

Milan Polić, Zagreb

Volja za vlast kao etika i demokracija

Čemu ideologija?

Čovjekovo je djelovanje uvjetovano njegovim mišljenjem, kao što je i njegovo mišljenje uvjetovano njegovim djelovanjem. Ali čovjekovo je mišljenje jednako tako uvjetovano i sredstvom posredovanja mišljenja drugih ljudi – što povijesno shvaćeno znači prije svega jezikom – kao što je i jezik uvjetovan mišljenjima onih koji ga stvaraju i održavaju. Jezik, dakle, ne samo da je izraz određenog načina mišljenja i djelovanja pojedinaca u zajednici, ili jednostavno zajedničkog života, nego je i društveno zadani okvir mišljenja i djelovanja ili života svakog pojedinaca.

U svojoj studiji *Ideologija u govoru* (1988.) Ivan Ivas o tome piše ovako:

»Ideologija i jezik su sustavi znanja – inventari raspoloživih oblika i odnosa. Mišljenje i govor su procesi preoblikovanja. Struktura jezika i ideologije, iako po sebi statična, aktivna je kao stabilizator procesa (mišljenja i govora), to jest ponašanja.« (Ivas, 1988., str. 15)

Izvršno je to shvatio i opisao George Orwell u svom poznatom romanu *Nineteen eighty-four* (1948.). U totalitarnom političkom sustavu kakvog opisuje, jedno je od osnovnih sredstava Partije – kojim ona želi zagospodariti životima ljudi – jezik. Jer, što nije u jeziku to neće biti posredovano mišljenju, a što nije u mišljenju to neće utjecati na čovjekovo ponašanje, pa stoga Partija stvara novogovor, iz kojega će se postupno odstraniti sve riječi koje posreduju *zlomisli*, a ostaviti ili po potrebi stvoriti samo one koje posreduju *dobromisli*. Što je dobro, a što zlo, određuje dakako samovoljno Partija ili, točnije, njezin najuži vrh.

»Svrha novozbora nije bila samo osigurati podesno sredstvo izražavanja za svjetonazor i misaone procese koji dolikuju gorljivim pristašama anglosoca nego i onemogućiti sve druge načine mišljenja. Namjera je bila, kad se novozbor jednom zauvijek usvoji i starozbor posve zaboravi, da heretička misao – to jest misao koja se razilazi s načelima anglosoca – bude doslovno *nemisliva*, bar u onoj mjeri u kojoj je misao ovisna o riječima.« (Orwell, 2001., str. 278–279)

Slično postupaju roditelji koji, želeći na određen način upravljati životima svoje djece, ne samo da prešućuju nego i uporno odbijaju (raz)govor o svemu što smatraju nepoćudnim, jer računaju s time da ono o čemu djeca nisu ništa čula i o čemu ništa ne znaju, o tome ne mogu ni razmišljati, pa samim time ni činiti nešto takvo.

Što se pak tiče ključnih riječi u ovoj raspravi, kao što su »etika« i »demokracija«, one u pravilu funkcioniraju kao ideologemi iz novogovornog rječnika B., s time što im se željeno ideološko djelovanje podešava stavljanjem u odgovarajući ideološki kontekst.

»Rječnik B. sastojao se od riječi koje su svjesno i namjerno stvorene za političke svrhe: to jest riječi koje ne samo što su u svakom pojedinom slučaju nosile političke implikacije nego im je svrha bila da nametnu poželjni ideološki stav osobi koja ih upotrebljava.« (Orwell, 2001., str. 282)

Povijest svjedoči da promjene političkih režima u pravilu prate i veći ili manji ideološki zahvati u jezik, kako bi se njime posredovale poželjne misli, a time i odgovarajuće ponašanje građana.¹ Pritom se često hini briga za jezik kao kulturno dobro i bitno sredstvo kulturnog posredovanja, kako bi se zapravo prikrila njegova ideološka zloporaba, što i jest u biti ideologije.

Zadatak je, dakle, ideologije – kao sustava ili bar kao skupa više-manje povezanih ideja – da neki posebni interes prikaže kao opći društveni interes i tako pojedincima omogući određene privilegije, a vlasti pribavi podršku dovoljnu za njezino stabilno funkcioniranje i eventualnu legitimnu uporabu sile. Nastojeći prikriti razliku između pojedinačnog ili skupnog interesa, s jedne strane, i općeg interesa, s druge strane, ideologija pokušava prikriti i sebe kao ideologiju. Stoga – iako nužno neistina ili čak laž, jer se predstavlja *pars pro toto* – ideologija u pravilu nastupa kao *Istina*.² Jer, samo tako i samo dok uspješno prikriva svoju bit ideologija može biti učinkovito sredstvo manipulacije. A kao sredstvo manipulacije ideologija je ne samo mnogo jeftinija nego i neusporedivo učinkovitija od grube i otvorene prisile ma koje vrste, budući da žrtve manipulacije zavodi i navodi da dragovoljno, pa i zalažući se, čine ono čemu bi inače otvoreno ili prikriveno, kadgod bi to mogle, pružale otpor.

Nije stoga slučajno da se svi koji žele osvojiti ili zadržati *vlast* – a to upravo znači da po svojoj volji upravljaju drugima – otimeju za kontrolu nad sredstvima masovne komunikacije.³ Jer, kao što su to još Marx i Engels izvršno shvatili, tko upravlja sredstvima za proizvodnju javnog mnijenja, upravlja i samim tim javnim mnijenjem.

»Misli vladajuće klase u svakoj su epohi vladajuće misli, tj. klasa koja je vladajuća *materijalna* sila društva, istovremeno je njegova vladajuća *duhovna* sila. Klasa, kojoj stoje na raspolaganju sredstava za materijalnu proizvodnju, raspolaže samim tim i sredstvima za duhovnu proizvodnju, tako da su joj zbog toga, uzevši u prosjeku, podređene misli onih, koji su lišeni sredstava za duhovnu proizvodnju. Vladajuće misli nisu ništa drugo do idealni izraz vladajućih materijalnih odnosa, tj. u obliku misli izraženi vladajućim materijalnim odnosima; dakle, idealni izraz odnosa koji baš jednu klasu čine vladajućom, dakle, misli njene vladavine. Individue, koje sačinjavaju vladajuću klasu, imaju između ostalog svijest, i stoga misle; ukoliko one, dakle, vladaju kao klasa i određuju cijeli opseg jedne historijske epohe, razumije se po sebi, da one to čine u svim njenim dimenzijama, dakle, između ostalog vladaju i kao mislioci, kao proizvođači misli, upravljaju proizvodnjom i raspodjelom misli svoga vremena; da su, dakle, njihove misli vladajuće misli epohe.« (Marx – Engels, 1967., str. 393–394)

Vlast koja se ne bi oslanjala na laž mogla bi se protiv volje građana održavati samo grubom prisilom, pa je stoga jednostavna historijska činjenica da se svaka vlast služila lažima, najčešće upravo proporcionalno vlastitu pozivanju na istinu. Etička prenemaganja kojima se zazivala moralnost politike i iskrenost onih koji obnašaju vlast ne samo da u proteklih dvije i po tisuće godina nisu dala nikakvih rezultata već je, naprotiv, svuda gdje je *volja za vlast* lukavo odustajala od grube sile, upravo laž stupala na njezino mjesto kao znatno učinkovitije sredstvo vladanja. Uostalom, zar nije već Platon, koji je *Istinu* etičkim zahtjevom postavio u sam temelj svoje idealne države, napisao:

»Dakle, ako ikome drugome, laž pristaje samo vladarima države i to na korist države, bilo radi neprijatelja.« (Platon, 2001., str. 117)

Kome je i zašto potrebna etika?

Prateći stručnu literaturu, ali i dnevni tisak, jasno je uočljiv trend ne samo jačanja zanimanja za etičku problematiku nego upravo jačanje potrebe za etikom i zazivanja etike. Ne samo da u stručnoj literaturi raste broj naslova o etici, da se množe stručni skupovi i rasprave o etici, da se etika razgranala na mnoštvo primijenjenih etika, nego se na sve strane pišu razni »etički kodeksi«,⁴ osnivaju etička povjerenstva,⁵ objavljuju novinski članci, postavljaju »etička pitanja« i nude »etički odgovori«. Ozbiljni i manje ozbiljni etičari i moralisti svakodnevno nas upozoravaju na uzroke i pogibeljne posljedice moralnog rasula.

Na vlastito pitanje: »Ima li smisla danas poučavati moral?«, na koje će dakako odgovoriti potvrdno, Louis Legrand odgovor započinje ovako:

»Ispitivanje o vrijednostima je u modi. Uloga škole na tom području ne bi mogla umaknuti kretanju mišljenja. Mnogostruki i konvergentni razlozi zacijelo objašnjavaju tu situaciju.

U prvom redu, to je ono što se može nazvati generičkom riječju nesigurnost. Nasilje postupno zahvaća naše gradove. Krađe, silovanja, ubojstva svakidašnji su kruh sredstava javnog priopćavanja. Možemo se, uostalom, opravdano pitati za stvarni značaj tog porasta i pokušati dobiti odgovor na pitanje nije li ta nesigurnost što se zamjećuje posljedica određene informacije, više nego stvarnost.

U drugom redu, to je sve veća netolerancija i sve veći fanatizam koji prati povećane imigracije, zatim dugotrajni krvavi sukobi, teroristički činovi, uzimanje talaca, politička ubojstva.« (Legrand, 1995., str. 9)

Zaista bi se valjalo upitati koliko je nasilje danas prisutnije u gradovima nego prije; koliko se danas krađe, siluje ili ubija više nego prije? Da smo

1

Posljednji se puta u Hrvatskoj takvo što izraženije zbivalo devedesetih godina 20. stoljeća, pri prelasku iz socijalizma u kapitalizam, na historijski već poznatoj nacionalističkoj osnovi. Čitatelji koji pamte to doba prisjetit će se do kojih je razmjera išlo stvaranje hrvatskog novogovora. Ne samo da su hrvatski i srpski dekretom proglašeni različitim jezicima nego se sve činilo da to i budu naglašavanjem i izmišljanjem leksičkih razlika, uz istodobno proskribiranje svih hrvatskih riječi koje su ideološki »zaudarale« na socijalizam, te njihovu zamjenu odgovarajućim ideologemima.

Izvrstan je primjer toga uobičajeni pozdrav: »Zdravo!«, koji je zamijenjen s »Bog!«. Ako je riječ »zdravo«, koja je inače ideološki sasvim neutralna, bila ideološki opterećena zato što je za vrijeme socijalizma rabljena kao službeni pozdrav, što onda reći o riječi »Bog«, koja napisana velikim početnim slovom, ne samo zato što je to početak rečenice, nikako ne može biti ideološki neutralna u bilo kojem kontekstu.

Zanimljivo je da se i samu riječ »novogovor«, rabljenu u hrvatskom jeziku do kraja osamdesetih godina 20. stoljeća, pokušalo nakon političkih promjena zamijeniti riječju »novozbor«. Pa ako je »novogovor« (»new-speak«) bio neologizam kojime je Orwell htio već u njemu samom označiti jednu totalitarnu tendenciju preinačavanja jezika, onda je »novozbor« neologizam koji, kad se pročita

u Orwellovu ključu, iskazuje daleko više od onoga što su njegovi tvorci htjeli. Posebno ima li se na umu da je u hrvatskom jeziku riječ »zbor« višeznačna, pa joj je prvo značenje »skup« (građana, pjevača itd.), a tek onda »govor«, što jasno ukazuje na to da je riječ »novozbor« ideologem stvoren po uzoru na Orwellov rječnik B.

2

O određenju ideologije i mogućnosti dezideologizacije, više u mom članku »Dezideologizacija odgoja – što je to« (1992.).

3

Posebno je pritom zbog svoje medijske uvjerljivosti, ali i zbog stvarnog dosega (dopire i u zabačene krajeve kamo pisani mediji ne dopiru), zanimljiva televizija. Tako je ono što se već godinama zbiva oko Hrvatske televizije, tj. borba za to tko će je i kako kontrolirati, tipičan primjer borbe za najsnažnije sredstvo proizvodnje javnog mnijenja, a time i najsnažnije sredstvo vlasti.

4

Čiji se autori često nikada nisu ozbiljno i sustavno bavili izučavanjem etičke problematike.

5

U kojima nerijetko sjede i oni koji nikada nisu pročitali ni jednu ozbiljnu etičku raspravu.

okruženi nasiljem, da se krade, siluje i ubija – nije sporno. No, jesu li te pojave izraženije danas nego prije? Već i površno poznavanje povijesti pokazuje da je ona povijest ratova, pljački, silovanja i ubijanja. Štoviše, da su začetnici i pokretači ratova, ako su samo bili uspješni osvajači, ostali povijesno zapamćeni kao velike povijesne ličnosti, da su pljačke i otimačine kolonizatora iz vlastitih redova prikazane kao uzvišena i herojska djela nacionalnih junaka, da su silovanja »neprijateljskih žena« bila ne samo ratna nagrada vojnicima svih vojski nego i dio ratne strategije, da se ratovalo i ubijalo stalno i posvuda, a da su mladići, priželjkujući ratne počasti, živjeli za rat u kojemu će moći nekažnjeno izživljavati svoju nasilnost – pljačkati, silovati i ubijati. U povijesti razvijenih civilizacija, a posebno Zapada, mala su i kratka razdoblja mira i nenasilja.

Ako su se neki oblici nasilja pojavili tamo gdje ih prije nije bilo, ne znači da je ukupna količina nasilja veća, već možda samo da je jedan oblik nasilja prešao u drugi.⁶ Tamo gdje je smanjena mogućnost legalnog pljačkanja »neprijatelja«, pojavit će se znatnije potkradanje i pljačka pripadnika vlastite skupine. Tamo gdje nema izgleda za češće legalizirano seksualno nasilje nad »neprijateljima«, vjerojatnije će biti silovanje pripadnika vlastite zajednice (iskustvo je pokazalo da se to odnosi kako na heteroseksualna tako i na homoseksualna silovanja).⁷ Gdje nije moguće nekažnjeno ili čak uz počasti ubijati »neprijatelje«, vjerojatnije će biti pojave ubojstava vlastitih sugrađana.⁸ No, jesu li zbog toga ljudi postali gori ili se samo promijenio moralni i zakonski okvir njihova ponašanja?

Religiozni ratovi, uzimanje talaca, terorizam, politička ubojstva, sve nam je to odavno i predobro poznato. Možda su im tek pojavni oblici nešto drukčiji. Individualni teroristički čin nije bio npr. moguć bez suvremenih ubojitih sredstava koja ga omogućuju, ali je terorizam organiziranih skupina⁹ (npr. kriminalaca) bio ne samo moguć nego i svakodnevna stvarnost gradova svuda u svijetu. Odakle onda tvrdnje o porastu svih vrsta zla u svijetu? Ima li danas zla zaista više nego što ga je prije bilo, ili je u pitanju nešto drugo?

»Sve ove činjenice uzrokuju mentalnu zbrku: više ne znamo što valja veličati, a što osuđivati? Ili, bolje rečeno, bolujemo od etičkog konfuzionizma...« (Legrand, 1995., str. 10)

»Gubitak uvjerenja u objektivne moralne vrijednosti, stajalište da je razlikovanje dobra i zla u društvenom i osobnom životu uvjetovano ideološkim predrasudama, biološkim odrednicama, ili da je ono naprosto posljedica umne maloljetnosti, odgovorni su za vrlo raširen apolitički pesimizam, bijeg u privatnost i unutrašnjost vlastitog ja, za opći moralni pad u rasponu od neviđenoga rasta uličnog kriminala do cinizma političkih dužnosnika i gospodarskih profitera. Taj je gubitak također uvjetovao odumiranje uljudnog društvenog ophođenja, dakle onih konvencija međusobnog ponašanja koje su bitna oznaka uljudbe, nepoštivanje bilo kojeg autoriteta, ne samo institucijskog i tradicijskog nego i osobnog, pomanjkanje sućuti prema siromasima i nesrećenicima, te općenito sve izraženiju nebrigu za zajedničko dobro.« (Lukšić, 1995., str. 7)

Svakoga tko vjeruje da su ulično razbojništvo, krađe ili prostitucija pojave novijeg doba, ili da su danas mnogo izraženije nego prije, valja uputiti na studij historije.¹⁰ Tko vjeruje da su politički dužnosnici nekada bili manje cinični, licemjerni, prijetvorni i neiskreni, ne samo da ignorira Machiavellijevo djelo *Vladar* (1513.) nego ignorira cjelokupnu političku povijest koju su stvarali upravo politički »cinici« i skoro beziznimno licemjeri.

Tko vjeruje da su današnji gospodarski profiteri manje uljudni ili pokvareniji od negdašnjih, taj jednostavno ne zna gospodarsku povijest svijeta koja

nepopustljivo i nesmiljeno svjedoči da je sve plemstvo i gospodstvo uvijek iznova izrastalo iz grabeži, otimačine, prevare, ratnih zasluga itd.

No, ono što jest drukčije u odnosu na neposrednu prošlost, iako se i to povijesno ponavlja, »gubitak je uvjerenja u objektivne moralne vrijednosti«, »mentalna zbrka« i »etički konfuzionizam«, zbog čega se ne zna pouzdano »što valja veličati, a što osuđivati«. Jer, ako se silovalo za to je postojalo moralno opravdanje; ako se otimalo postojalo je za to moralno opravdanje; pa i ako se ubijalo za to je postojalo moralno opravdanje. Nije, dakle, bio problem u tome što se činilo, jer je za to postojalo moralno opravdanje. Kao što ni sada nije problem toliko u tome što se čini ili ne čini, nego u tome što za to ne postoji opće, ili bar široko prihvatljivo moralno opravdanje. Što ne postoji ona ideološka uvjerljivost određenog životnog obrasca

6

Na primjer, u školama je sve izraženije otvoreno nasilje učenika jednih nad drugima i učenika nad nastavnicima. No, to ne znači da prije u školama nije bilo nasilja. Naprotiv, nasilje je bilo čak institucionalizirano. Dakako, nasilje nastavnika nad učenicima. Ali se poticalo i prikriveno nasilje među učenicima, kojim se podržavao postojeći red stvari. Uostalom, cijela je tradicionalna škola zasnovana na prisili i specifičan je sustav nasilja, pa ako je to nasilje sada izašlo iz tradicionalnih okvira ne znači da ga ima više, već samo da su subjekti i objekti, a onda i oblik nasilja drukčiji.

7

Tu valja naglasiti da je sve donedavno u patrijarhalnom braku žena mogla biti prisiljena od supruga na spolni odnos, dakle silovana, a da on za to ne samo nije bio odgovoran nego je, naprotiv, moralno osuđena bila žena koja se uopće usudila odbiti suprugu seksualnu uslugu. Čak je i sam pojam »silovanje u braku« bio donedavno nezamisliv, a u hrvatsko je zakonodavstvo uveden tek prije par godina. Je li onda spolnog nasilja prije bilo manje ili više? Ili je društvo postalo osjetljivije na neke vrste spolnog nasilja preko kojeg se prije jednostavno prelazilo?

8

Poučni su primjeri upravo iz naše svakodnevnice. Dok, s jedne strane, Međunarodni sud za ratne zločine na području bivše Jugoslavije protiv određenih pojedinaca podiže optužbe za ratni zločin, dotle te iste ljude, s druge strane, u njihovu kraju veličaju kao heroje. I dok Međunarodni sud, primjenjujući na sve strane u sukobu ista mjerila, u nečemu vidi nepotrebno nasilje i zločin, dotle svaka od sukobljenih strana ne vidi nikakva zločina u nasilju nad suprotnom stranom. Čak su i neki pravnici koji trenutno zauzimaju visoke pozicije u Ustavnom i Vrhovnom sudu Republike Hrvatske izjavljivali da napadnuta strana, tj. vlastita, ne može izvršiti ratni zločin. To bi značilo da je u obrani (a svi se »dakako« uvijek samo brane) dozvoljeno svako sredstvo i nasilje. Što više, jednog se od tih »vrhunskih« pravnika

sumnjiči za silovanje (ili bar pokušaj silovanja) Bošnjakinje, što drugim »vrhunskim« pravnicima, a njegovim kolegama, nimalo ne smeta da o njemu razmišljaju kao o budućem predsjedniku Ustavnog suda Republike Hrvatske. Vidi npr. »Paraga traži Vukojevićevu suspenziju«, *Novi list* 11. 11. 1999.; zatim »Paraga traži da Ustavni sud suspendira V. Vukojevića«, *Večernji list* 11. 11. 1999.; zatim »Platforma za obračun«, *Neđeljina Dalmacija* 31. 08. 2001.; zatim »Bruka pravde«, *Feral Tribune* 01. 08. 2003.

9

Koliko je taj terorizam, za razliku od suvremenog, bio manje politički a više ekonomski motiviran stvar je za raspravu, no različitost motiva ne čini ga manje terorizmom.

10

Lewis Mumford, u svojoj knjizi *Grad u historiji* (1988.), opisujući srednjovjekovni grad, dakle u doba kada je Crkva povezana sa svjetovnom vlašću upravljala društvenim životom, kaže:

»Čak su i prostitutke imale vlastiti ceh: u Hamburgu, Beču i Augsburgu bile su javne kuće pod zaštitom gradske uprave.« (Mumford, 1998., str. 283)

Nešto dalje navodi pjesmu Roberta Crowleya:

»I to je grad – Po imenu samo, ali u biti – To banda je ljudi – Što dobit traže. – Jer moćnici i svi drugi – Vlastiti probitak traže, – A za dobro puka – Ni jedan se ne brine. – Paklom bez reda – Mogu ga zvati – Gdje svatko je sam – I nitko za sve.« (Mumford, 1998., str. 346)

A Vera St. Erlich bilježi prije II. svjetskog rata da čak u 25% hrvatskih sela postoji prostitucija za novac, a da se taj broj povećava čak na 50% ako se standardnoj prostituciji pribroje žene koje za spolni odnos primaju darove. Glede toga u kotaru Ivanec, npr., bilježi ovaj odgovor:

»Ovdašnje žene ne idu na pijacu. Ali ulaze u spolne odnose sa domaćima kad idu na proštenja na kojima ostaju po dva ili tri dana, kao npr. u Mariju Bisticu. Za to primaju novac i odijelo. Koji nema novca prijatelji se s mužem pa mu pomaže raditi.« (Erlich, 1971., str. 299)

koja je još ne tako davno postojala i iza koje su se skrivali oni kojima je taj obrazac omogućavao privilegirani društveni položaj. S jedne je strane, dakle, sve izraženija moralna potreba onih koji ne znaju smisleno živjeti drukčije nego prema zadanim obrascima, a s druge su strane normativne volje onih koji misle da su pozvani ili jednostavno hoće bar dio svijeta urediti na svoju sliku i priliku. I jedni i drugi pribježište traže u etici. Znači li to, međutim, da je ljudski život – ili možda samo smislen i dobar život – nemoguć bez etike i morala?

Može li se bez etike i morala?

Na postavljeno pitanje pokušat ću odgovoriti ukratko, ali ipak koliko je moguće sustavno varirajući određene pretpostavke.

1. *Bez etike se ne može biti čovjek.* To je tvrdnja koju bi mnogi rado dokazali, no koju je i najlakše pobiti. Jer, ne samo da ljudi mogu bez etike nego su prije Sokrata, i ne znajući za etiku, jedino tako zajednički živjeli, a u mnogim se zajednicama tako živi i danas. Jamačno se, dakle, *bez etike može biti čovjek.* Osim ako se ospori da su predsokratske zajednice uopće bile istinski ljudske. Odnosno, ako se ustvrdi da predsokratski ljudi bez etičke refleksije (a to bi onda vrijedilo i za većinu ljudi danas) još i nisu bili pravi ljudi. Tu pretpostavku s dalekosežnim posljedicama svakako valja ispitati. No, početnu je tvrdnju moguće i ublažiti pa reći:
2. *Bez etike se doduše može biti, ali samo zao čovjek.* Ako bi ova tvrdnja bila točna, onda bi to značilo da su imoralni ljudi i ljudi čiji moral nije etički zasnovan zli, pa prema njima treba i postupati kao takvima. To i jest najčešći smisao zahtjeva za prihvaćanjem ovih ili onih etičkih načela, odnosno određenog morala.
3. *Bez etike moral nije moguć.* Ako bi ova tvrdnja bila točna (ako moral mora biti zasnovan na etici), onda bi to značilo da su ljudi tisućama godina prije Sokrata živjeli ne samo bez etike nego i bez morala. Iz čega onda proizlazi da za zajednički život *nije nužna ne samo etika nego niti moral.* Dakako, ponovno je moguće ustvrditi (kao pod 1.) da život bez etike i morala u biti još nije ljudski, ili (kao pod 2.) da su ljudi bez etike i morala zli.
4. *Bez morala se ne može biti čovjek.* Ako je ova tvrdnja točna, i ako je u ljudskim zajednicama uvijek morao postojati neki oblik morala – što povijest i sociologija bar djelomično potvrđuju – a da istodobno (kao što je rečeno u 1.) nije postojala i etika, onda je *moral moguć i bez etike.* Osim ako se ospori da je to uopće bio moral, ali onda vrijedi ono što je rečeno pod 3.

U svim ljudskim zajednicama može se povijesno i sociološki ustanoviti postojanje određenih običaja, odnosno navikom utvrđenih i uglavnom nepisanih pravila ponašanja članova zajednice (što još ne dokazuje njihovu nužnost). Skup tih pravila upravo je ono što sociologija uzima i proučava kao moral. Ali, među etičarima sociološko poimanje morala pobuđuje sumnju i otpor:

»Naime, budući da sociologija proučava moralnu normu kao činjenicu i to deskriptivnom metodom, mogu se takve spoznaje generalizirati, te se tako može zastupati socijalna uvjetovanost moralnih normi. Takav pristup vrlo lako prelazi u etički relativizam, naročito ako se s tim spoznajama povežu spoznaje iz etnologije o moralnim normama u različitim kulturama.« (Talanga, 1999., str. 32–33)

Čini se da autor (i u tome nije usamljen) ne prihvaća eventualnu društveno-povijesnu uvjetovanost moralnih pravila, jer to implicira etički relativizam. Ali još nitko nije dokazao da moral kako ga shvaća sociologija i kakav se nalazi u različitim etničkim skupinama nije upravo društveno-povijesno uvjetovan. Naprotiv, sve, pa i mnoštvenost takvih morala, dokazuje upravo da jest. Može se jedino tvrditi da se tu, s obzirom na nerefleksivnost, relativnost i ograničenost takvih normi tek na neku određenu ljudsku zajednicu, zapravo ne radi o moralu. Iz toga, međutim, slijedi zaključak da postoje i imoralne (bez-moralne) ljudske zajednice, odnosno zajednice u kojima moral nije nužan, ili pak da su prije pojave morala i bez morala (u takvim zajednicama) ljudi zli, pa čak da uopće nisu ljudi.

Zanimljivo je da isti autor odrješito odbija mogućnost imoralnog¹¹ odnosa spram svijeta pa tvrdi:

»Amoralno stajalište u smislu izvanmoralnosti nije dakle moguće.« (Talanga, 1999., str. 39)¹²

Što onda, dakako, vodi k već spomenutom zaključku o *po-grešnosti* onih koji ne pripadaju zajednici moralnih:

»Na drugoj strani, amoralno stajalište u drugome značenju, dakle u smislu nemoralnoga, odnosno moralno pogrešnoga, u istoj je mjeri moguće kao i moralnost, jer nemoralnost samo znači negaciju morala.« (Talanga, 1999., str. 39)

Time dolazimo i do ideološke bîti etike. Jer, sljedeći je korak da se s pozicije neke određene etike odredi što je moralno, da bi onda sve što to nije bilo označeno nemoralnim i pogrešnim. To što postoji mnoštvo etika (kao što uostalom postoji i mnoštvo volja za vlast koje iza njih čuče) nijednoj od etika ne znači ništa, jer svaka se od njih postavlja kao kriterij za sve ostale. Stoga, ako se različiti i u svojim teorijama suprotstavljeni etičari u nečemu

11

Uglavnom se umjesto jezično boljeg izraza *imoralan* (što je dosljedno latinska složenica) koristi jezično lošiji izraz *amoralan* (što je nedosljedna grčko-latinska složenica). K tome valja dodati da imoralan ne znači ni kontramoralan, ni antietičan, ni protučudoredan, pa čak ne niti nečudoredan, ako je čudorednost svojstvo jedne uređene čudi mimo neke normativne etike, jednostavno po (samo)volji vlastitoga uma. Imoralnost jest jednostavno ravnodušnost spram morala kao tavog, što opet ne znači nepoštivanje i omalovažavanje običaja bilo koje zajednice, već samo njihovo relativiranje svodenjem na određenu društveno-povijesnu osnovu.

12

Inače, zanimljiva je iako razložno neodrživa Talangina argumentacija kojom nastoji dokazati nemogućnost imoralnog i nužnost moralnog stava:

»Amoralist, u neodređenome smislu izvanmoralnosti, dakle kao netko tko negira mogućnost moralnosti uopće, može djelovati tako da mi, koji smatramo moralnost mogućom, njegovo djelovanje možemo označiti kao moralno (...)

Dakle, amoralno stajalište, u smislu izvanmoralnoga, nije održivo ukoliko amoralist može djelovati moralno, odnosno ukoliko mi možemo dokazati da je njegovo djelovanje moralno« (Talanga, 1999., str. 38).

Kao prvo, imoralist *ne negira mogućnost moralnosti* i moralnog djelovanja, jer je ono činjenica – a i da nije bilo bi prilično bespredmetno tvrditi da nešto nije moguće – već *negira nužnost moralnosti* i moralnog djelovanja, tj. *tvrdi mogućnost imoralnog* stava i djelovanja, što je bitno različito od onoga što Talanga pripisuje imoralistu.

Kao drugo, ako moralist može neko djelovanje označiti kao moralno samo zato što ga može utrpiti u neke svoje moralne obrasce, onda jednako tako imoralist može označiti kao imoralno svako djelovanje koje je kao takvo *moguće* i bez tih obrazaca. U tom bi se smislu moglo parafrazirati Talanginu tvrdnju ovako:

»Moralist, u određenom smislu moralnosti, dakle netko tko tvrdi nužnost moralnosti uopće, može djelovati tako da mi, koji imoralnost smatramo mogućom, njegovo djelovanje možemo označiti kao imoralno... Dakle, moralno stajalište, u smislu određenog morala, nije održivo ukoliko moralist može djelovati imoralno, odnosno ukoliko mi možemo dokazati da je njegovo djelovanje imoralno.«

No, zar je potrebno dokazivati da mogućnost jednog ne mora isključivati mogućnost drugoga? Odnosno, da nešto nije nužno već samim time što je moguće, a upravo to Talanga tvrdi.

slazu, onda je to odbojnost prema etičkom, odnosno moralnom relativizmu. Nijedna normativna etika, naime, ne misli sebe kao *jednu* od mogućnosti za ispravno djelovanje, već kao *jedinu* takvu mogućnost, izvan čega je sve ostalo onda dakako pogrešno. Jer moralni su zakoni, zakoni upravo po tome što su univerzalni. Najbolje je to sažeo Immanuel Kant u svom određenju moralnog imperativa ili osnovnog zakona čistoga praktičkog uma:

»Djeluj tako da maksima tvoje volje u svako doba ujedno može da važi kao princip općega zakonodavstva.« (Kant, 1974., str. 64)

Iako Legrand uviđa da »zahtjev za univerzalnošću uzrokuje zablude totalitarizma«, što je za posljedicu imalo netrpeljivost i nasilje nad neistomišljenicima, ipak vjeruje da može izmaknuti tim zabludama, pa slijedeći Kanta kaže:

»Moralna svijest postavlja kao imperativni zahtjev univerzalnost moralnih zakona i slobodu subjekta koji ih postavlja.« (Legrand, 1995., str. 38)

Zahtjev za univerzalnošću moralne norme potvrđuje i William K. Frankena, kad piše da treba biti pripravan htjeti da »maksima postane univerzalni zakon«, jer je to »nužan, iako ne i dovoljan uvjet da nešto bude moralno načelo« (Frankena, 1998., str. 18).

Posebno je, međutim, zanimljiv sljedeći odlomak iz djela *Etika* (2003.) Nicolajja Hartmanna:

»Što ovdje biva odmah jasnim jest činjenica da je odnos između važećeg morala i etike, bez obzira na sav odmak, otpočeka *unutarnji*, jedan odnos svezanosti, idealne ovisnosti. Tà, ne postoji niti jedan važeći moral koji ne bi *imao tendenciju da bude apsolutni moral*. Dapače, važeći moral ima uopće samo tako dugo 'važenje' dokle je živa vjera u njega kao apsolutni moral.

To nije drukčije negoli je i na svim duhovnim područjima. Svako pozitivno znanje ima tendenciju da bude apsolutno znanje; svako pozitivno pravo ima tendenciju da je 'ispravno' (idealno) pravo. Posvuda je *odnos prema ideji već imanentan onom pozitivnom*. On je unutarnji uvjet samog važenja, to jest pozitivnosti. Budući pak da ideja morala uopće nije ništa drugo doli sadržajna bit etike, to se smije reći: svaki važeći moral ima tendenciju da bude čista etika, da on vjeruje da je čista etika. I samo dok to vjeruje on je važeći moral.« (Hartmann, 2003., str. 46)

Ta unutrašnja tendencija etike da bude apsolutno znanje o dobru i zlu, kao i ta unutrašnja tendencija morala da bude apsolutan, već su sami po sebi oblik, makar još neodređene volje za vlast, što ih, međutim, čini posebno pogodnima da u njima konkretne volje za vlast potraže svoje ostvarenje.

Hartmannovo zapažanje da »svako pozitivno znanje ima tendenciju da bude apsolutno znanje« jednostavan je i točan opis znanstvenog pozitivizma prema kojemu se znanosti bave otkrivanjem i opisivanjem »prirodnih zakonitosti«, koje upravo zato što su prirodne i što su zakonitosti vrijede same po sebi i univerzalno. No, to i jest bit ideologije: da nastupa »prirodno i univerzalno«, iako to s čime nastupa nije ni prirodno niti univerzalno. Utoliko nijedna znanost nije samo deskriptivna nego je uvijek i preskriptivna.¹³ Ne samo da opisuje već i propisuje, tj. upravo (pr)opisuje kakvo što jest.¹⁴ Ali ta imanentna normativnost znanosti i znanja posljedica je neraskidivog jedinstva vjere i spoznaje, odnosno vrijednosti i znanja kojima čovjek doživljava sebe i svijet. Način da se prevlada taj ideologizam znanosti jest upravo njezino kritičko relativiranje, kojim se znanstveno znanje o čemu poima ne kao *jedino* nego kao *jedno od* mogućih znanja o tome, čak i ako neko drukčije znanje konkretno ne postoji (što samo znači da o nečemu ne postoji alternativna znanost, ali ne i da ona nije moguća).¹⁵ To, dakako,

znači da se do znanja ne dolazi *otkrivanjem jedine i po sebi postojeće Istine*, nego *konzistentnom djelatnošću stvaralačkih umova* koji udruženi na različite načine proizvode i obitavaju različite svjetove.

Drukčije, međutim, stoji stvar s etikom. Ona se ne zadovoljava time da samo (pr)opisuje što jest već ona hoće izriješkom propisati što *treba biti*. Dakle, *propisuje stvarnost upravo različitu od one koju opisuje*. I samo u toj suprotnosti onoga što *jest* spram onoga što *treba biti* etika je kao takva jedino i moguća.

No, za razliku od *pravnih sustava* koji ljudima propisuju ponašanje na osnovi zakonodavne političke (samo)volje čija je društvena osnova – i pored još uvijek prisutnog pozivanja na tzv. »prirodno pravo« – uglavnom demistificirana, normativne etike, naprotiv, ne odustaju od mistificiranja osnove na kojoj pokušavaju nametnuti upravo svoju univerzalnu moralnost. Pa dok se o donošenju ovoga ili onog zakona moguće dogovarati, ili se za njega boriti političkim sredstvima, o etičkim normama nema pregovora ni dogovora. One trebaju važiti po odluci etičkog uma, koji kao moralni zakonodavac ne pristaje na dogovaranje, cjenjkanje, nadglasavanje, pregovaranje, kompromise i sl., već zahtjeva apsolutno i bespogovorno pokoravanje.

U skladu s time nešto se označuje kao etično ili moralno i pritom se u pravilu prešućuje na osnovi *koje* to etike i u okviru *kojeg* to morala, iako bi i površno upućeni govornik morao znati da postoje mnoge etike i morali koji se međusobno više ili manje isključuju. Stoga je njihovo prešućivanje, odnosno prešućivanje vlastite etičke pozicije ili moralne opredijeljenosti – kao da postoji samo jedna etika i samo jedan moral, što bi se valjda trebalo razumjeti samo po sebi – tek izraz one prikrivene isključivosti imanentne svakoj normativnoj etici i moralu, a koja je sadržana već u njihovoj pretpostavci, kao što je to uočio Hartmann, da su upravo ta etika i taj moral jedini važeći i apsolutni. Sve izvan njih jest neistina i zlo.¹⁶

13

Više o tome Polić (1993.), *Odgoj i svijet(s)t*.

14

U tom smislu znanost ne opisuje stvarnost, već ju naprotiv teorijski modelira, ili u obliku teorijskog modela propisuje kao jedinu pravu stvarnost. Pa tako npr. gibanje Sunca s istoka na zapad, neposredno dostupno svakom videćem promatraču, nije *istina* nego *privid*, a istina je dana u teorijskom modelu sunčeva sustava.

15

Ako se nastavi postojeći trend, lako je moguće da će za par desetaka godina svi ljudi govoriti samo engleskim jezikom. Moguće je da zaborave da je ikada i postojao neki drugi jezik. Moguće je da će tada vjerovati da se osim engleskim drukčije i nije moguće izražavati. No, to što neće postojati alternativni jezik, znači li da on neće biti ni moguć? Ako, dakle, danas u znanosti vrijedi samo jedna (formalna) logika – za koju je usput rečeno lako dokazati da nije jedini konzistentan i uspješan, ili ako se baš hoće valjan sustav misli – znači li to da alternativna znanost nije moguća?

16

Doduše, etici je moguće pristupiti i drukčije. U djelu *Etika za Amadora* (1998.) Ferdinando Savater određuje etiku kao »umijeće bivanja onoga što nam najbolje odgovara i življenja na najbolji način« (Savater, 1998., str. 154), po načelu »čini ono što hoćeš« (isto, str. 65), a s ciljem da *sebi pruži dobar život*.

»Vidi, tata, želim *pružiti sebi dobar život*. Bravo! Gospodin je zavrijedio nagradu! Upravo to sam ti ja htio savjetovati: kad sam ti rekao čini ono što hoćeš, zapravo sam ti kanio preporučiti da se odvažiš sebi pružiti dobar život. I, da prosti, ne obaziri se na tužne i blažene: etika nije drugo doli racionalni pokušaj provjere kako je moguće bolje živjeti. Ako vrijedi truda zanimati se za etiku, onda je to zato što nam se dobar život dopada.« (Savater, 1998., str. 71)

Dakako, Savater je svjestan značenja svojih riječi, no on se ne plaši dosljedno zaključiti ono što ga etički stavlja u veoma osjetljiv položaj:

»Vjerojatno i sam vidiš da među ovim opisanim obilježjima jedino što spominjem jest tvoj vlastiti probitak, ne dajući pritom prednost ovakvoj ili onakvoj pobudi, svijesti, odnosno imbecilnosti. Zbog čega je *loše* ono što nazivamo 'zlo'? Zato što

Ideologičnost takve pozicije i odgovarajućeg joj govora kao izraza skrivene volje za vlast najbolje se otkriva u slučajevima u kojima se etiku rabi kao surogat zakona, ili pravni nadomjestak. Tipični su primjeri toga bezbrojni etički komiteti i etički kodeksi. Evo jednog takvog primjera iz *Zakona o znanstvenoj djelatnosti i visokom obrazovanju* (2003.) Republike Hrvatske, članak 112.:

- »(1) Hrvatski sabor, na prijedlog Vlade, imenuje Odbor za etiku u znanosti i visokom obrazovanju koji ima 9 članova, od kojih su šest iz redova istaknutih znanstvenika i sveučilišnih profesora, a tri su osobe primjerenog ugleda u javnosti. Mandat članova Odbora je četiri godine. Članove odbora predlažu Nacionalno vijeće za visoku naobrazbu, Nacionalno vijeće za znanost, Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti, Rektorski zbor, Vijeće veleučilišta i visokih škola, znanstvene organizacije, sveučilišta, ministar te druge organizacije i osobe sukladno oglasu kojim se poziva na predlaganje članova Odbora.
- (2) Odbor za etiku ima predsjednika i zamjenika predsjednika, koje članovi Odbora biraju između sebe.
- (3) Zadaća odbora je promicanje etičkih načela i vrijednosti u znanosti i visokom obrazovanju, u poslovnim odnosima i u odnosima prema javnosti, te u primjeni suvremenih tehnologija i u zaštiti okoliša.
- (4) Odbor donosi etički kodeks kojim utvrđuje etička načela u visokom obrazovanju, znanstvenom radu, objavljivanju rezultata, odnosima među znanstvenicima, nastavnicima i drugim suradnicima u znanstvenom i obrazovnom procesu, postupcima i radnjama vezanim za tržišno natjecanje, te odnosu prema javnosti i sredstvima javnog priopćavanja.
- (5) Odbor radi na sjednicama. Mišljenja i stajališta o etičkoj prihvatljivosti ili neprihvatljivosti u razmatranim slučajevima Odbor donosi u obliku preporuka, prijedloga ili primjedbi, većinom glasova. Članovi Odbora mogu izdvojiti mišljenje.
- (6) Najmanje jednom godišnje Odbor podnosi o svom radu izvješće Hrvatskom saboru.
- (7) Visoka učilišta, instituti i druge znanstvene organizacije mogu, sukladno statutu, osnovati svoja etička povjerenstva, te donijeti svoje etičke kodekse. Na visokim učilištima najmanje jedan član etičkog povjerenstva je student.«

Dakle, političko tijelo odlučit će o izboru »odbora za etiku«, koji će većinom glasova određivati što jest, a što nije etično. I to na osnovi »etičkog kodeksa« kojeg je sam prije toga donio na isti način.

Da stvar nije bezazlena pokazuje činjenica da je člankom 37. istog *Zakona* predviđena mogućnost gubitka znanstvenog zvanja »u slučajevima teških povreda etičkog kodeksa«. ¹⁷

Ako se »odbor za etiku« ustrojava i ako se »etički kodeks« donosi na osnovi zakona, te povrede tog kodeksa imaju pravne učinke, zar nije očito da se radi o pravnom surogatu. Uostalom, što bi bilo bitno drukčije da se »etički odbor« zove sud časti ili disciplinsko povjerenstvo, a »etički kodeks« pravilnik o ponašanju na sveučilištu? Formalno ništa, no time bi se izgubio privid uzvišene apsolutnosti u koju će se pretočiti samovolja devetorice političkih podobnika, pa bi se netko mogao sjetiti da takav pravilnik treba donijeti uz sudjelovanje cijele sveučilišne zajednice. Uostalom, ako će etička načela i vrijednosti određivati članovi »odbora za etiku«, hoće li se ta načela mijenjati svaki puta kada se promijeni sastav odbora ili će se nove članove odbora birati tako da prihvaćaju već postavljena načela? I po čemu će se taj »etički kodeks« za bilo kojeg djelatnika sveučilišta razlikovati od pravnog akta, osim po eventualnoj pravnoj nedorečenosti i nesigurnosti koja iz toga proizlazi? Dakako, i po bitno ograničenoj mogućnosti da sudjeluju u njegovu donošenju. »Odbori za etiku« i »etički kodeksi« zapravo su mistifikacije sasvim prozaičnih povjerenstava i pravilnika. Ali čemu te mistifikacije?

»Mistifikatorski govor, dakle, pod maskom jasnoće oponaša istinitost i iskrenost te prešućuje prave govornikove namjere. Ne može se reći na prvi pogled da taj govor isključuje, jer stvarno teži da drugoga uključi, ali asimilacijom, to jest negiranjem njegove drugosti. No ipak isključuje druge iz odlučivanja o stvarima o kojima bi trebala odlučivati cijela zajednica. Mistificirani govor nije nužno neiskren ni namjerno lažan, budući da je sam govornik ovladan govornim oblikom te vjeruje u ispravnost onoga što govori. I on, međutim, mistificira jer reprodu-

čovjeku ne omogućuje dobar život kakav želimo. Znači li to da zlo valja izbjegavati iz neke vrste *sebičnosti*? Upravo tako.« (Savater, 1998., str. 98)

Poimajući etiku kao osobno filozofsko traganje za vlastitim boljim životom, Savater je uspio izbjeći zamku da etiku pretvori u ideološko sredstvo vlastite volje za vlast. Njegova se etika tiče samo njega i ne *obvezuje* nikoga ni na kakve vrijednosti, pa ni njega samoga. Ona je tek, kao što sam kaže, razboriti pokušaj da se ostvari ono što je za svakoga ponasob dobar život, odnosno optimalno ostvarenje vlastitih moći i vrijednosti. U tom smislu etika nije uperena prema bilo kome osim prema sebi samome:

»Već smo to rekli, no nikada nije zгореga ponoviti: etika nije oruđe za izbacivanje nečega niti je to streljivo namijenjeno ispaljivanju snažnih topovskih hitaca na sebi bližnje i na njihovo samopoštovanje. A još je manje upereno protiv bližnjih općenito, kao da nas, ljudska bića, netko proizvodi serijski poput uštipaka. Etika služi jedino tome da čovjek nastoji popraviti samoga sebe, a ne da bi se rječito pokudilo bližnje.« (Savater, 1998., str. 98)

Po Savaterovu mišljenju, dakle, etika služi samo zato da čovjek popravi samoga sebe, zbog sebe samoga, tj. da bi mu život bio bolji. Zapravo, da vlastite vrijednosti konzistentno poveže. Iako mi se to čini prihvatljivim i nepretencioznim pristupom primjerenim biti filozofije upravo kao *filo-sofije*, a onda i etike kao filozofijske discipline, što jedna normativna znanost, naprotiv, nikako ne može biti – jer nastupa ne kao ljubav za istinom (znanjem, mudrošću), nego kao istina sama – Savaterova etika ima malo zajedničkog s onim što se kao etika dnevno predstavlja. U njegovoj etici, naime, malo ima mjesta, ili ga čak uopće nema, za tipično etičke pojmove kao što su dužnost, žrtva, vrlina, porok, krivnja, moralna obveza, moralna norma, moralni zakon itd., pa čak i za sam moral. Nije, naime, uopće jasno kakav bi se to sustav pravila ponašanja dao izvesti iz Savaterove etike koji bi obvezivao bilo koga, jer ono na što se on poziva nije više od neobvezne razboritosti koja treba pomoći onome tko želi ostvariti ono što ionako već želi, tj. dobar život. Jedini zaista etički pojam u Savaterovoj etici, »sloboda«, zapravo nema nikakve moralne implikacije, a pojmovi savjesti i grizodušja izvedeni su prilično neuvjerljivo, jer ni na koji način ne impliciraju osjećaj krivnje, nego tek osjećaj žaljenja zbog nečega što je ispalo drukčije od očekivanog. No, to nije etički problem. Žaljenje što ga čovjek osjeća kad mu npr. ukradu novčanik, nikako nije grizodušje. Onaj pak, a to je osnovna Savaterova pozicija, tko nije podvojen između

vlastitih vrijednosti i onoga što mu se kao vrijednosti moralno nameću, nema razloga svjesno učiniti nešto zbog čega bi onda imao griznju savjesti. Može tek pogriješiti u ponašanju, zbog čega će osjećati žaljenje, ali to je ipak imoralni doživljaj. Još manje je pak jasno kako bi se na osnovi Savaterove etike moglo osnovati neko etičko povjerenstvo ili napisati neki etički kodeks.

Tako dugo, dakle, dok ostaje na razini osobnog filozofskog traganja za dobrim životom i dok se ne nameće kao jedini ispravni model ponašanja, etika više-manje izmiče ideologizaciji. No, ovdje nije riječ o tome. Ovdje je riječ o volji za vlast koja se skriva iza psihološki pozitivno opterećene riječi nejasna značenja.

17

U tijeku pisanja ovoga teksta pojavio se u dnevniku *Glas Istre* od 10. rujna 2003., na str. 9, članak s nadnaslovom »Nastavak politizacije slučaja smjene ravnatelja bolnice sestara milosrdnica«, te naslovom »Etičari tajno raspravljali o smjeni dr. Kusića«. Članak započinje ovako:

»Nacionalno bioetičko povjerenstvo za medicinu na sjednici u ponedjeljak žustro je raspravljalo o slučaju izbora ravnatelja i smjenama u Upravnom vijeću bolnice Sestara milosrdnica.«

Glas Istre od 13. rujna 2003., na str. 8, izvještava o izjavi predsjednika Nacionalnog bioetičkog povjerenstva, prof. dr. sc. Slobodana Vukičevića:

»Svaki pacijent ima apsolutno i nedodirljivo pravo na tajnost svojih dijagnoza, a bilo kakvo ponašanje koje to pravo poništava je neetično i protuzakonito.«

Pitanje je kako se to »apsolutno pravo« slaže s pravom drugih ljudi da se zaštite, npr. od opasne zaraze? Znači li to da netko tko je opasan po život drugih ljudi smije šetati među njima, a da oni nemaju pravo znati kakvoj su opasnosti izloženi?

No, predsjednik Nacionalnog bioetičkog povjerenstva ima i druge »apsolutno« zanimljive zamisli. *Večernji list* od 24. veljače 2002. izvještava o njegovu prijedlogu da se u Hipokratovu zakletvu vrati riječ Bog: »Zašto zakletva koja se bavi zdravljem ne bi završavala riječima 'tako mi Bog pomogao'« (<http://www.vecernji-list.hr/SPEKTAR/2002/02/24/Pages/uhipokra.html>). Pitanje je sada: o kojem je to bogu riječ u Hipokratovoj zakletvi? No još je zanimljivije pitanje: hoće li se tako zaklinjati i ateisti, ili oni neće moći položiti zakletvu i obavljati liječničku praksu?

cira i učvršćuje obrasce i tako zatire svijet i izbjegava istinski susret s drugima.« (Ivas, 1988., str. 33)

Običan pravilnik preobučen u »etički kodeks« dobiva tajanstvenu snagu što ju kao običan pravilnik nije imao, a »odbor za etiku« od običnog povjerenstva prerasta u nedodirljivog posrednika s moralnom univerzalnošću s kojom obični smrtnici nemaju što raspravljati.

Radi se, dakle, o poštivanju drugog i drukčijeg ili, nasuprot tome, o volji za vlast. Volji da se sebe nametne drugome, da se upravlja njime, da mu se gospodari, da ga se pretvori u sredstvo vlastita ostvarenja, da ga se asimilira. Najučinkovitije sredstvo volje za vlast jest ideologija, a etika je upravo *par excellence* ideologija onog trenutka kada normativno smjera na drugoga. Jer uvažavanje i poštivanje drugoga kao drukčijeg, pa i s bitno drukčijim vrijednostima, pretpostavlja *razgovor* i *dogovor* s njime o mogućnostima i konkretnom načinu suživota. Umjesto toga, volja za vlast skrivena iza tobožnje općosti etičke norme nastupa prema drugome kroz etički *govor* koji je kao *objava* dostatan sam sebi i koji od drugoga ne očekuje *odgovor* ili još manje *prigovor*, nego tek *bespogovorno* pokoravanje, jer etička načela, odnosno moralni zakoni ne trpe izuzetaka. Što to onda znači za život u zajednici? Posebno u jednoj zajednici koja sebe poima demokratskom.

Demokracija – koliko je neupitna kao vrijednost?

Na stranu to što i »poreci koji nisu demokratski nastoje legitimirati vlastito postojanje pozivanjem na demokraciju« (Puhovski, 1990., str. 53). Na stranu to što su vlade najbogatijih zemalja koje se diče svojom demokracijom, te koje se drugima nameću kao uzor, podržavale ili čak održavale na vlasti brojne diktatore širom svijeta, a pomoću svojih tajnih službi rušile legalno i demokratski izabrane vlasti, ili čak poduzimale vojne intervencije protivno odlukama svjetske organizacije. Na stranu i to što je već sam pojam demokracije kao vladavine naroda (puka) u uvjetima opće ravnopravnosti (pravne *jednakosti*) državljana *contradictio in adjecto*, jer vladanje pretpostavlja vlast nekoga nad nekim, tj. hijerarhijsku raščlanjenost društva u kojemu je ustanovljena relativno trajna struktura odnosa nadređenosti i podređenosti. Pitanje je: što se skriva iza onoga što se naziva »demokracija«, čak i pod pretpostavkom da ono »kratos« ne označava »vlast« nego »jakost«, »snagu«, »moć«, ili čak u nekoj slobodnoj interpretaciji »odlučivanje« ili »upravljanje«? Pitanje je da li je demokracija snaga i moć naroda, odlučivanje naroda o sebi i upravljanje naroda samim sobom, ili je to snaga i moć onih koji *u ime naroda* odlučuju i upravljaju narodom po svojoj volji i prema svom sebično shvaćenom interesu, prikazujući to ideološki kao demokraciju?

Činjenica jest da je suvremena demokracija reprezentativna ili posredna demokracija, što znači da izabrana predstavnička tijela odlučuju i obnašaju vlast¹⁸ umjesto naroda (puka). Dosljedno tome, »demokracija« bi bila »vladavina u ime naroda«. Ne nužno i u njegovu korist. Naprotiv, oni koji su jednom ušli u strukturu vlasti i osvojili privilegirane društvene položaje uglavnom će svim sredstvima nastojati da ih i zadrže. Stoga je ravnopravnost državljana u takmičenju za neko od mjesta u strukturi vlasti samo formalni privid, jer su stvarni izgledi za uspjeh onih s vrha i onih s dna društvene ljestvice bitno različiti.¹⁹ Štoviše, iako možda paradoksalno, mogućnost zbiljskog sudjelovanja u vlasti za šire je slojeve naroda (puka) neke

zemlje toliko manja koliko je »demokracija« u toj zemlji stabilnija. Jer, to znači da su društvene uloge već odavno podijeljene i učvršćene, pa je malo vjerojatno da veći broj ljudi može bitno promijeniti svoje mjesto u društvenoj hijerarhiji. Pozivanje na demokraciju i zahtjev za njezinim održanjem u takvim je uvjetima samo zahtjev za održanjem postojeće nejednakosti. Dakako, u tzv. demokracijama više se ne vlada grubom silom, nego tankočutnijom političkom manipulacijom. Ali ne zato što su vlasti toliko obzirne ili moralne da bi ih uporaba sile ispunila grizodušjem, već zato što je to jednostavno jeftinije i znatno učinkovitije. Pa ako i narod (puk) od toga ima neke koristi, onda su to tek mrvice od gozbe pripremljene u njihovo ime. Uostalom, zar se i velike korporacije ne zalažu tu i tamo za visoke ekološke standarde, iako upravo one najviše uništavaju okoliš. Čine to, međutim, ne zato što im je stalo do okoliša, već da bi onemogućili konkurenciju onih koji te standarde ne mogu ispuniti.

Treba li, dakle, dokazivati da u tzv. demokratskim državama uistinu ne vladaju vlade već financijski moćnici u njihovoj pozadini?²⁰ Zar je potrebno dokazivati da korporacije, čiji su godišnji prihodi na razini nacionalnih bruto prihoda najvećih europskih zemalja, neće odlučivanje o svojim interesima prepustiti nekakvim »demokratski izabranim« vladama? Stoga ne treba neka posebna domišljatost pa da se shvati kako su sve tzv. demokracije samo prikrivene, ali ipak više-manje plutokracije u kojima puk niti odlučuje niti se odlučuje prvenstveno u njegovu korist, nego se to čini tek u njegovo ime. Utoliko je i demokracija tek ideološki okvir za političku manipulaciju pukom, koja je upravo kao manipulacija toliko uspješnija koliko je ideološki uvjerljivija, tj. koliko uspješnije volju onih koji uistinu vladaju prikazuje kao volju većine. A da bi se bolje prikrla različitost interesa čije bi osvještavanje moglo ugroziti stabilnost vlasti, vladajuće garniture povremeno pribjegavaju »homogenizaciji naroda« potpirivanjem stvarnih ili izmišljanjem prividnih opasnosti za narod. Najčešće u obliku vanjskih ili unutrašnjih neprijatelja.²¹

Tko, dakle, vlada u demokraciji? Historijska raščlamba demokratskog razvitka tzv. vodećih demokratskih zemalja pokazuje da u njima u protekla dva stoljeća nikada nije vladao puk (a i kako bi kad je takvo što proturječno već u samom pojmu), niti se vladalo prvenstveno u korist puka, nego

18

A to znači da je društvo hijerarhijski uređeno u odnosima nadređenosti i podređenosti, tj. u odnosima stvarne društvene nejednakosti.

19

Zar treba dokazivati, kad je to stvar svakodnevnog iskustva, da u tzv. vodećim demokratskim zemljama već i samo sudjelovanje u izbornoj utrci zahtijeva snažnu financijsku potporu, pa ako novac još ne jamči izborni uspjeh, njegov nedostatak zasigurno će završiti izbornim neuspjehom?

Treba li dokazivati, da u izvršnoj vlasti ne mogu sudjelovati oni koji nisu završili prestižne i skupe škole? Ili pak da su izgledi na sudu, čak i ako nije korumpiran, neusporedivo veći za onoga tko može unajmiti četu najboljih odvjetnika nasuprot onome tko nema novaca niti za pokretanje sudskog postupka?

20

Instruktivna je u tom pogledu knjiga Naomi Klein *No logo* (2002.).

21

Od Koreje do Iraka, samo nakon II. svjetskog rata, dug je popis vojnih intervencija u obranu »demokracije i slobodnog svijeta«, ili, ako već nije moglo drukčije, kao »zaštita nacionalnih interesa«, koje su se prije ili kasnije pokazali kao obična prijevara u korist stvarnih vladodržaca.

Zanimljivo je npr. da Sjedinjene Američke Države nakon agresije na Irak traže od Ujedinjenih naroda da preuzmu teret održavanja reda i uspostave mira u zemlji, ali istodobno same žele zadržati upravu u toj nafatno prebogatij zemlji.

se u ime puka vladalo prije svega u korist malobrojne društvene elite, pri čemu je puk tu i tamo ubrao tek po koju mrvicu od privrednog i općeg kulturnog razvitka društva, nerijetko na račun drugih naroda.²² Ali i za te se mrvice puk morao izboriti, kao što se za njih mora, želi li ih, boriti i dalje. No narod (puk) nije homogena masa. Razvoj tzv. demokracije stoga i nije ništa drugo nego mukotrpa i stalna borba raznih interesnih skupina (radnika, žena, obojenih, homoseksualaca itd.) za prava što ih »vlast naroda« sama po sebi ničim ne jamči. Naprotiv, čak i jednom izborena prava stalno su u opasnosti da budu zanemarena ili dokinuta. Stoga demokraciju više čine mehanizmi građanskog pritiska na vlast i nadzora vlasti nego sama vlast – koju upravo zato treba pritiskati i nadzirati, što iako nastupa u njegovu ime ne pripada narodu. Uostalom, zar i trodioba vlasti ne služi upravo toj svrsi i zar se svaki od ta tri dijela vlasti ne nastoji proširiti na ostale?

Budući da vlast pretpostavlja one koji vladaju i one kojima se vlada, jednakovrijedne osobe ne mogu vladati, nego tek suodlučivati i suupravljati, a to pretpostavlja razgovor i dogovor (koji ne mora biti jednoglasan, ako postoji opće slaganje oko načina donošenja odluka). Dakako, život u velikim zajednicama, da bi uopće bio moguć, zahtijeva posredno odlučivanje, a to znači i hijerarhiju društvenih funkcija. Pritom se može pokušati odvojiti javnost funkcije od privatnosti osobe, ne bi li bar načelno svi državljani odvojeni od svojih javnih funkcija bili ravnopravni. To je visoki povijesni doseg građanske demokracije.²³ Ali to ujedno znači, s jedne strane, da je čovjek kao jedinka to više lišen svoje osebujne osobnosti što se više poistovjećuje sa svojom javnom funkcijom, dok je, s druge strane, to manje vjeran svojoj javnoj funkciji što kao pojedinac iskrenije izživljava svoju osebujnu osobnost. Stoga je, vjerujem, čak i najnaivnijim čitatelju ovog teksta jasno da načelna jednakost ili ravnopravnost neće učiniti da se policija i sudovi, npr. prema skitnici i predsjedniku vlade kao privatnim osobama, odnose jednako,²⁴ a o upisu djeteta u školu, dobivanju građevinske dozvole i sl., da se i ne govori.

Eventualni prigovor da je to razlika između ideala demokracije i njezina ostvarenja, tj. između onoga što bi kao demokracija *trebalo biti* i onoga što kao demokracija *jest*, prebacuje raspravu o demokraciji na područje etike. A tu se pak otvaraju mnoga pitanja. Počevši od toga koliko je zamisao opće ravnopravnosti moralna i pravedna, jer različiti etički pristupi nemaju na to jedinstven odgovor (a ne bi pomoglo niti da ga imaju, jer uvijek postoji mogućnost neke nove etike). Daleko je važnije, međutim, koliko je ta zamisao smisljena i samim time ostvariva. Jer, ne bi valjalo zaboraviti da je jedna od osnovnih vrijednosti građanske demokracije *privatno vlasništvo*, pa se postavlja pitanje koliko i kako te dvije vrijednosti, *opća ravnopravnost* i *privatno vlasništvo*, mogu ići zajedno. Još je, naime, Charles Fourier prije dva stoljeća pisao:

»Febon može slobodno ići u Operu, ali mu treba jedna škuda za ulaznicu, a on ima samo koliko mu treba za hranu i oskudnu odjeću. Može željeti i poslaničko mjesto, ali su mu potrebne dobre rente, od kojih je vrlo daleko, Uza sav ponos što nosi ime slobodnog čovjeka, ostaje i dalje društveno neslobodan. Zatvorena su mu vrata gostionice i Opere, nema mu mjesta u izbornom tijelu. On je samo pasivan član društva, njegove su strasti zapretene, njegovo se mišljenje prezire.« (Fourier, 1980., str. 72)

Što, dakle, kao vrijednost znači apstraktna ravnopravnost tamo gdje je jednako važna, ili čak važnija vrijednost *nepovredivost privatnog vlasništva* koju nužno slijedi zbiljska imovinska nejednakost? O kakvoj to pravnoj jed-

nakosti može biti govora tamo gdje se jedan rađa okružen obiteljskim odvjetnicima, a drugi ni čitav život ne nauči valjano pročitati zakonski članak? O kakvoj je to *demo*-kraciji riječ ako su jedni društveno predodređeni da budu predsjednici upravnih odbora multinacionalnih kompanija, ministri i suci, a drugi tek da uz kikirikije i pivo na televizijskim ekranima gledaju sinkronizirane filmove i domoljubne vojne intervencije što su ih oni prvi upriličili u – kako se to lijepo ideološki kaže! – »nacionalnom interesu«. I što sad tu etika ima za reći? Ne bi li *demokraciji* ma kakvo dogovaranje – ako ta riječ treba značiti išta povezano sa zbiljskim sudjelovanjem svih državljana u odlučivanju i upravljanju zajednicom – bilo primjerenije nego etika?

Što etika može, a dogovor i pravo ne mogu?

Kao filozofijska disciplina koja kritički raščlanjuje društvene odnose, prije svega vrijednosti i pravila koja te odnose određuju, etika otvara mogućnost njihova razboritog uređenja na osnovi razgovora i dogovora. No, to vrijedi samo dotle dok etika ostaje u obzoru promišljanja i domišljanja onoga što jest ili bi moglo biti, bez da nameće apsolutna rješenja koja bi razgovor i dogovor učinila suvišnim. Naime, kao što filozofija nije, za razliku od razdobljima »normalne znanosti« (Kuhn, 1999., str. 23) većina, tek uz eventualno malobrojne oponente, prihvaća bez pogovora, tako ni etika, ako je filozofijska disciplina, nije i ne može biti općeprihvaćeni nauk, već uvijek iznova pokrenuto promišljanje čovjekova djelovanja omeđenog pojmovima dobra i zla. U tom smislu etika možda može pomoći onome tko etički promišlja vlastito djelovanje da se lakše odredi u dogovaranju oko uređenja

22

Što je bilo jasno već i Karlu Marxu. Danas, npr., svi mi u našem tzv. demokratskom svijetu dio svog materijalnog standarda zahvaljujemo jeftinim proizvodima (u pravilu s Dalekog istoka) iza kojih stoje milijuni proizvođača (nerijetko djece) koji žive na egzistencijalnom minimumu, ili su doslovno robovi, koji put čak prikovani za strojeve.

23

To što je kao državljanin zadobio jednaka prava s ostalima, čovjeka je na apstraktnoj razini učinilo slobodnim. Ali ne valja razinu prava i apstraktne slobode miješati sa stvarnošću i zbiljskom slobodom, jer je na putu prema zbiljskoj slobodi pravo tek prvi korak. Apstraktni i ravnopravni državljanin nestaju onog trenutka kad se konkretni ljudi nađu pred državnim službenikom, pred policajcem, pred sucem itd., koji su također konkretni ljudi, a ne samo apstraktni obnašatelji funkcija i koji kao takvi imaju svoje sklonosti, svoje vrijednosti, svoje predrasude, svoje preferencije itd. Uostalom, zašto je važno kako tko izgleda pred sucem, ako mu se ne sudi zbog izgleda nego zbog određenog djela? Građanska ravnopravnost zasnovana je na ideji *homo duplexa* ili podvojenosti čovjeka na javno i privatno biće, što u osnovi i neizbježno vodi čovjekovu dubokom otuđenju, koje se onda pokušava prevladati moral-

nošću. Stoga je takva ravnopravnost kao vrijednost krajnje upitna, pogotovo u uvjetima kad mora koegzistirati s privatnim vlasništvom kao osnovnom društvenom vrijednošću.

Već je Marx pisao ovako:

»U svojoj *neposrednoj zbiljnosti*, u građanskom društvu, čovjek je profano biće. Ovdje, gdje on drugima i sebi važi kao zbiljski individuum, on je *neistinita* pojava. Naprotiv, u državi, u kojoj čovjek važi kao rodno biće, on je imaginaran član jednog zamišljenog suvereniteta, lišen svog zbiljskog individualnog života i ispunjen nezbiljskom općenitošću.« (Marx, 1967., str. 64)

»Napokon, čovjek kao član građanskog društva važi kao pravi čovjek, kao *homme* za razliku od *citoyena*, jer je on čovjek u svojoj neposrednoj osjetilnoj individualnoj egzistenciji, dok je politički čovjek samo apstraktan, umjetan čovjek, čovjek kao alegorijska, moralna osoba.« (Marx, 1967., str. 80)

24

Doduše, moglo bi se reći da je to posljedica nedemokratičnosti hrvatskih vlasti, ali je zanimljivo da se za obranu hrvatskih generala pred Međunarodnim kaznenim sudom u Haagu izdvajaju iz državnog proračuna velika sredstva za najbolje i brojne skupe odvjetnike (iako haški sud jamči odvjetnika po dužnosti svakome tko si ga ne može sam platiti), dok tzv. obični građani takve odvjetnike mogu dobiti samo novcem iz vlastitoga džepa.

odnosa u zajednici. Ali etika ne može, a da ne postane ideologija volje za vlast, dakle ponuditi ni vrijednosti niti pravila koja bi trebali važiti za sve, iako upravo to prečesto čini.²⁵ Jer čak kad bi postojao samo jedan i za sve jedinstveni um, te kad bi pravila razložnog zaključivanja za sve bila ista, bilo bi moguće izborom različitih vrijednosti kao početnih pretpostavki izgraditi mnoštvo konzistentnih vrijednosnih sustava, od kojih ni jedan ne bi mogao, osim po svojim proizvoljnim vrijednosnim pretpostavkama, za sebe zahtijevati isključivo pravo važenja. Doda li se tome da nema dokaza o jedinstvu uma, naprotiv, i da je moguće razložno misliti na različite, pa i međusobno nesvodive načine, onda opća istina može biti još samo stvar *dogovora*. I kao što svaki jezik kao znakovni univerzum koji svijet oblikuje na svoj specifični način može postojati sam²⁶ – što ne dokazuje nevaljanost drugih jezika, čak i kad želja ili nužda zajedničkog življenja zahtijeva sporazumijevanje koje nije moguće među onima koji nepopustljivo ostaju u svom jeziku – tako i različiti umovi za život u zajednici moraju naći zajedničku osnovu koja, međutim, ne mora nikoga činiti povlaštenim. Jer kao što sporazumijevanje ne zahtijeva postojanje samo jednog jezika ili bar jednog zajedničkog jezika, već je sporazumijevati se moguće i na različitim jezicima tamo gdje postoji volja da ih se prihvati i nauči, makar i kao jezike onih drugih, tako je i dogovor među različitim umovima moguć ako uvažavaju jedni druge. Doduše, postojanje mnogih jezika otežava sporazumijevanje, ali sporazumijevanje jest *mogućnost* koja ne postoji tamo gdje svi žele i misle (pa i govore²⁷) isto. Dovršeni novogovor (s početka ovoga teksta) konačno bi se pretvorio u *muk*. Njime bi jedna volja za vlast postala apsolutna i svaki bi govor ili razgovor postao suvišnim. Svi bi mislili i htjeli upravo ono što bi trebalo da misle i hoće.

Demokracija jamačno nije i ne može biti najbolji, ali može biti i još uvijek jest *najmanje loš* oblik vladavine, te će to biti vjerojatno tako dugo dok društveni odnosi budu počivali na načelu *vlasti*. No, i to samo toliko koliko ostavlja prostora za kritičko mišljenje, za razgovor i dogovor o ciljevima i načinu zajedničkog življenja. Ono pak što je dogovoreno može uvijek biti, ako za to postoji potreba, na ovaj ili onaj način pravno uređeno, a kada i ako bude potrebno i preuređeno, pa je nejasno što to normativna etika može, a da to dogovorom i pravnom regulativom nije moguće? Odnosno zašto, ako ne iz volje za vlast, netko vlastita moralna načela pokušava prikazati kao opće istine i univerzalne zahtjeve umjesto da dogovorom pokuša pronaći put do suživota u različitosti?

Navedena djela

- Anić, Vladimir i Goldstein, Ivo (2000.), *Rječnik stranih riječi*, Zagreb: Novi Liber.
- Erlich, Vera St. (1971.), *Jugoslavenska porodica u transformaciji*, Zagreb: Liber.
- Fourier, Charles (1980.), *Civilizacija i novi socijetarni svijet*, Zagreb: Školska knjiga.
- Frankena, K. William (1998.), *Etika*, Zagreb: Kruzak.
- Hartmann, Nikolai (2003.), *Etika*, Zagreb: Naklada Ljevak.
- Ivas, Ivan (1988.), *Ideologija u govoru*, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Kant, Immanuel (1974.), *Kritika praktičkog uma*, Zagreb: Naprijed.
- Klein, Naomi (2002.), *No logo*, Zagreb: V. B. Z.
- Kuhn, Thomas S. (1999.), *Struktura znanstvenih revolucija*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk – Hrvatsko sociološko društvo.

- Legrand, Louis (1995.), *Moralna izobrazba danas*, Zagreb: Educa.
- Lukšić, Branimir (1995.), *Pravo i etika*, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Machiavelli, Niccolo (1983.), *Vladar*, Zagreb: Grafički zavod Hrvatske.
- Marx, Karl (1967.), »Prilog jevrejskom pitanju«, u: Marx, Karl i Engels, Friedrich (1967.), *Rani radovi*, Zagreb.
- Marx, Karl i Engels, Friedrich (1967.), *Rani radovi*, Zagreb.
- Mumford, Lewis (1988.), *Grad u historiji*, Zagreb: Naprijed.
- Orwell, George (1948., 1949.), *Nineteen eighty-four*, London: Secker & Warburg.
- Orwell, George (2001.), *1984.*, Zagreb.
- Platon (2001.), *Država*, Zagreb: Naklada Jurčić d.o.o.
- Polić, Milan (1992.), »Dezideologizacija odgoja – što je to«, *Metodički ogledi*, Zagreb, god. 3, sv. 1 (4), str. 43–55.
- Polić, Milan (1993.), *Odgoj i svije(s)t*, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Puhovski, Žarko (1990.), u: Prpić – Puhovski – Uzelac, *Leksikon temeljnih pojmova Politike*, Zagreb: Školska knjiga.
- Savater, Ferdinando (1998.), *Etika za Amadora*, Zagreb: Educa.
- Talanga, Josip (1999.), *Uvod u etiku*, Zagreb: Hrvatski studiji Sveučilišta u Zagrebu.
- Zakon o znanstvenoj djelatnosti i visokom obrazovanju* (2003.), Narodne novine, br. 123/2003.

Milan Polić

The Will to Rule as Ethics
and Democracy

Irrespective of the fact that ultimately all authority is based upon forceful threats or the use of force itself, nevertheless, the permanence and continuity of authority can not be accomplished by coercion alone, but rather only by the consent – however restrained – of the majority ruled over. Hence, authority is, first and foremost, accomplished by *ideology*, and, as long as the latter is sufficiently effective, force stays in its background, and bursts to the fore only when ideology fails. In other words, the task of ideology – as a system or at least as a cluster of more-or-less linked ideas – is to present a particular interest as a common social interest, and thus to procure support for the authorities sufficient for their stable functioning and legitimate use of force.

25

Ne jednom je, s pozicije ove ili one etike, čak i nečije čovječstvo dovedeno u pitanje ako se nije priklonio normama što ih etika propisuje. Samo kao jedan od primjera, u tom smislu evo i navoda iz teksta »Bez Boga nema čovjeka« (*Glas Koncila* od 18. svibnja 2003., str. 4): »Stoga čovjek u biti ima stvarno samo jednu alternativu: ili biti brat u Kristu ili drug u antikristu!«. Prema rječnicima koji opisuju stanje jezika prosječnih čitatelja *Glasa Koncila*: »antikrist – vladar pakla i upravitelj zlih sila u svijetu; Sotona« (*Anić – Goldstein*, 2000). I dok Crkva, s jedne strane, ubojicama naziva one koji izvrše abortus, jer

zametak od prvog časa proglašuje čovjekom, dotle, s druge strane, osporava čovječstvo i proglašava dijelom oličenja zla (sotonizira) sve one koji odbijaju njezinu ideologiju (za koju ona dakako tvrdi da to nije).

26

Vidi naprijed bilješku o mogućem izumiranju jezika.

27

Čak niti jedan jezik nije isti za sve koji njime govore, već svaki govornik ima svoj poseban i samo njemu eventualno do kraja razumljiv idiom.

However, in order that an ideology be effective, it must conceal not only the difference between this particular interest, on the one hand, and the common interest, on the other, but also itself as an ideology. Thus, even though any ideology is, in fact, a half-truth, an untruth or even a lie, it, as a rule, acts as *the Truth*. It is in this sense that *the will to rule* – of either individuals or groups – is most readily veiled in *democracy* on the level of a political community, and in *ethics* on a personal level. At the same time, this will to rule is built upon and strongly supports the prejudice that democracy and ethics are something unquestionably good, particularly when in mutual association. However, it is exactly this illusionary *universality* – through which *one of the possible minds* ideologically acts as *the only possible mind*, i.e. with which a particular will to rule is disclosed in a certain ethics or democracy – which distances both ethics and democracy as from *the truth* so from *the good*, too. History offers an abundance of examples supporting the above.