ii) »mora imati samo jedan cilj, stvaranje državnog uređenja koje omogućuje reforme bez nasilja« (usp. Popper, 1989., str. 187).

Za jednu suvremenu teoriju revolucionarnih transformacija društvenih odnosa postavio bi se, dakle, utoliko zadatak koncipiranja načina doseganja (a), bez posezanja za (b).

Sam temeljni zahtjev za *izmjenom postojećeg* jest, pak, u kontekstu moralno-teorijskih razmatranja – kako to valja istaknuti – daleko od samorazumljivosti. To, među inim, rječito potvrđuje i teza poznatog sociologa E. Durkheima, prema kojoj se »nikada ne može željeti *drugi* moral doli onaj što ga zahtijeva društveno stanje vremena«. Takve teze mogu doduše biti u

stanovitoj meri plauzibilne s pozicije sociologije kao pozitivne znanosti, ne bez daljnega, međutim, i s pozicija filozofske etike i kritičke socijalne filozofije! Stavljanje odlučne i dosljedne težnje k izmjeni postojećih društvenih stanja u središte razmatranja, dio je jedne specifične, samosvojne koncepcije, kakvu na teorijski upečatljiv način zastupa Kangrga.

4. Izumire li ljevica? – O perspektivama neoljevičarske socijalne filozofije danas

Na današnjoj je filozofskoj sceni osjetan uzmak ljevičarskih ideja i koncepcija. Ujedno je bitno reduciran i broj političkih stranaka od utjecaja, koje bi bile jasno prepoznatljive kao ljevica. Takvo stanje predstavlja rezultantu jednim dijelom svjetsko-povijesnih dešavanja i globalnih tendencija na izmaku XX. stoljeća, te prelazu u XXI., a drugim dijelom svakako i stanovite iscrpljenosti tradiranih programskih orijentira ljevice u sučeljavanju sa suvremenim društvenim i svjetsko-političkim problemima, te najzad donekle i njezine zatečenosti urušavanjem sistema tzv. »realnog socijalizma«. Osim toga, na modernoj političkoj sceni prisutan je i jedan zanimljiv fenomen, naime pojava svojevrsne *migracije* političkih ideja s obzirom na njihove stranačke reprezentante: od centra k desnici, i od ljevice k centru. I kao što su određene, nekad striktno za liberalne stranke vezane ideje, u međuvremenu postale dio programa i konzervativnih stranaka, tako su izgleda neke od svojevremeno ljevičarskih ideja postale tekovina i suvremenih stranaka političkog centra.

Unutar socijaldemokratskog pokreta prisutna su stanovita raslojavanja, zavisna dobrim dijelom, kako se čini, od unutarpartijskih konstelacija moći. To je recimo karakteristično za socijaldemokratske stranke germanskog područja; nakon tradicionalnoj ljevičarskoj ideologiji privrženih prvaka poput Willyja Brandta i Brune Kraiskog, kormilo tih stranaka preuzeli su politički prvaci pragmatičkog profila (Helmuth Schmitt i dr.), koji ne kriju svoju distancu prema toj istoj tradiciji i bliži su Popperovu kritičkom racionalizmu nego neomarksizmu i novoj ljevici. Pored još nepragmatiziranih socijaldemokratskih partija, na današnjoj političkoj sceni ljevičarske ideje prezentiraju još socijalističke partije, stranke »zelenih«, odnosno ekološki pokreti, te određeni sindikati – dok su tradirane komunističke partije potisnute na marginu političkih dešavanja i nemaju više vidnijeg utjecaja. Na drugom (desnom) kraju tog stranačko-političkog spektra nalaze se, najzad, stranke socijal-liberalnog profila, čiji su dodirne tačke s tradicijom ljevice prepoznatljive, prije svega u domeni privredne politike.

Kakav će biti budući položaj i utjecaj te grupe stranaka, ovisit će najvećim dijelom od njihove sposobnosti da ponude koncepcijski osmišljene odgovore na izazove daljnjeg civilizacijskog razvoja u svijetu, ali ujedno i njihove umješnosti u pogledu rješavanja privredno-socijalnih problema zajednica i država unutar kojih djeluju. Pitanje (sistemske-koncepcijskog i taktičkog) preustroja i potencijalne renesanse političkog utjecaja ljevice ostaje, dakle, u tom smislu *otvoreno*.

Kada je, pak, u pitanju ljevičarski profilirana socijalna filozofija, ona dalje opstaje, premda bi se teško moglo reći i da je danas »u trendu«. Zanimljivo je, da se u velikim svjetskim sveučilišnim središtima (Harvard, Princeton,

Oxford...itd.), te njihovim izdavačkim kućama nastavljaju objavljivati studije posvećene razmatranju Marxova nasljeđa, dok se u zemljama bivšeg državnog socijalizma s time naglo prestalo, te se veoma rijetko može naići na neko novo izdanje tog tematskog profila. To je u stanovitoj mjeri psihološki objašnjivo okolnošću zasićenosti takvim sadržajima kroz prethodni višedesetljetni period, u kojem je tzv. »marksizam« faktički predstavljao neku vrstu (na javnoj sceni omniprezentne) državne religije. Ipak, ta priča ima i svoju drugu stranu – naime, onu svojevrsnog (neproklamiranog, implicitnog, ali tim ne manje vrlo efektivnog) ideološkog progonstva (ne samo iz nastave i sa znanstvenih instituta, već i iz javnog kulturnog života) jedne značajne i duge teorijske tradicije, u koju supripada i praxis-filozofija.

Za znanstvenu kulturu društava bivšeg državnog socijalizma, problematičnost takvog jednostranog odnosa prema toj tradiciji ima svoju sasvim praktičnu stranu. Naime, ta je tradicija dugo godina bila sistematski izučavana od strane mnogih teoretičara-istraživača (ekonomista, sociologa, antropologa, filozofa...) na znanstvenim institucijama danih društava, napisan je veliki broj rasprava i studija, od kojih su mnoge bile rangirane kao znanstveni doprinosi od međunarodnog značenja. Odjednom spustiti zavjesu na svako dalje bavljenje neomarksističkom tradicijom utoliko se može smatrati radikalnim potezom, koji bi imao svoje opravdanje jedino pod uvjetom, da čitava ta tradicija nema više apsolutno ništa kazati današnjoj znanosti i filozofiji. Ukoliko, pak, takav uvjet nije ispunjen, to bi ostajanje pri takvom rigidnom stavu prema danoj tradiciji poprimilo karakter znanstveno neopravdanog, dakle primarno izvanznanstvenim razlozima motiviranog zagovaranja egzila!

Koliko god to paradoksalno zvučalo, izgleda da se u post-komunističkim društvima neomarksističkoj tradiciji namjenjuje približno onakva uloga kakvu je u vrijeme punog cvata dijalektičkog i historijskog materijalizma, te hladnoratovskih ideoloških konfrontacija bila dodijeljena tzv. »buržoaskoj znanosti« (s tom razlikom, što je posljednja, uz svo ideološko odbijanje, u ono doba ipak bila u određenoj mjeri proučavana i citirana!). Već sam prije više od desetljeća bio u prilici, da ukažem na neke od smislenih mogućnosti daljnjeg prosljeđivanja dane tradicije u formi jedne post-marksističke *sociologije tržišta, teorije prava vlasništva, socijalne antropologije i povijesti kulture, ontologije društvenog bivstva, sociologije znanja...* itd.⁵ U formi, pak, *društvene kritike* postmarksistička ljevičarska misao bi upravo unutar tzv. »društava u tranziciji« ex-socijalističkih država mogla pretendirati na aktualnost, s obzirom da se u tim društvima počinje etablirati jedno *društvo produkcije i konzuma* kakvo je bilo karakteristično za kapitalistička industrijska društva sredine prošloga stoljeća. Analitičke instrumente za kritiku takvog društva dana je tradicija dobrim dijelom davno zgotovila, te bi se utoliko primarno radilo o njihovoj primjeni i daljoj razradi. Primjena te kritike bi pak mogla doprinijeti, da se brže prevladavaju nedostaci potrošačkog društva i ide k naprednijim oblicima društvenog organiziranja na osnovama tržišnog privređivanja – umjesto što bi se ponavljale sve one faze, kroz koje su današnja razvijena kapitalistička društva prethodno prošla, kao i svi s njima povezani promašaji i slabosti. Kada recimo danas tzv. »normalni potrošač« (ujedno viđen i kao normalni glasač!) u novopečenim zemljama »realnog kapitalizma« – Mađarskoj, Slovačkoj, Rumunjskoj – doživljava svoju životnu radost hrleći u velike prodajne centre, te hramove društva konzuma, kako bi dva puta godišnje tijekom ljetne i zimske raspro-

daje istu vrstu robe mogao dobiti po 30 ili čak 40% nižoj cijeni, onda je u tome teško vidjeti neki suštinski društveni progres u odnosu na svojevremenu vladavinu »realnog socijalizma« u tim istim zemljama – izuzev u puko materijalnoj dimenziji, i to još na jednoj srazmjerno prizemnoj razini. Nekritičko prihvaćanje i stabiliziranje takvog produkcijsko-potrošačkog mentaliteta vremenom bi moglo dovesti (ako to već i nije!) do toga, da – kako je to zapazio Adorno – sama takva društvena stvarnost postane svojom vlastitom ideologijom, te da se, u skladu s Marcuseovom dijagnozom industrijskih društava, jedino teži što boljem prilagođavanju i potčinjavanju takvoj stvarnosti u ime (objektivne) racionalnosti. Što se, pak, tiče teze o definitivnoj istrošenosti idejnog arsenala ljevice nakon povijesne propasti sistema državnog socijalizma, Bobbio je iz perspektive globalnog stanja čovječanstva s pravom primijetio:

»Dovoljno je samo pomaknuti pogled sa socijalnog pitanja unutar država samih, koje je rodilo u prošleme vijeku ljevicu, na međunarodno socijalno pitanje, da bi se shvatilo da ljevica ne samo da nije ispunila vlastiti put nego ga je jedva i započela.« (Bobbio, 1979., str. 100.)

Ima, dakle, višestrukih valjanih razloga, zbog kojih bi neoljevičarska tradicija u koju spada i – pretežno koncem šezdesetih i tijekom sedamdesetih godina prošlog stoljeća od strane disidentskih ex-jugoslavenskih filozofa, među kojima je Milan Kangrga predstavljao jednu značajnu figuru – razvijena praxis-filozofija trebala ponovo naći svoje mjesto na obrazovnim i znanstveno-istraživačkim institucijama. Ovog puta, međutim, isključivo kao jedna *alternativna socijalno-filozofska pozicija među drugim pozicijama*, koja se onda stalno ima *provjeravati u konkurenciji* s drugim, recimo, neoliberalnim i konzervativnim doktrinama i istraživačkim programima. Što se, pak, tiče ideja ljevice u liku konkretiziranih političkih programa i stranaka, to bi u osnovi smio važiti jedan sličan stav: naime, da bez prisutnosti ljevičarskih programa i stranaka na političkoj sceni, zapravo *nema pravog izbora i konkurencije alternativnih rješenja* za probleme suvremenog društvenog života. Bez posljednjega bi onda i sami demokratski procesi opredjeljivanja i donošenja odluka bili bitno okrnjeni i suženi, te utoliko ne bi u potpunosti ispunjavali svoj smisao. Tako bi, dakle, mogla glasiti jedna izvorno liberalna apologija prisutnosti ljevice i njezinih programa unutar društveno-političkih procesa na prelazu u novi vijek. Ovakva apologija može ostati na snazi u odnosu na sve one ljevičarske koncepcije, koje ne dovode u pitanje institucije predstavničke demokracije i pravne države, te odbacuju ideološku netrpeljivost prema alternativnim koncepcijama, kao i naročito posezanje za nasilnim sredstvima pri ostvarivanju političkih ciljeva.

Što se, pak, tiče ljevičarskim koncepcijama, pa tako i Kangrginoj, često inherentne a osporavane utopijske dimenzije – uputio bih na pragmatički intonirano zapažanje jednog trezvenog i temeljitog teoretičara društva, kojem bi se teško moglo prigovarati ljevičarenje:

»Točno je, a i cjelokupno povijesno iskustvo to potvrđuje, da se ono moguće ne postiže ako se posvuda u svijetu ne posegne za nemogućim.«⁶

5

U neobjavljenom referatu o racionalnom odnosu prema Marxovu naslijeđu, podnijetom na međunarodnom simpoziju u Budvi 1991., kojem su prisustvovali i beogradski praksisovci (Miladin Životić, Mihailo Marković, Svetozar Stojanović, Zagorka Golubović).

6

U pitanju je opaska velikog Maxa Webera, izrečena u njegovu znamenitom predavanju *Politika kao poziv*, održanom zimskoga semestra školske 1918.–1919. pred Savezom slobodnih studenata na Sveučilištu u Münchenu (usp. Weber, 1988., str. 97).

Sredinom prošlog stoljeća, Karl Popper je, uspoređujući Marxa s velikim kršćanskim reformatorom Martinom Lutherom, zapazio, da je »rani marksizam s njegovom etičkom strogošću, s njegovim naglaskom na djelima umjesto na riječima, bio, možda, *najvažnija korektivna ideja našeg vremena*«, te ocijenio kao »činjenicu punu nade« okolnost, da ono što objašnjava Marxov utjecaj jest upravo »njegov moralni radikalizam« (Popper, 1989., str. 242, 254). U danom povijesnom trenutku (nekoliko godina nakon završetka II. svjetskog rata), Popper je ustvrdio da je taj moralni radikalizam »još živ«, te da je »naš zadatak... da ga takvog sačuvamo, da ga spriječimo da pođe putem kojim je njegov politički radikalizam morao ići« (isto, str. 254). Polazeći od konteksta ovakvih, veoma visokih ocjena Marxova etičkog nasljeđa – nedovoljno ili nikako registriranih u stručnoj literaturi, koja po pravilu ističe samo Popperovu kritiku Marxove filozofije povijesti i društvene teorije – postavljaju se dva pitanja od središnjeg značaja:

- Da li još i danas možemo reći, da je Marxov moralni radikalizam i dalje živ, ili bi možda bilo realističnije reći, da je od njega ostao stanoviti trag, podložan oživljavanjima?
- Na koji se način taj *moralni* radikalizam može u uvjetima našeg vremena sačuvati, odnosno reaktualizirati, a da ne bude skopčan s *političkim* radikalizmom i ne krene stranputicom totalitarističkog negiranja demokratskih institucija?

Pokušaji odgovora na ta značajna pitanja teško će moći zaobići izvođenja sadržana u spisima Milana Kangrge. Njegova je zasluga što je na teorijski brizantan način izveo jednu moguću varijantu filozofskog osmišljavanja Marxova moralnog radikalizma, unutar koje se cilja na prevladavanje čak i samog fenomena »moralno-etičkoga« u sklopu budućeg »povijesnog mišljenja«. I u onim aspektima njegovih izvođenja, s kojima se ne moramo suglasiti, Kangrga često pokreće temeljna filozofska pitanja i iznosi na teorijski čistac njihove alternativne solucije.⁷ Time je pružen doprinos sagledavanju statusa morala i etike u jednoj obuhvatnijoj filozofskoj perspektivi, koja uključuje i pitanje budućih transformacija društva. Neki segmenti njegove koncepcije sadrže, kao što smo vidjeli, izrazito zaoštrenе i čak teorijski radikalne pretpostavke. No, nije li jedno od iskustava iz povijesti filozofije, da je često puta operiranje s upravo takvim, zaoštrenim i radikalnim, teorijski izazovnim tezama (nasuprot »dobro odmjerenim«, kojima se malo što može prigovoriti, ali koje ujedno pružaju i malo poticaja za daljnja razmatranja) bilo veoma produktivno za dinamiku filozofskog mišljenja. I u tom, stilskom pogledu, Kangrgina razmatranja čuvaju i dalje svoju inspirativnost za suvremeno filozofsko rasuđivanje o fenomenu »moralno-etičkoga«, ostajući ujedno važiti kao jedan markantan prilog novijoj lijevo orijentiranoj socijalnoj filozofiji.

Literatura

Adorno, Theodor W. (1979): »Prilog nauci o ideologijama«, u: *Marksizam u svetu*, br. 5-6.

Bobbio, Norberto (1997): *Desnica i levica*, Beograd/Podgorica.

Kangrga, Milan (1983): *Etika ili revolucija – Prilog samoosvješćivanju komunističke revolucije*, Beograd.

Marcuse, Herbert (1968): *Psychoanalyse und Politik*, Frankfurt a.M./Wien.

Marcuse, Herbert (1981): »Neke društvene implikacije suvremene tehnologije«, u: *Marsizam u svetu*, br. 4.

Popper, Karl R. (1989): *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*, tom II., Beograd.

Sorokin, Pitirim (1928): *Die Soziologie der Revolution*, München (izvornik: *Sociology of Revolution*, Philadelphia 1927).

Weber, Max (1988): *Politika kao poziv* (preveo Zoran Đinđić), u: *Kritika kolektivismu – Liberalna misao o socijalizmu*, ur. V. Gligorov, Beograd.

Dragan Jakovljević

Gesellschaftstransformationen, Moral und Ethik

Eine Betrachtung zu den Potenzialen der Praxis-Philosophie heute, mit Rückblick auf M. Kangrgas Dekonstruktion der Ethik

Die Abhandlung nimmt zunächst eine textnahe systematische Nachkonstruktion von grundlegenden Ausführungen Kangrgas vor, mit denen seine gut bekannten Thesen über die Aufhebung von Moral und Ethik durch die Revolution aufgestellt werden. Dem folgt eine Problematisierung gewisser Voraussetzungen, von denen diese Ausführungen ausgehen. Hierbei stellt der Verfasser u.a. fest, dass die Revolutionierung von gesellschaftlichen Verhältnissen Moral und Ethik doch nicht unvermeidlich obsolet macht und ein Streben nach der Verwirklichung von ethischen Grundsätzen auch durch die (schrittweisen) Reformen möglich sei. Anschliessend wird das Program einer im Zeichen der Kritik und Überwindung von bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen stehenden Idee der Ethikverwirklichung im Rahmen der New Left-Sozialphilosophie untersucht, die Kangrga mit besonderer Brisanz und Folgerichtigkeit aufgegriffen und ausgeführt hat. Unter Berücksichtigung von ähnlich ausgerichteten Gedanken von T. W. Adorno sowie H. Marcuse weist der Verfasser auf die nicht genügend beachtete Aktualität der links ausgerichteten Gesellschaftskritik gerade innerhalb der sog. »Transitionsgesellschaften« unter den ex-sozialistischen Staaten hin, in denen sich eine Produktions- und Konsumgesellschaft fest zu etablieren beginnt, wie sie für den Kapitalismus der Mitte des vergangenen Jahrhunderts kennzeichnend war. Darüber hinaus wird die Meinung befürwortet, wo nach das theoretische Erbe Marx sowie die New Left-Tradition, zu der auch die hauptsächlich in den siebziger Jahren von den Regime unter den jugoslawischen Philosophen – unter denen Milan Kangrga eine bedeutsame Figur darstellte – entfaltete Praxis-Philosophie zählt, wieder ihre Stelle an den Hochschulen sowie wissenschaftlichen Instituten finden sollten – diesmal aber als eine alternative sozialphilosophische Lehrmeinung, die sich in Konkurrenz mit den anderen, etwa neoliberalen und konservativen Lehrmeinungen stets zu bewähren hat.

7

Ukoliko u ovoj raspravi ima stanovitih kritičkih zapažanja u odnosu na određene teze profesora Kangrga, one trebaju biti shvaćene u skladu s onime što sam naučio slušajući, početkom osamdesetih godina, na Sveučilištu u Heidelbergu predavanja profesora *Rei-*

nera Wiela o Aristotelovoj kritici Platonova učenja o idejama – naime, da prava filozofska kritika prije svega znači *Würdigung*, dakle uvažavanje onoga što se čini predmetom kritike.