



Recenzije i prikazi

Milan Kangrga

Etika

Golden marketing – Tehnička knjiga, Zagreb 2004.

Najnovija knjiga Milana Kangrga, *Etika* (s precizirajućim podnaslovom: *Osnovni problemi i pravci*), po mnogo čemu je osebujna u odnosu na cjelinu dosadašnjeg opsežnog autorova etičko-filozofijskog i općefilozofijskog opusa. Knjiga je, naime, po svojoj strukturi i kompoziciji kombinacija udžbeničko-priručničkog pristupa s elementima prividno tek esejistički postavljene autobiografije.

Htijući dati sintezu svojega polustoljetnog promišljanja etičko-moralnog fenomena i kritičkog istraživanja etike kao nauka (»filozofijske discipline«), Kangrga je istovremeno dao i kritički (eminentno autorski intoniran) pregled i prikaz problematike koja se nalazi u središtu njegova opusa i koja je bila izravnim predmetom njegova višedesetljetnog nastavnog rada na zagrebačkom sveučilištu, kao i na drugim univerzitetima na kojima je povremeno predavao etiku, kao i preciziranje i – bar u pojedinim aspektima – produbljivanje (pa i modifikaciju) svoje etičke pozicije utemeljene na povijesnom mišljenju. No, ima tu još nešto: Milan Kangrga se u ovoj knjizi po prvi puta u sustavnijem obliku suočava s tzv. renesansom etike u suvremenoj filozofiji, tematizirajući i autore koje dosad nije uzimao u obzir. U kompozicijskom i stilskom pogledu knjiga je napisana čitko i razumljivo, tako da je dostupna i nestručnjacima, uključujući čak i za filozofiju zainteresiranu srednjoškolsku populaciju.

Podudarnost godine objavljivanja Kangrgine *Etike* s godinom u kojoj je obilježena 200. obljetnica smrti i 280. obljetnica rođenja »najvećeg etičara svih vremena«, Immanuela Kanta, nije dakako nikakav plod slučajnosti. Ne samo što je knjiga posvećena Kantu (ali

bez posvetnog monopola, jer je – u za nijansu diskretnijem obliku – dijeli s dvojicom autorovih prijatelja, koji su mu pružali ljudsku podršku u stvaralaštvu i životu), već je Kantova praktička filozofija u središtu Kangrgine *Etike*, kako metodski tako i sadržajno. Već u samoj definiciji predmeta i metode etike, Kangrga naglašuje bitnu razliku klasične odredbe praktičke filozofije, utemeljene na središnjosti vrline (krijeposti, *aret*), od Kantove, formalno istovjetne – ali na transcendentalno-kritičku razinu uzdignute – odredbe praktičke filozofije, utemeljene na predmetnom određenju dobra i zla, gdje dobro i zlo više nisu atributi nečega drugoga, već su određeni načinom, karakterom i vrsnoćom djelovanja, pa tako na mjesto što ga je u tradiciji zauzimalo najviše dobro (*sumum bonum*) dolazi trebanje (*Sollen*). Kantova je epohalna zasluga što je prvi spekulativno pojmiio predmetnost predmeta, koji nije ništa dano, nego se uspostavlja, te se utoliko uspostavljaju i dobro i zlo, a odatle i svijet (dobar ili zao) kao produkt ljudskog djela. No, odlučujuća važnost Kantova epohalno-povijesnog obrata ne znači da je Kantova koncepcija oslobođena od kritike. U tom smislu Kangrga ukazuje na Kantovu nedosljednost, koja se očituje u njegovu napuštanju radikalne autonomne etičke pozicije za volju – u osnovi heteronomna, a svakako protuslovnna! – uvođenja Boga kao vrhovnog principa u etičko-moralnu sferu.

Pitanju radikalnog zla Kangrga pridaje mnogo veću pozornost negoli u svojim ranijim djelima. U tom aspektu *Etike* sadržan je stanoviti novum, jedna modifikacija ili bar pomak pozornosti u odnosu na ranije Kangrgine spise. To pitanje on ponajprije tematizira u kontekstu Fichteova pokušaja prevladavanja Kantova dualizma prirode i slobode pomoću pojma nagona, gdje Fichte dvostrukim karakterom pojma nagona smjera izbjegavanju kantovske moralnosti kao trajnog samoodricanja. Uvodeći u sklopu svojega tematiziranja dvostrukog karaktera nagona pojam 'radikalnog zla', Fichte je podrijetlo tog zla

smjestio u ljudskoj djelatnosti utemeljenoj na mogućnosti slobode, u izostajanju htijenja slobode i napora da se ona praktičko-djelatno ozbiljuje i potvrđuje, dakle u inertnosti, tromosti i lijenosti – u čemu je zlo na djelu, i to upravo radikalno zlo kao uspostavljanje primata pasivnosti nad djelatnošću, odakle se deduciraju i sve konkretne manifestacije radikalnog zla: poput kukavičluka, slabosti, laži, popuštanja i mirenja sa svime negativnim u svijetu oko nas. Uspostavivši povijest kao kriterij prirode (uključujući tu, dakako, i ljudsku prirodu ili očovječenu prirodu), Fichte je bit zla odredio povijesno, na što se nadovezuje Hegel (kao i Schelling u spisu *O bitni ljudske slobode*). Nije riječ samo o Hegelovu stavu o velikoj ulozi zla u historiji, nego ponajprije o uvidu u to da čovjek koji istražuje na svojoj »još-ne-oplemenjenoj prirodnosti« postaje zlim. Istinska povijesnost (sadržana u slobodnoj volji, ili u odluci da se bude ili ne bude nešto puko prirodno) i za Hegela jest kriterij dobra i zla. No, kod Hegela se i bitak pojavljuje kao ono zlo. Bitak je pritom postavljen kao opreka trebanju, kao ono što jest, a što bi – ukoliko ne bi bilo shvaćeno bar kao nešto što još nije dobro – već i načelno onemogućavalo bilo kakvu etičko-moralnu poziciju, obesmišljavalo bilo koji zahtjev da bude drukčije nego što već jest. Sam Hegel napušta Kantov i Fichteov apstraktni pojam moralnosti utemeljen na pukom postulatu, kako bi u središte pažnje doveo potrebu, nagon, nagnuće i strast djelatne individue, a svodenjem odredbe bitka kao onoga zlog na bitak, kao ono-što-još-nije-dobro, umanjio je dramatičnost izvorne formulacije o podrijetlu zla u svijetu, ali se u »Epilogu«, završnom poglavlju *Etike*, vraća pitanju o podrijetlu zla u svijetu. Zlo potječe od toga što ljudsko biće nije životinja, nije dakle biće koje je po definiciji s onu stranu dobra i zla ili neutralno u odnosu na dobro i zlo (ali stoga ne i lišeno tzv. praktičke mudrosti), već živi u historiji; dakle, zlo, mitološki iskazano, potječe od Adama i Eve. Premda autor govori kako je takvih domišljanja bilo i ranije, napose kod kršćanskih mislilaca u Srednjem vijeku, odakle bi proizlazilo da bi bilo najbolje da je čovjek ostao ži-

votinja, on ne spominje Kantovo problematiziranje pitanja o izgonu prvih ljudi iz raja, gdje Kant pripovijest o Istočnom grijehu tumači kao proces odvajanja čovjeka od prirode, proces za koji eventualno možemo žaliti što se dogodio, ali koji je po svojoj naravi i po svojim učincima nepovratan. Kangrga, čini se, ipak žali, kada se pri kraju pita: »A zar ne bi bilo bolje da su Adam i Eva ostali u raj« (str. 486). Umjesto da do kraja promisli konzekvencije odredbe bitka kao zla i historije kao zla u svijetu (naravno, samo pod pretpostavkom da se tu uopće radi o nečemu mislljivom, jer ne treba zaboraviti kako je, primjera radi, jedan Hegel na tom pitanju zastao tek što je uopće formulirao pojam neuklonjivog protuslovlja, dok je Schelling u svojem pokušaju da ide dalje dospio do svojega čuvenog pojma *Abgrund*, koji je onda nedoraslim nastavljačima uglavnom poslužio za utemeljivanje raznih inačica iracionalizma), Kangrga se ograničuje na temeljito zahvaćanje pitanja o historijskom zlu danas i ovdje. Umjesto nemogućeg – a sa stajališta njegove temeljne koncepcije i metode i nedopustivog, bezostatno nedosljednog i inkonzistentnog – ontologiziranja radikalnog zla, on se opredjeljuje za njegovo antropologiziranje i sociologiziranje, otkrivajući jednoga danas gotovo zaboravljenog hrvatskog socijalnog antropologa, Dinka Tomašića, kojega će vrednovati kao najboljeg (ako ne i jedinog pravog) hrvatskog sociologa-antropologa sve do naših dana. Posredstvom Tomašićeve karakterizacije mentaliteta, Kangrga pokušava u danom vremenu i prostoru ispunjavati civilizacijsku ulogu etičke refleksije (koju inače tematizira u jednom od uvodnih poglavlja, gdje posebno naglašuje kako etika svojom refleksijom djelatno-misaono posreduje samoniklu »moralnu materiju« u njezinoj životnoj neposrednosti, čuvajući tako s mukom osvajanu konstantu ljudskoga nasuprot svagda neljudskim uvjetima života u mukotrpnom probijanju kroz historiju).

Prodor kolektivne svijesti – koja je, u uvjetima prvobitne zajednice, obličje predstupnja moralnosti – u sredinu u kojoj je započeo proces raslojavanja i uspostavljanja individualne samosvijesti (jedine, prve i prave pretpostavke moralnosti), dovodi do preobrazbe običajnosti u a-moralnost, ne-moralnost, anti-moralnost i, konačno, imoralizam, čemu na socijalno-političkom planu odgovara pad s puta u građansko društvo, pad u prehistoriju čovječanstva, a taj pad Kangrga označuje kao element zla u društvu. No, unatoč rezigniranim tonovima Kangrgine analize, stječe se dojam da je ona čvrsto i jednoznačno zas-

novana na intenciji stvaranja pretpostavki mogućeg samoosvješćivanja u pogledu uspostavljenog stanja stvari, kao i izgleda za povratak na put (radne i proizvoditeljske) izgradnje građanskog društva, koji je moguć tek ukoliko je utemeljen na individualnoj samosvijesti.

Daljnji momenti novuma u *Etici* sadržani su u Kangrginu srazmjerno opsežnom tematiziranju Nietzscheova tzv. »imoralizma, aksiologije«, a posebno suvremene tzv. »renesanse etike« i tzv. kršćanske etike. Milan Kangrga nije se u svojim ranijim djelima osobito intenzivno bavio Friedrichom Nietzscheom, dok mu ovdje posvećuje čitavo jedno opsežno poglavlje. Dovevši u pitanje uobičajene stereotipe o Nietzscheu kao filozofu-nihilistu i antihumanističkom misliocu, autor prepoznaje u njemu najdubljeg kritičara »ostajanja u horizontu moralnosti« i mislioca koji je mnogo bliži Hegelu nego što se to obično zamišlja. Nietzscheova je veličina u tomu što je svojim budućnosnim naglašavanjem životnosti uspostavio povijesnu antitezu nihilističkoj sadašnjosti. No, Nietzsche je ipak ostao na razini apela, moralističkog zahtjeva za uspostavljanjem jednoga boljeg morala, koji bi prekoračio granice životu suprotstavljene moralnosti, s kojom se on kritički suočava u historiji i suvremenosti filozofije.

Posebnu vrijednost ima Nietzscheov zahtjev za »prevrednovanjem svih vrijednosti«, no svojim odbacivanjem dotadašnjih ideala, koje je razotkrio kao nešto bezvrijedno, on je – makar i s negativnom konotacijom – sačuvao pojam vrijednosti. Ovdje Kangrga naznačuje povezanost Marxova pojma vrijednosti iz *Kapitala* s Fichteovim pojmom *Tathandlung*, kako bi naglasio bitnu razliku između Marxova i Nietzscheova pojma vrijednosti, na jednoj strani, te pojma vrijednosti kakav se formulirao u aksiologiji – počevši od Hermanna Lotzea pa do Windelbanda, Rickerta, Cohena, Natorpa, Husserla, Schelera, Nikolajja Hartmanna, itd. – na drugoj strani. Prema Kangrgi, konzekvencija je teorije vrijednosti (vrijednosti ne egzistiraju, nemaju svog bitka) u tomu da prakse ili nema ili je treba ostaviti po strani, a prazninu prirode ili društva treba popuniti duhovnim vrijednostima, koje sačinjavaju carstvo za sebe, s onu stranu svakog subjekta i objekta. Kritika aksiologije završava, naposljetku, u kritici gnoseologije i ontologije kao metafizike, pri čemu autor naglašuje kako se u neuhvatljivosti života u (po intencijama teoretičara poput Schelera ili Hartmanna nepropusne) gnoseologijsko-ontologijske mreže krije prava šansa »za

život riba i čovjeka«. Riječ je o razornoj kritici koncepcija koje danas možda više nisu utjecajne u mjeri u kojoj su ne tako davno dominirale u tzv. kontinentalnoj filozofiji, ali koje u svojoj metafizičkoj ustrojenosti još uvijek strukturalno obilježuju spregu teorijske i praktičke filozofije u njihovoj fundamentalnoj razdvojenosti. Kritika je to koja zaslužuje preispitivanje i koja bi morala poslužiti kao povod promišljanju granica akademski shvaćene filozofije.

Ipak, središnji novum *Etike* nalazi se u autorovu suočavanju s najutjecajnijim etičarima posljednjih desetljeća, nositeljima tzv. »renesanse etike«. Naglasivši da se tu zapravo radi o »renesansi morala«, o potrazi za novim etičko-moralnim naukom, koji bi, popraćen odgovarajućom praksom, imao prevladati sve ono loše ili zlo u našem suvremenom životu – Milan Kangrga upozoruje da se čitav taj pothvat u bitnome svodi na povratak aristotelovskom i pretkantovskom pojmu *praxis*. To onda demonstrira posredstvom analize koncepata vodećih predstavnika spomenute »renesanse«, od dobrog mu prijatelja Jürgena Habermasa (o čijim je koncepcijama opsežnije raspravljao u djelu *Praksa-vrijeme-svijet*, inače nedavno objavljenom i u Njemačkoj), preko Karla-Otta Apelja, Hansa Jonasa, Johna Rawlsa, Hansa Krämera, pa do Ernsta Tugendhata. Kangrga drži da se na neke od tih autora smije primijeniti klasična uzrečica *Ne sutor ultra crepidam iudicet*, što posebice važi za Jonasa, kojemu on pripisuje širenje intelektualnog i mentalnog kaosa. Jonasovo nadomještanje odgovornosti svakog pojedinca kao moralnog subjekta odgovornošću prirodoznanstvenika i drugih koji svojim znanstvenim istraživanjima i njihovom primjenom mogu pridonijeti zagadivanju okoliša – znači redukcionizam, u kojemu se izgubila »ljudskost čovjekova života«, a Jonasov pak pokušaj da etiku utemelji na metafizici, popraćen njegovim elementarnim nerazumijevanjem Hegela, čini njegovu etiku načelno nemogućom. Stanje je još otežanije i njegovim previdanjem pravoga karaktera ekologijskog problema: to nije »etički, nego prije svega i jedino – gospodarsko-politički problem« (str. 447).

John Rawls prolazi nešto bolje od Jonasa. Njegova namjera da oblikuje teorijski koncept pomoću kojega bi se u suvremenom, klasno raslojenom i unutarnjim sukobima razdiranom društvu uspostavilo jedno pravedno društvo – po uzoru na Platonovu etički koncipiranu državno-društvenu zajednicu, na osnovi usklađenih posebnih i pojedinačnih interesa – ipak se iskazuje pukom iluzi-

jom: Rawls je sam pojam pravde postavio pravno (pravnički), ali je on po svom karakteru eminentno etičko-moralan, pa je time domašaj samoga koncepta ograničen karakterom društva u kojemu bi se imao realizirati. Nadalje, njegovo spajanje Kantove etičke pozicije s utilitarizmom filozofijski je inkompatibilno, a trud što ga je uložio u svestrano rasvjetljavanje fenomena i problema pravde i pravednosti rezultira koncepcijom tek labavo utemeljene nepristranosti kao medija usklađivanja društava zapadne demokracije, što je Kangrgi povod za iskazivanje krajnje skepse u pogledu njezina teorijskog i moralnog kapaciteta zbiljskog suočavanja s drastičnim sukobima unutar spomenutih društava.

Ernst Tugendhat je, vjerojatno, ipak prošao najgoru. Demonstriravši Tugendhatovu posvemašnju zbrku u recepciji Hegela, Kangrga se posebno obrušava na njegov pokušaj proširenja Kantove etike time da se se u obzir uzmu prijateljstvo, ljubav ili simpatija, što rezultira uvidom u to da i dijete svojom ljubavlju može biti subjekt moralnog odnošenja (na što Kangrga primjećuje da – kako je još Sokratu bilo razvidno – moralnost nije moguća bez samosvijesti, a da dječja ljubav nije drugo doli privrženost, svojstvena i životinjskoj mladunčadi, kao što je to dokazano zoopsihološkim eksperimentima).

Nema dvojbe da sljedbenici vodećih autoriteta u suvremenoj etici neće baš biti oduševljeni Kangrginom nemilosrdnom (*ali*: konzekventno provedenom) vivisekcijom dominantnih crta »renesanse etike«, koje se više iskazuju kao simptomi duhovnog rastrojstva u našoj današnjoj negoli kao obnova filozofskog pristupa etičko-moralnom fenomenu. No, to nije ništa u odnosu na Kangrginu kritiku tzv. »kršćanske etike«, koja se usredotočuje na prokazivanje moralnog beščašća pojedinih vodećih predstavnika ideje duhovne obnove u okviru Katoličke crkve u Hrvatskoj. Argumentacija ni tu ne nedostaje, a mnogi koji su – izravno ili, češće, neizravno – prozvani vjerojatno neće osjetiti oduševljenje Kangrginom antitezom između Isusa Krista (*revolucionara koji se najdublje i radikalno pobunio protiv ustajalosti tradicijom posvećene običajnosne zajednice i stoga nužno došao u sukob s licemjerima i farizejima koji su ga, naposljetku, razapeli na križ!*) i crkvenih velikodostojnika koji se zalažu, instrumentalizirajući i Kristov lik, za neprekidnu prilagodbu onom vazda postojećem, uključujući i državne strukture svih oblika vlasti.

Etika Milana Kangrga izazvat će, zasigurno, pozornost naše javnosti. Buduća vrednova-

nja pokazat će da je riječ o iznimno važnom, možda i najvažnijem djelu jednog od najoriginalnijih mislilaca poniklih na našim prostorima, zasigurno najvećeg živećeg hrvatskog filozofa. Danas bi ta knjiga mogla poslužiti na razne načine: možda i kao gorivo za lomače (nekima će se ta ideja veoma dopasti), ali i kao priručnik onima koji se hoće orijentirati u kompleksnoj problematici praktičke filozofije (uključujući i sljedbenike suprotstavljenih pozicija), pa i onima koji se tek uvode u filozofiju. Primjerice, poglavlje pod naslovom »Razgovor između Spinoze i Kanta« može, bolje od bilo kakve dosadne eksplikacije, poslužiti u didaktičke svrhe na razini srednje škole, kada nastavnik hoće objasniti razliku između klasične metafizike i moderne filozofije, koja započinje upravo Kantovim kopernikanskim obratom. Naravno, nije to jedino poglavlje ove knjige koje se može koristiti u propedeutičke svrhe. Vjerojatno bi se u tom smislu moglo selektirati bar desetak poglavlja. Knjiga se, konačno, smije čitati i kao književno djelo, bar ako se uzmu u obzir literarni biseri, poput sjećanja na gimnazijsku profesoricu njemačkog jezika, ili anegdote o grlici. Ona je, dakako, ipak mnogo više od toga.

Lino Veljak

Ivan Supek

Religija i filozofija

Školska knjiga, Zagreb 2003.,
213 str.

Slovom i brojem trideset i osam (38) ogleđa iz autobiografskog, prirodnoznanstvenog, povijesnog i povijesno-filozofijskog, mitologijskog, književnog, glazbenog, religijskog, crkvenog, političkog i društvenog bazena znanja i neznanja, spoznaja i predrasuda, istina i ideologija, objektivnoga i subjektivnoga, činjenica i tabua, pravda i nepravda, strahova i hrabrosti, kritika i protukritika, ideala i razočaranja, uspona i padova, pobjeda i poraza, sudova i nedorečenosti, prijateljstava i neprijateljstava, uspjeha i promašaja, života i smrti, transcendentije i imanentnosti, zajedno čine jedan u mnogočemu heterogeni, a opet sam od sebe tek *jednom cilju* usmjereni cjelokupni sadržaj knjige *Religija i filozofija* akademika Ivana Supeka.