



Studije

Izvorni članak UDK 111.1: 17
Primljeno 07. 06. 2006.

Ante Pažanin

Vlaška 93b, HR-10000 Zagreb
apazanin@fpzg.hr

Pokušaj utemeljenja ontološke etike

Sažetak

Na primjeru Utopije morala Karla Alberta i Elenor Jain, autor pokazuje razliku između ontološke etike kao metafizičke etike i svih drugih prošlih i suvremenih etika kao nemetafizičkih. Središnja pretenzija ontološke etike kao aktualne etike primjerene vremenu leži u tome da ona može nadmašiti specifičnosti pojedinačnih kultura i pokazati fundament etičkog mišljenja i djelovanja, koji prevladava razdvajajuće elemente tradiranih moralnih predodžaba ili religioznih normi te obraća pažnju na ono zajedničko što ljudi i narodi doživljavaju kao iskustvo bitka, u smislu ontološke misli, od Parmenida i Platona do Heideggera i Lavellea. Nasuprot tom prenaplašavanju Platonove idealističke linije u europskoj praktičnoj filozofiji, autor ovoga rada ukazuje na druge smjerove europske filozofije, te posebno ističe Aristotelovu philosophia anthropina kao nemetafizičku praktičnu filozofiju u smislu jedinstva etike i politike, neovisno o metafizici. Dok Albert i Jain zagovaraju bliskost etike i estetike, te u smislu modernog globalizma povezuju europsku filozofiju s izvaneuropskom mitološkom i metafizičkom mudrošću, autor ovoga rada ukazuje na Gadamerovu interpretaciju odnosa phronesis i sophiae u VI. knjizi Aristotelove Nikomahove etike i na Heideggerovu fundamentalnu ontologiju, ne kao metafiziku, nego kao hermeneutičku praktičnu filozofiju, da bi na tragu Finkove interpretacije VII. knjige Platonove Države pokazao mogućnost drukčijeg tumačenja odnosa dokse i episteme od onoga što ga pružaju Albert i Jain, kako kod samoga Platona tako i u transcendentalnoj fenomenologiji životnog svijeta kod kasnoga Husserla. Jer suvremenom globalnom svijetu više je potrebna nemetafizička praktična filozofija – kao povijesnom svijetu života primjereno mišljenje – negoli metafizička etika i mitologija.

Ključne riječi

estetika, etika, humanizam, iskustvo bitka, moral, nemetafizička etika, ontološka etika, politika, povijesno mišljenje, praktična filozofija, svijet života, utopija

1. Razni pokušaji utemeljenja etike

Među brojnim pokušajima koji su u posljednje vrijeme poduzeti u svrhu utemeljenja moralno-filozofskih stavova, te koji su se pritom oslanjali bilo na puki um bilo na vjerovanje u neko dobro u čovjeku, pokušaj Karla Alberta i Elenor Jain da »aktualnu etiku« utemelji kao ontološku etiku »osvrtnjem na iskustvo bitka«, zaslužuje posebnu pozornost i detaljnu analizu, jer on »nipošto nema samo teoretski karakter« nego, štoviše, u njemu, kako nas uvjeravaju njegovi autori, »istodobno leži praktični moment«, odnosno »ontološki postulat koji kao motivacija k moralnom mišljenju i djelovanju ima životno

značenje«. ¹ Time se, dakle, ontološka etika Karla Alberta i Elenor Jain razlikuje kako od brojnih oblika etike koji se nadovezuju na moralnu filozofiju 19. stoljeća – kao što su »etika dužnosti«, »etika sreće«, »etika kreposti« ili »etika vrednota« – tako i od novijih utemeljenja – poput »etike diskursa«, »hermeneutičke etike«, »integrativne etike«, »nemetafizičke etike«, »metaetike«. Autori *Utopije morala* i sami se pitaju, kakvu bi rezonancu u našoj suvremenosti mogla imati »ontološka etika«, posebno kad ona kao aktualna etika na svjetlo dana iznosi i k tome još »duhu vremena suprotstavlja pravo kritičko razumijevanje« suvremenosti, te čime bi se ona razlikovala kako od navedenih tako i mnogih navedenih posebnih oblika tradicionalne i moderne etike. ²

Već iz podnaslova *Utopije morala*, koji glasi *Pokušaji ontološke etike koja prekoračuje kulturu*, proizlazi da »iskustvo bitka kao opće ljudsko iskustvo« sudjelovanja na bitku, u kojemu načelno sudjeluju svi ljudi, narodi i kulture, omogućuje ontološku etiku i pomoću nje istodobno prekoračuje granice različitih kultura i religija. U modernom masovnom društvu ontološka etika otuda zahtijeva unutarnje obraćenje, Husserl bi rekao, »unutarnje preobraćenje« čovjeka, slično religioznom obraćenju. Ono je, međutim, kod autora ontološke etike još radikalnije nego kod Husserla, jer »prekoračuje granice različitih kultura i religija«, tako da se »ono zajedničko u bitku može osvijestiti kao temelj iskustva smisla i smislenog djelovanja«. ³ Glavna zamjerka ranije navedenim postojećim etikama sastoji se u tome što one misle da mogu pružiti utemeljenje »koje je slobodno od metafizike, a to znači da one svoje kategorije i norme dobivaju iz mnogolikosti bića, i da ih u praksi žele primijeniti na ova«. ⁴ Nasuprot tome, *Utopija morala* »pretpostavlja obuhvatnu cjelinu na kojoj sudjeluje svaki element«, jer samo se tada može govoriti o mnogolikosti u filozofskom smislu, ako se pretpostavi cjelina raznolikosti. ⁵

Autori *Utopije morala* povezuju pojmove utopije i morala »s jedne strane u negativnom smislu, kao misaoni konstrukt, koji nekom određenom dobu želi predložiti kako njegove moralne deficite, tako i s druge strane želi postaviti idealistički oblikovani program i pragmatički program za odstranjenje tih nedostataka«. ⁶ To odstranjenje deficita predstavlja kulturno-kritički aspekt *Utopije morala*, kao što je njezina vizija razvitka humanoga društva u pogledu konkretnog realiziranja stoga utopijska, »jer principi većine etičkih shvaćanja u čitavoj povijesti etike nisu dovoljno utemeljeni« – bilo da se kao »instancije ili motivacije za moralne akte nazivaju um, koji počiva unutra u čovjeku, njegov osjećaj, svrhovitost ili nužnost«, prema kojoj je čovjekovo djelovanje određeno za ozbiljenje dobra i pravedna života, ili pak za razvijanje prirodnih zasada. Autori *Utopije morala* ističu da sva ta određenja i shvaćanja nipošto ne odoljevaju nepravdama, jer da, »kako povijest pokazuje, ni um niti osjećaj, ili pogotovo neko prirodno određenje za dobro, ne mogu spriječiti ratove, ubojstva ili slična nepravedna djelovanja«. ⁷ U razdoblju globalizacije problemi su tim složeniji, jer riječ je »o onome fundamentalnome, o svakidašnjoj obrani vlastitih predodžaba u pogledu na religiju, moral i životni poziv«. Autori nove ontološke etike s pravom ukazuju na teškoće kad tvrde, da »nepokolebljivo ostajanje pri starim i vremenu više neprimjerenim tradicijama, koje najvećim dijelom proturječe ljudskim pravima«, te »iz toga rezultirajuće neprijateljstvo među ljudima i nacijama, danas više opterećuje svjetski um nego ikada ranije, tako da se jedva više može govoriti o koristi globaliziranja«. ⁸

Pa ipak, usprkos tim teškoćama i nepravdama, a nasuprot širenju neprijateljstva među ljudima i narodima, valja u duhu multikulturalizma razvijati ne samo vlastite vrijednosti nego i multikulturalnost u smislu »približavanja onome tuđemu«, jer temelj prevladavanja onog što razdvaja vlastito i tuđe

ne može biti niti »do samopredaje razvijena skepsa spram tekovina vlastite kulture«, niti

»... univerzalni zahtjev koji *ono drugo* lišava njegovih korijena. Štoviše, valja uvesti u igru ono obuhvatno koje kao fundamentalni duhovni (inteligibilni) element ne podliježe nikakvom kulturno-specifičnom ograničenju.«⁹

Na tom zaleđu, autori *Utopije morala* preciziraju: »na skrivenom temelju« ili razlogu dade se opisati ontološka etika »kao teoretski temelj ponašanja, koje univerzalizam ne shvaća kao konformizam ili uniformizam, nego kao takvo ponašanje, koje na temelju ontološkog iskustva kao *zajedničkog* iskustva ne mora zazirati od izvanjske perspektive«, već mora prema njoj biti otvoreno u smislu približavanja drugome i tuđemu. U skladu s tim, ontološka etika

»... polazištem svojih pokušaja utemeljenja čini elementarna, općenito ljudska temeljna iskustva i ono što njih povezuje da bi u njima razvila moralne predodžbe koje se može spoznati i koje valja živjeti – predodžbe koje nisu ograničene nikakvim kulturnim uvjetima. Ono drugo i tuđe, koje se obično vrednuje vlastitim kategorijama i time načelno drži na distanci, na ovaj način gubi svoj antagonistički karakter«,

jer se promatra na temelju zajedničke osnove kao primarni i najbitniji cilj ontološke etike.¹⁰

Primjereno tom cilju, ontološkoetička razmišljanja uključuju u sebe i ontološka iskustva bitka »izvaneuropskih filozofskih spoznaja«, ukoliko one služe utemeljenju aktualne etike i razjašnjenju mogućih misaonih uvjeta etike koja prekoračuje kulturne granice. Središnja pretenzija ontološke etike u modernom društvu jest pokazati da posebnost i uvjerljivost

»... ove etike leži u njezinoj dimenziji koja nadmašuje kulturu. Ipak, ovom vremenu primjerena etika može taj zahtjev zastupati samo tada, ako ona prekoračuje ono specifično kulture i ako može pokazati fundament etičkog mišljenja i djelovanja koji prevladava razdvajajuće elemente tradiranih moralnih predodžaba ili religioznih norma i obraća pažnju na ono zajedničko ljudi i naroda u smislu 'humanizma'«.¹¹

U svrhu postizanja toga cilja, autori *Utopije morala* ističu »bitne principe filozofije ontološkog iskustva«, prema kojima naznačena »problematika *misli o humanizmu* mora svjesno uključiti njezine divergencije, kako bi upravo pomoću pojavljenih proturječnosti ili očite bezizlaznosti mogla dokazati evidenciju humanizma koji je nošen ontologijom i koji valja oživjeti«. ¹² Tom »oživljavanju« humanizma, što ćemo još vidjeti, služe Nietzsche, Heidegger i njihovi sljedbenici.

Otuda zagovornici ontološke etike prigovaraju ranije navedenim moralnim teorijama, da one problematiku humanizma ne uzimaju niti na znanje, nego

1
Karl Albert – Elenor Jain, *Die Utopie der Moral*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2003., str. 2.

2
Ibid., str. 16.

3
Ibid., str. 2.

4
Ibid., str. 16.

5
Ibid., str. 17.

6
Ibid., str. 11.

7
Ibid., str. 12.

8
Ibid., str. 12–13.

9
Ibid., str. 13–14.

10
Ibid., str. 14.

11
Ibid., str. 24.

12
Ibid., str. 24–25.

»tvrdokorno istrajavaju na eurocentričkim mehanizmima mišljenja, koji za sada još vladaju svijetom, te da stoga jedva mogu doprinijeti, da bi naznačujuća etika ... kao 'univerzalna' mogla dosegnuti i druge kulture te da bi se mogla nadati prihvaćanju«,¹³ to jest da je prihvate izvaneuropske kulture. Pritom također nije nimalo utješno, što »izvaneuropski narodi svaki koncept etike na temelju njegove kulturno specifične tendencije dovode u vezu s novijim kolonijalnim stremljenjima«. Štoviše, svaki takav koncept etike »neće naići na rezonancu, nego samo na odbijanje, jer on uprkos viziji 'globaliziranja', do sada još uvijek ne reflektira samorazumijevanje tuđeg te se otuda on nikada ne može pojaviti kao onaj koji prekoračuje kulturu«, to jest kao onaj koji prekoračuje granice vlastite kulture.¹⁴

Uprkos neuspješnosti ranije navedenih pokušaja utemeljenja etike, njima se ipak, prema autorima *Utopije morala*, »mora – bar u teoretskoj sferi – dati veliko značenje, kada su se oni trajno trudili oko objašnjenja onih kategorija, koje kao temeljne vrijednosti ljudskoga života imaju univerzalni karakter«, pa one čine »središnji problem« i ontološko-etičkih razmišljanja o bitnim

»... pretpostavkama utemeljenja etičkih zahtjeva, koji – ako nisu samo funkcionalne prirode – pogađaju čovjeka u samoj njegovoj biti. Riječ je, dakle, o pitanju, da li i zbog čega čovjek i bez izvanjskog pravilnika može moralno djelovati i prije svega – hoće djelovati, ili drukčije rečeno: da li on djeluje – iz znanog htijenja života (*aus wissentlichen Lebensvollen*). Riječ je, nadalje, o pitanju za kojim principima mora posegnuti suvremena etika, ako ona polaže pravo na učinak koji prekoračuje kulturu. Samo s tim pravom, naime, može neki etički pokušaj doprinijeti tome, da u vidokrug vrati realne probleme našega svijeta i – time što prekoračuje uski horizont zapadnjačkog mišljenja – da se nada intersubjektivnom priznanju. Osnova i uvjeti za povratak na principe koji prekoračuju kulturu dadu se naći u svim kulturama – premda su oni do sada ostali nezapaženi.«¹⁵

To je dakako važno za razvijanje globaliteta suvremenog svijeta, ali se pritom već postavlja pitanje: kako kulture koje prekoračuje ontološka etika omogućuju povratak na njezine principe? O tome će više govora biti kasnije. Međutim, već na osnovi izloženoga, temeljni se aspekt utopije morala ponovno shvaća kao utopija u doslovnom smislu te riječi, ako se taj aspekt razloži tako, da će čovjek moralno djelovati ne zbog vanjskih zahtjeva ili pravila nego iz htijenja života što ih čovjek zna i djeluje u skladu s njima iz svoje *unutrašnjosti* stoga jer mu je to potreba, nužnost, štoviše samorazumljivost intersubjektivnog priznanja i otvorenosti spram povijesnog svijeta. Ipak, kao što smo već čuli, čovjek ni prema autorima *Utopije morala* nije tako dobar, da »samodjelatno i bez dužnosti ili trebanja ozbiljuje ono što je dobro i smisleno«. Otuda i pitanje: »Što bi čovjeka trebalo za to motivirati?«¹⁶ – to jest za moralno djelovanje »ne zbog vanjskih zahtjeva ili pravila, nego iz htijenja unutrašnjosti čovjekova života« – postaje središnjim pitanjem ontološke etike.

U odgovoru na njega Albert i Jain ukazuju na »situaciju naše suvremenosti, u kojoj potrošačko, odnosno masovno društvo jedva može dopustiti nadu, da bi vrijednosti odnosno etičko držanje ponovno moglo pripadati općemu dobru«, a čovjekovo bitno pravo da moralno »hoće djelovati« na osnovi vlastita ontološkog iskustva. U skladu s tim oni s pravom ukazuju na to da je Ortega već 1929. u *Pobuni masa* opisao razdoblje vladavine masa i da se u međuvremenu moć mase proširila na sva područja modernoga života, tako da se »njihov način mišljenja i njihov ukus« svugdje probio, pa pomoću svoje kupovne moći

»... određuju što se događa u literaturi, glazbi, likovnoj umjetnosti i zabavi. Posljedica je toga, da se u prvi plan svugdje gura ono primitivno, vanjsko, površno, ordinarno, seksualno, senzacionalno.«¹⁷

Kako je u takvom svijetu i masovnom društvu, dakle, uopće moguće ontološko iskustvo i na njemu ontološko utemeljenje etike? Što bi čovjeka u takvom

društvu još moglo motivirati za individualno, ontološko iskustvo i omogućiti djelovanje za opće dobro?

U pogledu morala, u masovnom društvu vlada »skoro potpuna indiferencija masa prema onome što je do sada važno kao moralno«. Čini se, ističu autori *Utopije morala*, »da time moral pripada području utopije, u područje doduše prividno onoga što više nije moguće, ali što izvorno i uzročno konstituira bit čovjeka«. ¹⁸ Da bi se našlo rješenje za tu problematiku, Albert i Jain nude svoju tezu o ontološkom iskustvu bitka, kao filozofsku tezu »fundirajuću« za čitavu povijest filozofije i etike. Da bi pokazali u kojemu smislu razumiju ontološko iskustvo bitka, oni se strogo distanciraju od različitih filozofskih struja s početka 20. stoljeća, koja su se sasvim udaljila od shvaćanja izvora i cilja filozofskog mišljenja, koje je uvijek i ponovno izričito slijedilo ontološku misao Parmenida i Platona, pa su već time zapale u predodžbu da je metafizičko mišljenje puko spekulativno mišljenje i da sprječava pogled na empirijski svijet, kojemu su se te različite filozofske struje mislile posvetiti isključivo prema »pragmatičkim i sociološkim gledištima« vremena. Nasuprot tim strujama i shvaćanjima, autori *Utopije morala* oživljavaju značenje metafizike za etički i općenito praktični život čovjeka. Oni nastavljaju »na novi filozofski početak s ponovnim osvješćenjem i razvojem pitanja o bitku«, što su ga s različitim akcentuiranjem započeli Martin Heidegger u Njemačkoj i Louis Lavelle u Francuskoj. U nastavljanju na tematiku bitka kao »temelj daljnjih filozofskih rasprava«, istraživanja su se proširila na umjetnost, religiju, socijalnu sferu, itd. Albert i Jain shvaćaju te sfere čovjekova povijesnog svijeta kao »tematska područja, koja se moraju podvrgnuti obnovljenom i produbljenom razmatranju i u odnosu na ontološku etiku, jer ona sasvim izričito pogađaju čovjeka u njegovu životnom pozivu«, te etiku čine ovisnom o metafizici kao svojem temelju. ¹⁹

Središnje pitanje svake, a ne samo ontološke, etike doista se odnosi na »čovjeka u njegovu životnom pozivu«, to jest, na opstanak u smislu fundamentalne ontologije ranoga Heideggera, ali se zbog toga ontologija ipak ne smije identificirati s općom metafizikom ili s nekom specijalnom disciplinom u smislu postaristotelovske metafizičke tradicije. O tome će kasnije biti više govora, a sada valja ponajprije razmotriti, što znači ontološka etika kao »eine kulturübergreifende Ethik«? Zar ima kulture bez navika i običaja, a etike bez *ethosa* u izvornom smislu običajnosti i ćudorednosti? Od kojih temelja i izvora, pretpostavki i postulata zapravo polazi ontološka etika, te što pruža njezin povratak na »ontološko iskustvo« i kakvo je to »iskustvo«, u kojemu prema autorima *Utopije morala* »elementarni humani zahtjevi« nalaze svoje ispunjenje time da ontološka etika pomoću »konsenzusa vrijednosti«, prvo, omogućuje »miroljubivi suživot kultura« i, drugo, čini »pretpostavku za konsenzus vrijednosti«, iz kojeg proizlazi »moralno mišljenje i djelovanje«, što se pomoću ontološke etike daje opisati sa stanovitim »zahtjevima na pojedinca«. Prvi je od tih zahtjeva, da »čovjek mora spoznati, da humanitet odgovara njegovoj vlastitoj biti«, a što on može spoznati, ako »sebe zna kao

13
Ibid., str. 14–15.

14
Ibid., str. 15.

15
Ibid., str. 17–18.

16
Ibid., str. 18.

17
Ibid.

18
Ibid., str. 19.

19
Ibid., str. 20.

dio bitka«. Budući da je »humanitet ponajprije samo neka zasada u čovjeku«, to je čovjekova primarna »zadaca i tekovina« da tu zasadu razvije, to jest da sebe »izgradi« kao »duhovnog čovjeka«, i to ne iz nekog »trebanja«, nego iz »htijenja«, što ga Albert i Jain označavaju kao »*ontološki postulat*«. Taj ontološki postulat, kao drugo, pretpostavlja da »svaki čovjek bilo koje kulture reflektira svoje kulturno-specifične temelje i njih preispituje u tom smjeru, da li oni stoje u skladu s njegovim ustrojstvom bitka, kojemu je imanentno već samo moralno ponašanje«. ²⁰ Ontološko je iskustvo u tom smislu »instancija, odnosno fundament moralnog djelovanja«. Međutim, i sami autori *Utopije morala* primjećuju da »činjenica ontološkog iskustva nije ni pitanje vjere niti pitanje mogućnosti svijesti, koja je usmjerena na ono što se može empirijski zamijetiti, nego činjenica koja počiva na *eksplicitnom* unutarnjem *iskustvu*, koje je načelno dostupno svakome, pa je riječ jedino o tome, da li je čovjek spreman da se otvori tom iskustvu« kao ontološkom iskustvu bitka i cjeline svijeta. Iz toga oni zaključuju, da je tu »konačno riječ i o metafizičkom pitanju o biti čovjeka«. ²¹

Kao što smo već spomenuli, ontološka etika pokušava »na temelju iskustva bitka prekoračiti razinu onog samo teoretskog u području praktičnoga«. Pritom je važna formulacija o prekoračenju »razine onog samo teoretskog«, jer je riječ prvenstveno o pitanju: »kako bitak susreće svijest i koje konzekvencije iskustvo bitka ima za život čovjeka, za njegovo mišljenje i djelovanje»? Međutim, već sljedeća rečenica – kojom autori *Utopije morala* ističu da oni potom pokušavaju pokazati da »etičko djelovanje na pozadini ontološkog iskustva vodi natrag na ono unutarnje u čovjeku, na njegovu samost (Selbst)« – pokazuje da oni bitak svode na svijest i »samost« čovjeka. Dakako, oni to čine u suprotnosti prema Kantovoj etici »trebanja« i aristotelovskoj etici »stremljenja« ka sreći, jer ontološko iskustvo i ontološka etika ne slijede nikakve norme koje samo postavljaju svrhe, te koje su izvana vođene umom ili nekim dobrom. Naime, kao što smo vidjeli, »ni um niti često pretpostavljeno dobro u čovjeku ne mogu važiti kao dostatni i sigurni razlog za moralno djelovanje stoga jer ih suprotni interesi nerijetko stavljaju izvan snage i time postaju neobveznim«. ²² Za moralno djelovanje čovjeka sasvim drukčije obvezuje ontološko iskustvo bitka, što autori ovako razlažu:

»Budući da biće participira na bitku i da čovjek iskusuje sebe kao dio bitka, to pitanje o smislu djelovanja bezuvjetno proizlazi iz samog ontološkog iskustva.«

Ono je dostupno svakom čovjeku koji je »spreman otvoriti se tom iskustvu«. Slično Platonovoj ideji dobra, bitak se postulira, kad se kaže:

»Istodobno, bitak ima evokativni karakter, on u sebi sadrži *ontološki postulat*, to znači da svo mišljenje i djelovanje svoje utemeljenje i svoj smisao dobiva iz svjesno iskušenog sudjelovanja na bitku. Sudjelovanje na bitku, međutim, znači da u svakom drugome – da li čovjeku ili prirodi – valja spoznati jednako vrijedno i to kao takvo valja tretirati. Na taj način afirmativno držanje prema bitku, i u tome počivajuća i na čovjeka prenesena odgovornost, čini pravi i egzistencijalno značajni temelj svega mišljenja i djelovanja«. ²³

pa se na tome temelji i ontološka etika.

Iako se ontološka etika razlikuje ne samo od Kantove etike trebanja nego i od aristotelovske eudaimonističke etike, njezini zagovornici čitavo jedno poglavlje svoje knjige posvećuju »sadržaju bitka sreće«, u kojemu se »egzistencija čovjeka promatra pod aspektom iskustva bitka« i konstatira da je životni nacrt, doduše, »položen u bitku i u samom životu«, ali se ne bez razloga ističe da je »samom individuumu dano da kao reflektirajuće duhovno biće smisljeno oblikuje svoj život i da ga doživi kao uspješan život«. ²⁴ To smisljeno oblikova-

nje ljudskog života podsjeća na Aristotelov dobar i sretan život, iako su zagovornici ontološke etike zapravo bliži Platonovu utemeljenju etike u ideji dobra. Svoje unutarnje zasade čovjek, naime, prema ontološkoj etici dovodi do razvoja tako da »sebe razvije do duhovnog čovjeka«. Štoviše, čovjek prema njoj »uči razlikovati vrijednost i nevrijednost time što svoju 'samost'«, kao što smo vidjeli, to znači svoju »svijest usmjerava na bitak i živi iz njega«.²⁵

Na osnovi izloženoga, autori *Utopije morala* konačno promatraju »etiku zajednice bitka, u kojoj individuum kao dio bitka može realizirati svoja iskustva, dakle živjeti«. Zajednica bitka, naime, omogućuje svojim članovima stjecanje ontološkog iskustva i ozbiljenje smisljena života, jer, kako zaključuju njezini zagovornici, »ontološka etika ne doživljava nikakvo ograničenje, ni pomoću kulturno-specifičnih običaja niti pomoću njihovih moralnih zahtjeva, nego, štoviše, na temelju svoga fundamenta ona može zahtijevati univerzalnu valjanost«. Međutim, »etika zajednice bitka« tada je, zbog zahtjeva »univerzalne valjanosti«, lišena »primarnog životnog iskustva«, koje se stječe bez refleksije neposrednim življenjem, dakle u svakidašnjem svijetu života s kojim svaka zbiljska refleksija i teorija ostaje povezana, pa i čovjek kao »reflektirajuće duhovno biće« koje oblikuje svoj život primjereno povijesnom svijetu života i intersubjektivnom priznanju humaniteta koji odgovara vlastitoj biti čovjeka.

Jednako tako, etika bitka zajednice ne isključuje »nikakve religiozne povezanosti i predodžbe, ali se od njih kritički distancira«, ako one povređuju temeljne vrijednosti, koje su općenito valjane, ili ako one bit i egzistenciju čovjeka kao dijela bitka iz ideoloških, političko-vladajućih ili sličnih navoda lišavaju njegove izvorne snage i slobode. Pod tom mjerodavnošću ontološka etika prekoračuje kulturu, njezin je fundament iskustvo bitka, koje je moguće svakom čovjeku i koje na osnovi zajedničkog sudjelovanja na bitku usmjerava mišljenje i djelovanje čovjeka na *humanitas* koji iz toga proizlazi. Time je utemeljen humanitet kao dostojanstvo čovjeka, što autori utopije morala preciziraju riječima:

»A budući da je *sam bitak onaj koji prekoračuje granicu i sveprisutan i ujedno fiksna točka ljudske egzistencije, ljudske svijesti*, iz njega mu teče sloboda na samoodređenje za čovjeka, koje pak znači samoodređenje kao *unutarnje htijenje* za smislenim, moralnim djelovanjem. Jer bitak nije *nikakva* utopija, nego je kao ono koje sve obuhvaća i na temelju svoje evidencije *temelj života* svih ljudi, svih kultura – svake pojedinačne svijesti.«²⁶

2. Razlikovanje filozofskog i svakidašnjeg znanja

Time se nanovo postavlja osnovno pitanje o tome, što je bitak u razlici prema svakom pojedinačnom biću i mnoštvu bića? Kako bi pokazali mogućnost ontološkog i metafizičkog utemeljenja etike, autori *Utopije morala* ponajprije ukazuju na Parmenida Eleačanina i na Heraklita Efežanina, koji razlikuju dva načina znanja ili spoznaje: filozofskog znanja i predfilozofskog znanja kod Parmenida, a vlastitoga mišljenja i mišljenja »mnogih« kod njegova su-

20
Ibid., str. 21.

21
Ibid., str. 22.

22
Ibid.

23
Ibid., str. 22–23.

24
Ibid., str. 25.

25
Ibid., str. 26.

26
Ibid.

vremenika Heraklita. To razlikovanje između filozofskog i izvanfilozofskog mišljenja održalo se u različitom značenju preko Platonova opisa razlike između dokse kao svakidašnjeg načina mišljenja u pećini zatočenih ljudi, te filozofskog znanja kao episteme ili čistog mišljenja pojedinačnog čovjeka koji se oslobodio pećine i koji je refleksijom dospio na slobodno svjetlo dana, te tako može gledati »sunce koje prikazuje ideju dobra«. Kao što je poznato, razlikovanjem između shvaćanja ljudi u pećini kao pričinskog svijeta sjena i promatranja bitka u svijetu ideja, Platon je postao »utemeljitelj metafizike kao spoznavanja koje oslobađa od svakidašnjeg mišljenja«. ²⁷ To razlikovanje između filozofskog i izvanfilozofskog mišljenja od početka mjerodavno određuje bit zapadne filozofije i traje do naših dana. Autori *Utopije morala* kao »ontološke«, odnosno kao »metafizičke etike« posebno naglašuju da se to shvaćanje u srednjem vijeku pojavljuje najizrazitije u filozofiji Meistera Eckharta, koji »ponovno razlikuje dva načina mišljenja od kojih se jedno odnosi na mnoštvo bića koje se susreće u svakidašnjem životu (...), a drugo se pak usmjerava na bitak naprosto, na 'esse simpliciter' ili 'esse purum'«. ²⁸ Zanimljivo je pritom objašnjenje da »do spoznaje toga čistog bitka čovjek dopijeva pomoću intelekta«, te da spoznaju »valja razumjeti ne kao racionalno, puko mišljenje prema razumu, nego kao neposredno duhovno zrenje«. ²⁹ To međutim nije ljudski intelekt, nego božanski, neki *intellectus archetypus*, kako bi rekao Kant.

U novom je vijeku Descartes bio taj, koji je na jednoj strani filozofsko mišljenje izrazio svojom metafizikom nesumljivosti »cogito, ergo sum«, a na drugoj je strani pojedinačno, znanstveno mišljenje utemeljio na osjetilnom zamjećivanju koje nas može varati, te je svagda izvrgnuto sumnji i provjeravanju. Albert i Jain ističu da u 20. stoljeću i Heidegger u jednom od svojih ranih predavanja navodi tu suprotnost filozofskog i izvanfilozofskog mišljenja, također, »kao suprotnost između bića i bitka«, kad kaže:

»Opći razum i općenito iskustvo razumije i traži samo biće. Međutim, na njemu vidjeti i shvatiti bitak i razlikovati ga spram bića, zadaća je razlučujuće znanosti, filozofije.« ³⁰

Na osnovi tako – u biti – ipak platonistički shvaćenog dualizma razvoja europske filozofije kao metafizike i svakidašnje dokse, Albert i Jain zaključuju:

»Ako u smislu takvog shvaćanja filozofije kao 'meta' metafizike uzmemo ozbiljno i odvojimo od puko racionalističke školske filozofije srednjega vijeka i jednako tako novoga vijeka, onda bi mogla biti moguća metafizički i ontološki utemeljena etika.« ³¹

Iz mogućnosti utemeljenja etike autori *Utopije morala* isključuju, dakle, ne samo školske filozofije srednjega i novoga vijeka, te ranije nabrojene pokušaje razvijanja etike u 19. i 20. stoljeću, nego i glavne utemeljitelje etike kao svojevršne filozofske discipline i praktične filozofije uopće – kao što su Aristotel i Kant – jer tvrde da je Platon učinio prvi korak u smjeru da se »upravo od ontologije razvije pristup filozofskoj etici i time ukine izoliranje pojedinačnih disciplina filozofije, dok je Aristotel odvojeno prikazao etiku od metafizike«. ³² Naravno, nije upitno da se Platonova etika drukčije odnosi na metafiziku ili na ontologiju, te da je u »metafizički riječ o biću u njegovu bitku«, kao što nije sporno da je Aristotelova etika oslobođena metafizike i da je »Stagirinin svoj pogled usmjerio na stremljenje i djelovanje čovjeka u svakodnevnici«, dakle na ono što se »doista čini i što se o tome govori«. Drugim riječima, da je »svo ljudsko djelovanje usmjereno na svrhe«, među kojima je za čovjeka najviša svrha sreća ili »eudaimonia«, čiji su najviši oblici *bios politikos* i *bios theoretikos*. ³³ Čak niti za autore *Utopije morala* nije upitno da

se od Aristotela do naših dana »razmnožila misao vlastite etičke discipline, moralne filozofije koja je neovisna o metafizici«, ali je ipak njihova glavna zamjerka tome razvoju sadržana u tvrdnji da »neka takva o metafizici neovisna etika ne zna ni za kakvu instanciju na kojoj bi se ona mogla temeljiti i od koje bi ona mogla prihvatiti norme za ljudsko djelovanje«. Doduše, i oni priznaju da postoji »bezbroy nastojanja oko etike koja je slobodna od metafizike, ali da do sada još nijedno od tih nastojanja ipak nije uvjerljivo, budući da mu nedostaje noseći temelj i fundament koji daje uporište«. Na pitanje, pak, otkuda taj bijeg etike od metafizike, oni odgovaraju na već spomenuti način, da to leži »na jednostranom i površnom pojmu metafizike« kao »pukom racionalnom pojmu metafizike«, koja »ne želi ništa znati o onome što leži s onu stranu svakidašnjeg svijeta, svijeta mnoštva«. S autorima *Utopije morala* i njihovom kritikom »racionalnog pojma metafizike« čitatelj se, dakako, može i složiti, kad oni konstatiraju da »našom suvremenom zapadnom kulturom vlada politika, znanosti i pretjerani zabavni pogon« i da bi »na tim poljima neki sada željeli naseliti i filozofiju«. Međutim, već iz njihova pitanja: »Zar se time ne napušta tlo filozofije?«, postaje jasno da njihovo reduciranje filozofije na ontologiju, a ove na kontemplaciju, odnosno na novu, kako ćemo još vidjeti, iracionalnu i mitsku metafiziku, zapravo odvaja zbiljsku filozofiju kao povijesnom bitku svijeta života primjereno mišljenje od dokse »svakidašnjeg svijeta« i prepušta ga pragmatizmu, tehnicizmu i scijentizmu, umjesto da i doksi, koja je od Platona do naših dana bila »prezrena«, vrati njezino dostojanstvo, kako je s pravom govorio kasni Husserl.³⁴

Ovdje se postavlja načelno pitanje o međusobnom odnosu *dokse* i *episteme*, jer se njih ne smije razdvajati u smislu strogog dualizma – kako to čine Albert i Jain svojom interpretacijom Parmenidove i Platonove linije u europskoj filozofiji – nego predfilozofski, svakidašnji svijet dokse i svijet filozofske spoznaje valja istražiti i razumjeti u njihovim mnogolikim, svojevrsnim i kompleksnim povezanostima, iz kojih proizlazi ne samo smisao i zadaća filozofije kao razvijanja raznolikog znanja i dohvaćanja istine prema samim stvarima svijeta života već i uloga i dostojanstvo dokse kao javnog mnijenja.³⁵ Početkom 20. stoljeća, već su fenomenologija i hermeneutika bile najavile povratak ka »samim stvarima« i ontologiziranje svih područja duhovnih znanosti, jer ih se već tada htjelo ispuniti i obogatiti »sadržajima« i primjerenim načinima danosti. U tom se smislu možemo složiti i s autorima *Utopije morala* na kraju 20. i početku 21. stoljeća, kad ističu »sadržaj bitka sreće« i kad pod »ontologijom sreće« nipošto ne misle neku psihologiju sreće, nego pod njom razumiju »iskusujući sadržaj bitka sreće i njegovo značenje za etiku«. ³⁶ Oni,

27
Ibid., str. 39.

28
Ibid., str. 39–40.

29
Ibid., str. 40.

30
Ibid.

31
Ibid.

32
Ibid., str. 36.

33
Ibid., str. 34–36.

34
Ibid., str. 38.

35
O tome opširnije vidi: Ante Pažanin, »Fenomenologija planetarne svjetske civilizacije i mogućnost fenomenologije političkog svijeta«, *Filozofska istraživanja* 88 (1/2003), str. 107–126 i Ante Pažanin, »Fenomenologija sjećanja i povijesno mišljenje«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, god. XXXI, br. 1–2 (2005), str. 49–60.

36
K. Albert – E. Jain, *Die Utopie der Moral*, str. 253.

međutim, pritom ne misle sreću u smislu Aristotelove eudaimonističke etike i *bios politikosa* kao ljudskog najvišeg dobra, nego se pozivaju na Roberta Spaemanna, koji tvrdi da se etika ne daje odvojiti od metafizike, jer da »etike nema bez metafizike«. I dok Spaemann s razlogom dodaje da »etika tako malo prethodi ontologiji kao prva filozofija, kao što ova onoj«,³⁷ Albert i Jain ističu Spaemannovu tvrdnju da se »ontologija i etika konstituiraju pomoću intuicije bitka kao samobitka – vlastitog jednako tako kao drugoga – *uno actu*«. ³⁸ Oni, naime, na jednoj strani naglašuju da se »načelno drže stava ove intuicije, koja prethodi odvajanju praktične i teoretske filozofije«, a na drugoj strani da »čvrsto drže metafiziku kao temelj etike«, te da otuda »ipak pokušavaju taj stav još produbiti« razmišljanjima o ontološkom iskustvu.³⁹ To produbljanje ontološkog iskustva, kako ćemo još vidjeti u analizi njihova teksta, odvelo je Alberta i Jain u mit, religiju i iracionalnu metafiziku. U tom smislu oni odvajaju metafiziku od etike i ostalih filozofskih disciplina, da bi ih naknadno učinili ovisnima o ontologiji kao iracionalnoj metafizici i »intuiciji bitka kao samobitka«.

Zanimljivo je da ta produbljena razmišljanja o ontološkom iskustvu polaze od tematiziranja odnosa praktičnog i teoretskog života kao odnosa između »sreće i spoznaje«. U tu svrhu Albert i Jain upućuju čitatelja na to kako je taj odnos izrazio Wittgenstein u svojim dnevnicima rečenicom: »Život spoznaje jest život koji je sretan, usprkos nuždi svijeta«. To pak znači da je spoznavanje uvjetovano »nuždom svijeta« kao nužnim i općevaljanim znanjem što ga je Aristotel razvio kao teoretsko znanje o najvišem dobru. Kao što je poznato, Aristotel, međutim, polazi od različitih oblika najvišeg dobra, pa i sami autori *Utopije morala* navode »život užitka, život u službi države i život kao predanost filozofiji, teoretski život«, koji se, slično Wittgensteinovu shvaćanju, sastoji u »teoretskoj spoznaji uma«. ⁴⁰

Tom određenju iz X. knjige *Nikomahove etike*, Albert i Jain dodaju poznate Aristotelove misli, da tako, dakle na način »teoretske spoznaje uma«, čovjek ne može živjeti kao čovjek, nego samo ukoliko u njemu prebiva nešto božansko, naime um (*nous*), te da je u tome ostao sačuvan ostatak izvorno religioznog značenja pojma *theoriae*, na jednoj strani mudrosti (*sophiae*) kao božanskog znanja i na drugoj strani razboritosti (*phronesis*) kao ljudske djelatnosti uma. To je kasnije vodilo rangiranju božanske i ljudske djelatnosti uma, što autori *Utopije morala* potkrepljuju Aristotelovim riječima, da »srećom označena djelatnost (*energeia*) boga mora biti teoretska, to jest pomoću spoznaje uma određena djelatnost, i da je ljudska djelatnost koja je tome najbližija ona koja je najviše sretna«. ⁴¹ O tom rangiranju ljudskog i božanskog najvišeg dobra, bit će još riječi, jer se radi o dvije vrste savršenog znanja pomoću kojih se ozbiljuju dva najviša dobra, ali već ovdje valja reći da među njima nema rangiranja, jer je kod Aristotela o njima riječ kao savršenim i otuda među sobom odvojenim i neovisnim ozbiljenjima najvišeg dobra.

O Aristotelovim mislima u kojima je sačuvan i ostatak izvorno religioznog značenja pojma *theoriae* kao vrhunskog znanja radi znanja, govori Aristotelova *prote philosophia*, koja je kasnije nazvana metafizikom, odnosno još kasnije ontologijom. Ona je kod Aristotela božanska znanost ili teologija, kao znanost koju on »traži« u svom teoretskom djelu o *mišljenju mišljenja*. U stanju mišljenja mišljenja bog se nalazi svagda, a čovjek samo katkada, to jest tada kada ozbiljuje božansko mišljenje mišljenja kao vrhunsko znanje uma koji u čovjeku prebiva ne kao ljudska nego kao božanska sposobnost i otuda »predstavlja« božansku mudrost za kojom teži sva *philia sophias*. ⁴² U tom smislu čovjek, dakle, pomoću uma još za života ozbiljuje najvišu sreću

kao najviše dobro, i to najviše dobro kao ljudsko dobro što ga čovjek ozbiljuje pomoću *phronesis* etičko-političkim djelovanjem u zajednici slobodnih i jednakih ljudi, te najviše dobro kao božansko dobro što ga čovjek ozbiljuje pomoću *sophiae* po uzoru na život bogova čistim mišljenjem mišljenja.

Nasuprot tome, etika i politika kod Aristotela predstavljaju jedinstvenu praktičnu filozofiju koja se kao *philosophia anthropina* bavi ljudskim stvarima i odnosi na najviše dobro kao ljudsko dobro, dok se metafizika odnosi na najviše dobro kao božansko dobro. Otuda začuđuje činjenica da autori *Utopije morala* zanemaruju politički način života, koji se ozbiljuje u državi kao vrhunskoj političkoj zajednici i po kojemu je čovjek jedino političko biće, jer životinje nisu sposobne za politički život u državi, a bogovima država nije potrebna. Politički život Albert i Jain nazivaju »život u službi države«, a politiku općenito spominju samo u svakidašnjem negativnom značenju modernog pragmatizma i »umijeća« vladanja podanicima. To začuđuje tim više što oni govore o božanskom i ljudskom najvišem dobru kao onome što je »najsretnije«, a ne pokazuju u čemu se svaki od tih oblika najvišeg dobra sastoji kao potpuni i savršeni život, koji se, kao što smo već naznačili, temelji na potpunom i savršenom znanju: božanski život na mudrosti, a ljudski život na razboritosti. Albert i Jain se, naime, zadovoljavaju kratkim naznakama o tome u X. knjizi *Nikomahove etike*, a niti ne spominju temeljnu VI. knjigu, u kojoj je riječ o svim dijanoetičkim krepostima i posebno o razboritosti i mudrosti. Suvremenu interpretaciju VI. knjige, te Pogovor: Utemeljenje praktične filozofije i vlastiti prijevod na njemački jezik, dao je 1998. Hans Georg Gadamer u grčko-njemačkom izdanju VI. knjige Aristotelove *Nikomahove etike*. Suvišno je i napominjati da je Gadamer jedan od najzaslužnijih učitelja filozofije u 20. stoljeću, koji je na tragu ranoga Heideggera istinski nastojao oko obnove i primjerenog razvijanja upravo praktične filozofije Aristotelove provenijencije za naše vrijeme.⁴³

Kada je riječ o utemeljenju praktične filozofije, vrijedno je ponoviti smisao Gadamerove interpretacije Aristotelova shvaćanja *phronesis* i *sophia*, kao »dvaju savršenih načina znanja«. To su: *sophia* kao »s nousom sjedinjena episteme«, tj. kao teoretsko znanje i prije svega »phronesis koja je prožeta nousom«, kao praktično znanje. Aristotel se prvi prihvaća zadaće opravdavanja i isticanja svojevrsnog praktičnog znanja pored teoretskog, a time i navlastite praktične filozofije, ne kao neke primjene filozofije teoretskoga znanja na praktično područje, nego, štoviše, kao izvornog praktičnog znanja i praktične filozofije, neovisno o teoretskom znanju i teoretskoj filozofiji. *Nous*, prema Gadameru, zapravo i nije neko posebno, »navlastito znanje«, nego kao zajednički živi um daje »pravu osnovu« i načelo kako svojevrsnom

37

Slično tome, jednaku izvornost prve filozofije i praktične filozofije pokazuje Eugen Fink u svojoj interpretaciji Platona (vidi i u omevu radu), ali u drukčijem smislu nego Spaemann i autori *Utopije morala*.

38

K. Albert – E. Jain, *Die Utopie der Moral*, str. 253.

39

Ibid., str. 253–254.

40

Ibid., str. 254–255.

41

Ibid., str. 255.

42

O tome opširnije vidi: Ante Pažanin, »Aristotelova metafizika kao prva filozofija«, u: Aristotel, *Metafizika*, Fakultet političkih nauka, Zagreb 1985., str. V-LIII (Predgovor 1. hrvatskom izdanju Aristotelove *Metafizike*).

43

O tome vidi: Ante Pažanin, *Etika i politika. Prilog praktičnoj filozofiji*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2001., str. 295–300.

teoretskom tako i svojevrsnom praktičnom znanju, jer prema Aristotelu nema znanja o načelima bez onoga čega su načela načela. U skladu s tim, *nous* daje teoretskom znanju »osnovu za rečenice iz kojih neopovrgljivi zaključci vode k istini«, a praktičnom znanju on daje »u svijesti uvijek živo postavljanje ciljeva kreposti, s jedne strane onih koje Aristotel naziva etičkima, a s druge strane evidenciju konkretnog slučaja«, da se u konkretnoj situaciji našeg etičko-političkog djelovanja pomoću razboritosti možemo odlučiti za najbolju mogućnost djelovanja.⁴⁴ Oba načina savršenoga znanja razlikuju se od poetičkoga znanja i »umješnoga proizvođenja«, pa Gadamer s pravom zaključuje da »u skladu s ove dvije vrste savršenoga znanja postoje dvije vrste dobroga života«, odnosno »najviše dobro« kao ljudsko i »najviše dobro« kao božansko dobro.⁴⁵

Naznačene misli o praktičnoj filozofiji pokazuju njezinu aktualnost, ne samo za reaktualizaciju Aristotelove praktične filozofije nego načelno za svako utemeljenje nemetafizičke etike i praktične filozofije kao jedinstva etike i politike u izvornom značenju. Štoviše, u tim mislima dolazi do izražaja Aristotelovo i Gadamerovo shvaćanje o stanovitom postojanju praktične umnosti već u svakidašnjem načinu ljudskoga života, te o mogućnosti refleksivnog načina njezina posuvremenjenja u primjerenom obliku filozofske »teorije«, budući da »između refleksivne forme teorije i praktične umnosti svagda ostaje neki tekući prijelaz«, kao povezivanje svakidašnje praktične predfilozofske djelatnosti i njezine »refleksivne forme«, kojom se omogućuje povijesno razumijevanje i njemu primjereno normiranje svakidašnje »ljudske prakse«, te ozbiljenje najvišeg dobra kao ljudskog dobra.

U ovom kratkom ekskursu o Aristotelovoj i Gadamerovoj praktičnoj filozofiji najbolje se vidi – nasuprot tvrdnjama Alberta i Jain – da etika i praktična filozofija, koja je neovisna o metafizici, ima svoju umnu »instanciju«, na kojoj se temelji i koja je time u stanju dati norme za ljudsko djelovanje, te da su njezina nastojanja uvjerljiva, jer imaju svoj, na rezultatima povijesnog mišljenja i iskustva svijeta života izgrađeni »noseći temelj i fundament koji daje uporište« za etičko-političko znanje i djelovanje.

Na sličan način Gadamer obrazlaže i odnos između teoretskog znanja i njegova najvišeg dobra u sferi čistog mišljenja, kad kaže da »u tijeku ostaje i prijelaz između teoretskog ideala života ljudi i načina egzistencije bogova«, kao izjednačavanja s bogovima u ozbiljenju najvišeg dobra kao božanskog dobra, u kojemu se bogovi kao čisti duhovi uvijek već nalaze, a ljudi samo katkada pomoću ozbiljenja božanske mudrosti kao mišljenja mišljenja.⁴⁶

Umjesto da slijede Aristotelove uvide o raznolikosti znanja i svojevrsnosti praktične filozofije, ne samo u antičkoj nego i u modernoj filozofiji – bilo u smislu Kantove »moralnosti« ili Hegelove »običajnosti« – Albert i Jain, na tragu Platonova jedinstva ontologije i etike, zagovaraju obnovu pitanja o bitku i metafizičku etiku. Kako bi to razložili, oni u posljednja tri poglavlja svoje svakako poticajne i zanimljive knjige tematiziraju »dimenziju bitka života« i, kao što smo već vidjeli, »sadržaj bitka sreće«, te na kraju naznačuju »etiku zajednice bitka«. Kao i u prethodnim poglavljima, oni pritom nastoje pokazati da »iskustvo bitka dobiva značenje života, ukoliko ono kao orijentiranje i usmjerenost mišljenja i djelovanja određuje život čovjeka.«⁴⁷ U suprotnosti prema zapovjednom »trebanju« Kantove, kao i svrhovitom »stremljenju« Aristotelove etike, ontološka etika zagovara »htijenje« koje pokazuje da čovjek na temelju »unutarnjeg uvjerenja« može moralno djelovati »bez vanjske prinude i bez pukog svrhovitog mišljenja« stoga jer htijenje potječe iz čovjekova »unutarnjeg uvjerenja da smisleno djeluje kao dio neke obuhvatne cjeline«. ⁴⁸

Na osnovi takvog smislenog sudjelovanja čovjeka na »obuhvatnoj cjelini«, ontološka etika nastoji oko prekoračenja svih kulturnih specifičnosti i svjetonazora, te se time, prema autorima *Utopije morala*, ona razlikuje od ostalih etičko-filozofskih shvaćanja, koja se ne pokazuju u toj mjeri sigurnim i uvjerljivim temeljem etičkog djelovanja, pa ih, prema Albertu i Jain, kao i svakidašnja etička shvaćanja i svjetonazore valja prevladati »pod aspektom« aktualne ontološke etike, koja »upravo ima za cilj prevladavanje svjetonazornih razlika«. ⁴⁹ Albert i Jain u tom smislu razvijaju shvaćanje da »iskustvo bitka dobiva značenje života« i da je filozofija sama »forma života« iz koje neposredno proizlazi vrsta i način moralnog djelovanja. Upravo na primjeru filozofije života 19. i 20. stoljeća, oni zagovaraju obnovu filozofije kao forme života i upućuju na rad Elenor Jain *Das Prinzip Leben. Lebensphilosophie und Ästhetische Erziehung* i Ferdinanda Fellmanna *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, te na svoj zajednički rad *Philosophie als Form des Lebens*. ⁵⁰ U tom zajedničkom radu oni povezuju »pojam života s mišlju iskustva bitka« u modernoj »filozofiji religije, u likovnoj umjetnosti, glazbi i literaturi«, te u »pedagogiji i životu društva«. ⁵¹

Ovdje nije moguće ulaziti u razmatranje te široke problematike, od umjetnosti do pedagogije i filozofije religije, ali i sami autori *Utopije morala* ističu da će na prvi pogled možda izazvati čuđenje, što oni »estetici u konceptu etike posvećuju samostalno poglavlje (a ne, na primjer, sociopolitičkim ili odgojno-znanstvenim temama)«, te što ustrajno tvrde da »estetika (kako kao teorija umjetnosti tako i kao umjetnički proizvod)« može kao nijedan drugi ljudski izraz pružiti uvid u općeljudske temeljne uvjete i problematiku opstanka. Na temelju svoje vlastitosti da vizualizira ono što povezuje ljudsku egzistenciju, estetika je »indikator za bitni aspekt u našim promišljanjima prevladavanja ideoloških ili svjetonazornih diferencija i konkretiziranja onog ljudski zajedničkog«. U skladu s tom osnovnom zadaćom ontološke etike i ranije naznačenim »principima filozofije ontološkog iskustva«, estetika, dakle, na temelju svoga specifičnog umijeća da »vizualizira« ono što povezuje ljudsku egzistenciju, može, kako smo upravo vidjeli, kao »nijedan drugi ljudski izraz pružiti uvid u općeljudske temeljne uvjete« i u problematiku ljudskog opstanka tako da postane »indikator za bitni aspekt« našeg promišljanja humaniteta i »konkretiziranja onog ljudski zajedničkog«, ali i putokaz za prevladavanje »ideoloških ili svjetonazornih razlika« što ih prekoračuje prava umjetnost, kao i sama ontološka etika. Tu funkciju »putokaza« za prevladavanje »ideoloških ili svjetonazornih razlika«, dakako, igra sva velika umjetnost pomoću imaginacije, dok je sva istinska etika primjerena povijesnom mišljenju »svijeta života«. Etika otuda nije kao estetika prepuštena moći razbuktale imaginacije, kao jednostranom nepovijesnom načinu prikazivanja čovjekova svijeta, pa ih uz svu bliskost valja strogo razlikovati.

44

Hans-Georg Gadamer, »Nachwort«, u: Aristoteles, *Nikomachische Ethik VI*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1998., str. 64.

45

Ibid., str. 66.

46

Ibid., str. 66–67.

47

K. Albert – E. Jain, *Die Utopie der Moral*, str. 223.

48

Ibid.

49

Ibid.

50

Ibid., str. 230–231.

51

Ibid., str. 231.

3. Bitni oblici života i njihov smisao

Na osnovi proširenog shvaćanja ontološkog iskustva i na njemu shvaćene ontološke etike, temelji se ne samo bliskost etike i estetike nego i njihova kratko naznačena razlika, stoga jer se estetika – i to »kako kao teorija umjetnosti tako i kao umjetnički proizvod« – razlikuje od svih ostalih oblika kulture, pa i od moralnih predodžbi i religioznih normi, time što ona povezuje ono što je čovječanstvu zajedničko, a što ostali oblici i njihovi »tradirani elementi razdvajaju«. U smislu bitne »*misli o humanizmu*« otuda, prema autorima *Utopije morala*, valja, nasuprot »*individualizmu i kolektivizmu*«, živjeti treći »životni oblik, koji proizlazi iz ontološkog iskustva« i nadilazi svaki jednostrani individualizam i kolektivizam.⁵² U tu svrhu Albert i Jain kritički razmatraju navedene »životne nacрте«, te razlažu »etičke implikate u *estetici*« i naglašuju njihovo značenje posebno u »likovnoj umjetnosti, digitalnoj estetici i glazbi« kao primjerima »umjetnosti koja je izraz unutarnjeg držanja i koja to držanje posreduje promatraču«. ⁵³ U skladu s tom ulogom umjetnosti u modernom dobu ubrzanih promjena povijesnog svijeta života, autori *Utopije morala* zagovaraju »i pojam kreposti koji prekoračuje vrijeme i koji kao fundament etičkog mišljenja i djelovanja u vrijeme raspada svih vrijednosti dobiva *životno značenje*«. ⁵⁴

Kako smo već najavili, u svu tu problematiku, koja je posebno značajna za život u suvremenom globalnom svijetu, ovdje nije moguće ulaziti. Međutim, navedena misao o »filozofiji kao obliku života« svakako zaslužuje da se dovede bar u izvornu vezu s nastankom filozofije u Grčkoj i njezinom reaktualizacijom u fenomenologiji povijesnog svijeta života kod kasnoga Husserla. Time se suprotstavljamo autorima *Utopije morala* i njihovu shvaćanju da je europska filozofija bitka tek na zaobilaznom putu preko indijske filozofije i njezinim posredovanjem djelima Arthura Schopenhauera i Theodora Lessinga našla svoj put u filozofskoživotno mišljenje, u kojemu

»... filozofija života želi biti više nego filozofija o životu. Riječ je konačno o življenoj filozofiji. A življena filozofija je moral.«⁵⁵

Naime, već je 1983. Ferdinand Fellmann, u svojoj knjizi *Gelebte Philosophie in Deutschland*, pokušao predstaviti takvo shvaćanje življene filozofije u Njemačkoj, na primjeru Husserlove »fenomenologije svijeta života« i Habermasove forme »kritičke teorije«, ali ni Husserl niti Habermas, prema Albertu i Jain, »nemaju ničeg zajedničkog s mišlju života u životnoj filozofiji«. ⁵⁶ Husserlov »svijet života« jest, tvrde autori *Utopije morala*, »svijet svakidašnjeg života... kako se on nudi nereflektiranom promatranju, to jest svijet bića u njegovoj suprotnosti prema bitku«, ⁵⁷ a ni Habermasovo preoblikovanje »pojma interesa konzervativne Rothackerove filozofije kulture u vodeći pojam politički progresivnih snaga svojega doba« nije postiglo »razinu jednog bitka«, koji se »u stanovitoj mjeri konkretizira u samom životu« tako da više ne možemo govoriti o dualizmu života i bitka, jednako tako ni o dualizmu bitka i htijenja«. ⁵⁸ Samo ako se, nastavljaju Albert i Jain, »sam život razumije kao dimenzija bitka, to jest ako svako biće, sva mnogolikost dospijeva do svijesti kao dio jedne obuhvatne cjeline«, dakle, ako se svaki oblik života pomoću sudjelovanja na bitku realno iskusi kao izraz bitka, moguća je ontološka etika, koja ipak

»... taj do sada ne spoznani temelj života kao dimenziju bitka uzima za povod da u njemu označi ono povezujuće što svaki čovjek može spoznati kao fundament etičkog mišljenja i djelovanja.

Dimenzija bitka života ukazuje u tom fundamentu na spoznaju da iskustvo bitka u čovjeku izvršava *proširenje horizonta*, kojega pušta da povrh uskih granica svakidašnjeg života doživi jedan drugi i svjesniji pogled na svijet.«

Da bi to učinili jasnim, Albert i Jain u čitavom drugom dijelu svoje knjige analiziraju i kritički objašnjavaju brojne teme estetike, humaniteta, individualizma i kolektivizma, te kreposti i vrijednosnih predodžbi. Kao što smo već napomenuli, u razmatranje i pogotovo u kritičko objašnjenje svih navedenih tema ovdje nije moguće ulaziti. Za suvremeni život u globalnom svijetu pritom je najvažnije uvidjeti da se, prema autorima *Utopije morala*, pomoću »vrijednosnih predodžbi« svih naznačenih sfera proširuje »horizont« do istinske dimenzije »bitka života« kao fundamenta ontološkog iskustva, koji omogućuje da se »povrh uskih granica svakidašnjeg života doživi jedan drugi i svjesniji pogled na svijet«. U tom smislu već Parmenid izvještava o »ontološkom iskustvu« mitskog pjesništva nasuprot svakidašnjem mišljenju čovjeka, a to se shvaćanje, kao što smo ranije vidjeli, održava ne samo u tradiciji europske metafizike od Platona do Heideggera i Lavellea u 20. stoljeću nego, što je za zagovornike ontološke etike najvažnije, i u »filozofskoj« tradiciji izvaneuropskih kultura (kao, na primjer, u indijskom mišljenju upanišadske filozofije), ponajprije u pojmu *atman* kao pojedinačna duša, ali i kao božanski bitak koji se razvija »u svjetsku dušu i konačno u temelj svijeta«. Pritom Albert i Jain posebno ističu da misao bitka i iskustva bitka, sadržana u pojmu *atmana*, koji se proteže do u područje religije, ipak prekoračuje područje indijske kulture.⁵⁹ Za autore ontološke etike, ona je važna naročito kao misao ontološkog iskustva koje prekoračuje uske granice svake kulture, pa i indijske, te koje kao iskustvo bitka omogućuje univerzalnu etiku čitavoga svijeta. U tu svrhu ontološko se iskustvo bitka, kao što smo kratko naznačili, ponajprije povezuje s estetskim iskustvom bitka. Tako Platon pored umjetnosti kao nižeg stupnja zbiljnosti svijeta sjena u *Simpoziju* opisuje »samu ljepotu« kao biće uopće, to jest kao posljednji uspon filozofske spoznaje, pa se time »ono lijepo« shvaća ne samo »estetski nego istodobno i ontološki«. ⁶⁰ Na osnovi razlikovanja između lijepog o sebi i lijepog u umjetnosti, niti »umjetnost klasične moderne«, ističu autori *Utopije morala*, »ne želi više umjetnost osjetilne ljepote, nego umjetnost koja iza osjetilnosti pokušava prikazati bitak«. Na primjeru slikara Franza Marca, Albert i Jain nastoje pokazati da je Marc shvaćao umjetnost kao napuštanje »gledišta svakidašnjeg života«, jer da u svojim slikama životinja, on životinje ne slika kako ih promatra, već kako one (životinje) same promatraju svijet i osjećaju svoj bitak. U tom smislu Marc, slično

52
Ibid., str. 25.

53
Ibid., str. 24.

54
Ibid., str. 25.

55
Ibid., str. 238.

56
Ibid., str. 239.

57
O smislu prirodnog i filozofskog stava u Husserlovoj fenomenologiji »svijeta života«, bit će još govora u ovome radu.

58
K. Albert – E. Jain, *Die Utopie der Moral*, str. 239–243.

59
Ibid., str. 46.

60
Ibid., str. 55.

61
Ibid.

metafizičkoj etici, zahtijeva metafizičku umjetnost, a odbacuje sociološko i psihološko-fiziološko shvaćanje umjetnosti.⁶¹

S tim zahtjevima metafizičke etike i estetike, o odbacivanju jednostranog sociološkog i psihofiziološkog shvaćanja umjetnosti, ne samo da se možemo nego i moramo složiti, pogotovo kad na primjeru stanja u današnjoj umjetnosti osvijestimo opasnost da apsolutiziranje takvih shvaćanja vodi u sociologizam, psihologizam i fiziologizam umjetnosti, jer »umjetnost« potrošačkog društva, brojne industrije »kulture«, zabave i sporta vode u hedonizam i u ravnodušnost spram istinske egzistencije čovjeka i opće misli humanizma. Osnovna predodžba masovno-potrošačkog društva, naime,

»... počiva na slici čovjeka koja se ne zasniva na razvijanju duhovnih snaga i time jačanju ljudskog bitka, nego koja 'iživljavanje potreba' poima kao jedino pravo i cilj ljudskog opstanka. Taj cilj slijede političke i gospodarske instancije... i to ne samo iz ekonomskih razloga... one ga i sasvim svjesno pomažu«

time što olakšavaju manipuliranje potrošačkim društvom koje je razvijeno u masu. »O slobodi u smislu emancipacije i samoodređenja« u tom društvu »ne može biti riječi, štoviše, riječ je o čoporativnom nagonu koji sprečava samostalno mišljenje i djelovanje«. ⁶² Do samostalnog mišljenja i slobodnog djelovanja ljudi, koji prevladavaju kako jednostrani individualizam tako i jednostrani kolektivizam, dopijeva se međutim tek pomoću spomenutog »trećeg oblika života«. U skladu s autorima *Dijalektike prosvjetiteljstva*, autori *Utopije morala* otuda naglašavaju, da i sama zabava i razbibriga što ih pomoću nove masovne kulture razvija moderno-potrošačko društvo, nipošto ne unapređuje vlastitu inicijativu čovjeka, jer se ono što je ponuđeno »uživa još samo pasivno i bez kritičkog stava«, pa se »sama zabava uvrštava među ideale« i »stupa na mjesto velikih dobara«. To, međutim, znači »oslobođenje od mišljenja« i »napredak zaglupljivanja«. ⁶³ Nasuprot tome, prema Albert i Jain valja razvijati shvaćanje života koje je vođeno ontološkim iskustvom, to jest ontološkom etikom i estetikom kako ih oblikuju »mislitelji bitka« i »veliki pjesnici«. Stoga oni nasuprot postojećem masovnom potrošačkom društvu zagovaraju posebno Nietzscheovu misao o umjetnosti kao »organonu života« i »najvećem stimulansu života«. Umjetnost uzmaže, kažu oni, »predočiti sve facete ljudskoga opstanka«, dakle ujedinjuje čuvstvo, volju i intelekt, jer ona je pritom usmjerena »kako na čuvstvo, tako i na intelekt čovjeka«. U tom smislu, umjetnost »ima organsku funkciju koja dobiva *životno značenje* za čovjeka, jer ona služi duhovnom razvitku svijesti i time podizanju života«. ⁶⁴ To znači da umjetnost ponajprije služi podizanju »duhovnog čovjeka«, kao da je čovjeka moguće reducirati na duh i sasvim ga lišiti osjetilnosti. U skladu s Nietzscheovim shvaćanjem značenja umjetnosti za život čovjeka, autori *Utopije morala* zaključuju:

»Ako umjetnost ima značenje za život, tada ona mora nešto učiniti u svijesti čovjeka. To znači, da se u susretu s umjetničkim djelima, bilo glazbe, literature ili likovne umjetnosti, zamjećivanje usmjerava na nešto što upućuje na općeljudska iskustva.«

Tu ponovno dolazi do izražaja univerzalizam i humanizam ontološke etike i »metafizičke estetike«. Štoviše, »u zamjedbi se mora probuditi odlučujući osjećaj, koji poziva na osvješćenje, na razmišljanje, te izaziva promatrača, slušatelja ili čitatelja na objašnjavanje sa samim sobom i s egzistencijalnim fenomenima ljudskog opstanka«. ⁶⁵ Tu je, međutim, upitno kako povezati te dvije vrste »objašnjavanja« individuuma sa samim sobom i s fenomenima ljudskog opstanka, da bi se individualne zasade razvile do svojih bitnih mogućnosti, kako u čovjekovoj unutarnjoj duhovnosti tako i u »izvanjskoj sfe-

ri života«, pomoću nadmašivanja individualizma i kolektivizma u »trećem obliku života«. Tu se, međutim, stvari života i fenomeni ljudskog opstanka kompliciraju, jer umjetnost može prikazivati sasvim raznovrsne oblike i momente ljudskog života, pri čemu nije riječ samo o vizualnom zamjećivanju i objašnjavanju, ili informiranju, nego i o simboličkom, imaginarnom, metaforičkom i u svakom slučaju o egzemplarnom događanju stanovitih oblika života u tom smislu da umjetnost »tematizira izvorna i općeljudska iskustva, elementarna, temeljna iskustva, kao na primjer ljubav ili smrt«, ističu autori *Utopije morala* i nastavljaju:

»To su iskustva koja pogađaju unutarnju bit čovjeka i prema svojoj vrsti uvijek sadrže i vrijednosne predodžbe. Duhovni akt, u kojemu mogu doći do svijesti općeljudska iskustva, zahtijeva specijalno ponašanje, temeljno raspoloženje, koje potječe iz ontološkog iskustva i stvara dublju dimenziju života.«⁶⁶

Prihvaćajući Coriandino shvaćanje »primarno-ontološkog samorazumijevanja« u svoju koncepciju odnosa dijela i cjeline, Albert i Jain povezuju duhovno »čuvstveno stanje ili raspoloženje čovjeka« i »neposrednu spoznaju«, koja je prema njima nužna za razlikovanje »ne-vlastitog od vlastitog opstanka«, jer se samo u »vlastitom opstanku iskusi vrijednost i smisao bića kao dijela cjeline«.⁶⁷ U tom smislu prava umjetnost otkriva »dimenziju bitka« i svijeta života, pa se »egzistencija čovjeka promatra pod aspektom iskustva bitka« kao, kako smo ranije vidjeli, »životni nacrt položen u bitku i u samom životu« svakog čovjeka, jer je svakom čovjeku kao dijelu čovječanstva i – Husserl bi rekao – čovječanstvu kao cjelini dan »urođeni um«, odnosno sposobnost mišljenja i govorenja, da »kao reflektirajuće duhovno biće« osmišljava svoj život kao dobar i sretan život. Već je Platon pokazao da se »moć« znanja kao sposobnost mišljenja i govorenja »nalazi u svačijoj duši«, pa je zadaća filozofije i društvenog odgoja da se ta sposobnost razvije u onoj mjeri u kojoj se ona kao dispozicija nalazi u svakome pojedinom čovjeku. Ozbiljenje toga cilja filozofije i politike postiže se, prema Platonu, ozbiljenjem političke i osobne pravednosti u njihovu dijalektičkom međusobnom »tarenju« u smislu da je pravednost »raditi svoj posao«.⁶⁸ To ćemo pokušati pokazati kratkim osvrtom na Albertovu i Jaininu interpretaciju Platonove usporedbe ljudske prirode s pećinom u VII. knjizi *Države*.

4. Platonska filozofija i fenomenološko jedinstvo vječnog i prolaznog

U svojoj interpretaciji Platonove filozofije, autori *Utopije morala* polaze od »samospoznaje duše« koja vodi ka »spoznaji onoga što svagda postoji«, odnosno »potpunog bitka«.⁶⁹ U usporedbi s pećinom, Platon pokazuje kako se može doći do te vrhunske spoznaje, a počinje opisom stanja u pećini i »oslo-

62
Ibid., str. 68.

63
Ibid.

64
Ibid., str. 69.

65
Ibid., str. 69–70.

66
Ibid., str. 70.

67
Ibid., str. 70–71.

68
O pravednosti države i pravednosti duše kod Platona vidi: Ante Pažanin, *Um i povijest*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1992., str. 38–54.

69
K. Albert – E. Jain, *Die Utopie der Moral*, str. 257.

bađanja pojedinca iz mnoštva u pećini zatočenih i okovanih ljudi«. Kao što ćemo vidjeti, oslobođenik

»... do posljednje i najviše spoznaje dopijeva u nekoliko stupnjeva. Da bi dospio do nje, on mora napustiti svoje dosadašnje mišljenje«,⁷⁰

i izvršiti, kako Platon kaže, »odgojno okretanje duše iz noćnog dana na istinski dan«. ⁷¹ To okretanje kao preusmjerenje duše na bitak sam, Platon u nastavku naziva »istinskom filozofijom«, pa Albert i Jain prikazuju »filozofsko spoznavanje« u Platonovu smislu kao »uspon k bitku«, ali s razlogom ističu da ovdje »ipak valja paziti na ono što je Eugen Fink s pravom dodao« uobičajenom prikazivanju »Platonova filozofskog spoznavanja kao uspona k bitku«. Iako Albert i Jain navode nekoliko rečenica iz Finkova djela *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles* kao potvrdu primjerenosti njihove interpretacije Platona, istini za volju valja reći da se Finkovo razumijevanje Platonova kao i Aristotelova djela načelno razlikuje od njihove interpretacije, kako antičkih klasika tako i suvremene fenomenološke filozofije Husserla i Heideggera. Poznato je da je Fink bio asistent Edmunda Husserla, ali i sljedbenik Martina Heideggera, od kojega se međutim razlikovao ne samo u razumijevanju politike nego i ontologije i ontološkog iskustva, kako pokazuju njegova predavanja na sveučilištu u Freiburgu već sredinom 20. stoljeća, posebno ona što ih je držao u zimskom semestru studijske godine 1950./1951., a koja su 1977. izdali Egon Schütz i Franz-Anton Schwarz kao knjigu *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*. Već naslov *Bitak i čovjek*, a posebno podnaslov *O biti ontološkog iskustva* ukazuje na važnost tih Finkovih predavanja za ontološku problematiku uopće, a za ontološko iskustvo posebice, ali Albert i Jain ne navode tu knjigu, nego onu o *Metafizici odgoja u Platonovu i Aristotelovu razumijevanju svijeta*, pa ćemo se i mi ovdje ograničiti samo na njihovu interpretaciju onog kratkog teksta, kojim oni, kako smo upravo vidjeli, upozoravaju »na ono što je Eugen Fink s pravom dodao« uobičajenom prikazivanju Platonova »filozofskog spoznavanja«.

Kao što ćemo vidjeti, Finkova interpretacija Platonove filozofije sasvim je različita od interpretacije autora *Utopije morala*. No ponajprije evo Finkova teksta: »Mi ne idemo od osjetilnog k duhovnome«, kaže on načelno o spoznavanju kod Platona i nastavlja:

»U filozofiji ne činimo nikakvo čudnovato putovanje. Mi dopijevamo samo do onog kod čega smo uvijek već prisutni, premda to obično ni ne znamo. Dakako, usporedba s pećinom govori o putu koji se prolazi: od mjesta okovanih zatočenika do nadzemnog dana. Međutim, osebujna bit toga puta izrečena je odmah već na početku: čim okovi padnu, zatočenik je primoran da se okrene. Put je u cjelini okretanje.«⁷²

Budući da je u Platonovoj VII. knjizi *Države*, kao što smo vidjeli, riječ o »odgojnom okretanju duše«, Albert i Jain komentiraju navedeni Finkov tekst i Platonovu misao filozofskog odgoja riječima: »Okretanje se zbiva u duši onoga koji filozofira«, i to kao »radikalno okretanje zavičajnog razumijevanja bitka u duši«, kako to formulira Fink, odnosno kao okretanje »iskustva bitka«, kako kažu Albert i Jain. U daljnjem tumačenju Platona, oni pak nastavljaju riječima: »Ovo okretanje ili preusmjerenje spoznaje, izlaženje iz običnog mišljenja i stupanja u potpuno drugo spoznajno područje«, predstavlja ono što odvaja Platonovo filozofiranje od Aristotelova filozofiranja, i to do dana današnjega, kada je filozofija, koja buja sociološkim i znanstveno-teoretskim stavovima, okovana u svijetu života i time, prema Albertu i Jain, u »svakidašnjem svijetu«, tj. pozitivistički reducirana na »svijet mnoštva bića«, te na taj

način uopće bez mogućnosti postavljanja pitanja o bitku bića i posebno bez »iskustva bitka«. Otuda »preusmjerenje, koje je pretpostavljeno u Platonovoj filozofiji«, naglašavaju autori *Utopije morala*, »preobražava čitavog čovjeka«, ono ga kao preusmjerenje duše »čini unutarnjim, bitnim i na toj osnovi ono omogućuje način života, koji je oslobođen od beznačajnosti i površnosti svakidašnjeg mišljenja«. ⁷³ Štoviše, to preusmjerenje na bitak omogućuje čisto »duhovnog čovjeka« i njegov »novi moral, koji je u stanovitoj mjeri ispunjen srećom, i novi ethos, koji je ukorijenjen u iskustvu bitka«. ⁷⁴ Već se u toj interpretaciji Platona vidi pretjerano idealističko tumačenje »preusmjerenja duše« i kod samog Platona, kao da su »novi moral« i »novi ethos« plod isključivo »promatranja ideja« bez utjecaja navika, običaja i političkih institucija, te podmetanje »pozitivističkog« sociologizma Aristotelovom filozofiranju i podmetanje okovanosti »svijeta života« kao svakidašnjeg svijeta Husserlu.

Ta jednostrana tumačenja »novog morala« i »novog ethosa« dolaze do izražaja još više u završnoj rečenici ulomka koji je, prema najavi autora *Utopije morala*, trebao razjasniti Platonovu filozofiju odgoja pomoću Finkova dodatka uobičajenom prikazivanju cilja Platonova uzdizanja filozofske spoznaje do »istinskog dana« i kao što smo vidjeli, do samog »novog morala« i »ethosa«. Za taj ethos je, naime, »karakteristično to što Platon obećava« onome koji postigne cilj i pomoću preusmjerenja svoje duše dođe do vrhunske spoznaje ideja. U interpretaciji Alberta i Jain, Platon, naime, obećava »počimak od puta« i »kraj putovanja«. A to upravo nije cilj filozofije, ni kod Platona niti kod Finka, jer nema »kraja putovanja«, a niti »počinka od puta«. Onaj tko je dospio do vrhunca istinskog znanja ne ostaje »na otocima blaženih«, nego se prema Finku i Platonu vraća u pećinu, i to ne samo iz solidarnosti sa zatočenicima i iz humanističkog altruizma, nego ponajprije iz dubljih »ontoloških« razloga. Pravi razlog tome da ljudi koji su dospjeli do »svijeta ideja« moraju natrag u pećinu leži u tome što ni istinski filozofi nisu čisti duhovi niti bogovi, nego živa osjetilno-duhovna bića, koja se prema svijetu i prirodi odnose ne samo umom nego i svojim požudnim životom. Dakako, zadaća je filozofskog odgoja da se od najboljih odgoje »vladari-filozofi«, koji će umno upravljati državom, ne samo na svoje dobro nego i na dobro »cijele države«. Zadaća se odgoja uopće sastoji u tome, da se čovjekovi nagoni u jelu, pilu i erosu umno uprave, a ne, kako se Platona često pogrešno tumači, da se »potkrešu« i »uguše«. Istinski filozofi državom ne upravljaju prema nekom vječnom planu ili apriornoj shemi, nego na osnovi povijesnog mišljenja i iskustva bitka na svakom stupnju »uzlaska k bitku« i »silaska u pećinu«.

Dakako, put prema gore i put prema dolje za Platona nije jedan te isti put, kao za Heraklita, ali niti Platon ne ostaje ni pri jednostranom »uzlasku« niti pri jednostranom »silasku«, nego smisao filozofije vidi u neprestanom povezivanju vidljivoga i misaonog svijeta (pećine i bitka), u neprestanom uzlaženju i silaženju. »Istine« zatočenika u pećini pokazale su se i uvijek se nanovo pokazuju kao sjene, a ne kao bitak. Istina i bitak čovjeku se, međutim, ne otkrivaju jednom za sva vremena poput religiozne objave Boga, nego iziskuju golem

70
Ibid., str. 257–258.

73
Ibid.

71
Platon, *Država*, Fakultet političkih nauka, Zagreb 1977.

74
Ibid., str. 259.

72
K. Albert – E. Jain, *Die Utopie der Moral*, str. 258.

napor poimanja, uvijek ponovnog potvrđivanja i obistinjavanja, pri čemu se niži stupnjevi, hegelovski govoreći, »ukidaju« u višim stupnjevima. Platonov »uzlazak k bitku« i Hegelova »fenomenologija duha« kao put od osjetilnog zamjećivanja do apsolutne ideje pokazuju, prema Finku, veliku sličnost i pripadnost metafizici svjetla, koja u tih mislilaca postiže ujedno i svoju najvišu točku, i to ne u negativnom odvajanju svjetla i uma od svijeta konačnih stvari, nego kao njegovo osvjetljavanje i prožimanje.⁷⁵

Ovdje je još potrebno napomenuti da je Platonova usporedba s pećinom povezana s prethodnim usporedbama sa suncem i sa crtom, jer se njezini stupnjevi »istine« ljudskog opstanka istinski razumiju tek u povezanosti s vrstama znanja dviju prethodnih usporedaba (dokse ili mnijenja kao znanja nagađanja i znanja vjerojatnosti, te episteme kao znanstvenog, matematskog i filozofskog znanja koje završava »idejama samima po sebi i radi ideja samih po sebi«).⁷⁶ Odlučno je pritom Platonovo shvaćanje, da jasnoću znanja tražimo prema istini predmeta na koje se znanje odnosi – Platon kaže da ta stanja »imaju onoliko jasnoće koliko je istine u onome za što su ta stanja«.⁷⁷ U skladu s time, Fink s pravom ističe da »filozofija uopće nije najprije čista ontološka teorija i zatim naknadno pridodana filozofija morala«. Štoviše, filozofija je za Platona »posve izvorno i nerastavljivo pitanje o bitku i samorazumijevanju čovjeka«, te je u tom smislu »Platonova filozofija isto tako izvorno nauka o idejama kao što je i politika«.⁷⁸

Što se tiče ideje dobra kao najviše ideje, Fink kaže da je

»... Agathon onaj koji pušta bitak biti. On je izvor *bičevnosti* (Seiendheit) i neskrivenosti. On strši još preko bitka bića.«⁷⁹

U vezi s tim Fink ističe da se na tom »nadmašivanju« bitka bića »s onu stranu bičevnosti« u povijesti zapadne metafizike

»... uvijek nanovo palila i jačala prije svega mistika i negativna teologija. Upitno je, međutim, da li ovdje u srcu platonske filozofije, doista izbija neki iracionalizam«,

jer tu nije riječ o dualizmu nebeskog i zemaljskog, vječnog i prolaznog. Fink, naime, pokazuje da »vidljivi i nevidljivi svijet za Platona nisu dva odvojena carstva, koja bi posjedovala samo paralelizam srodnih struktura«, nego štoviše da je »vidljivi svijet u cjelini zrcaljenje, odslikavanje svijeta ideja«.⁸⁰ Svijet je, dakle, jedan u svojim različnim oblicima, od sjena i stvari, preko brojeva i ideja, do vrhunske ideje dobrote. U tom smislu »usporedba sunca i *idea tou agathou* za Platona ne znači neku proizvoljnu metaforu čovjekovu, nego fundamentalni zakon suglasnosti koja sačinjava svijet«.⁸¹ Svijet kao kozmos jest harmonija koja izražava fundamentalni zakon svemira što ga osvjetljava Platonova interpretacija bitka kao svjetla, te se niti usporedba sa suncem ne može svesti na neku proizvoljnu metaforu čovjekovu ili čisto-teoretsku spekulaciju, koja bi bila namijenjena nekom broju izabranika, koji misle »da su još za života naseljeni na otocima blaženih« i da se, do usijanosti osvjetljeni bitkom, povuku iz političke borbe i prepuste snovima blaženih. Na već navedena pitanja o tome, zašto filozof mora natrag u pećinu i zašto ideja »nužno poprima oblik konačnosti«, Fink odgovara: »Platon ne daje nikakvo zbilja zadovoljavajuće objašnjenje.«⁸²

Ipak, moramo reći, filozofija u Platona, kao i u našem stoljeću u Husserla, ima smisao dobivanja novog stajališta. Ona počinje odvrćanjem pogleda od svakodnevnog, tzv. prirodnog stava, jednom *epohé*, kako kaže Husserl. Pritom postaje očitim temeljni problem filozofskog iskustva, koje nije samo refleksija nego i direktno doživljavanje svijeta. Jer, otkuda bi inače filozofija

crpila svoju snagu, ako ne iz svijeta života? Kao što smo već vidjeli, između svijeta života i filozofske teorije kao refleksije, pa i njezina najvišeg stupnja, ostaje »tekući prijelaz« i povezanost. Povratkom u pećinu izbjegava se vrtnja u zatvorenom krugu refleksije »na otocima blaženih« i omogućuje filozofiji da ponovno stupi u dodir s neposrednom zbiljnošću, da bi je osvijetlila i time sama dobila novu snagu refleksije u pravom smislu zrcaljenja samih stvari. »Zrenje biti« i za Husserla predstavlja smisao filozofije, pa su zbog toga često njegovu filozofiju i nazivali fenomenološkim platonizmom, dakako ne u smislu Albertova i Jainina odvajanja svakidašnjeg svijeta i »svijeta ideja«, nego u smislu Finkova »jedinstva svijeta« i Husserlove »fenomenologije uma« u raznovrsnim načinima njegova pojavljivanja i osvjetljavanja »samih stvari«.

Husserl u čitavom svom djelu – od *Logičkih istraživanja* preko *Ideja za čistu fenomenologiju i fenomenološku filozofiju*, do *Krize europskih znanosti i transcendentalne fenomenologije* – osnovne probleme svakidašnjeg shvaćanja svijeta razvija u »fenomenologiju uma«, koja pomoću metode isključivanja »teze prirodnog stava« kao metode fenomenološke redukcije i fenomenološke analize prodire do biti »samih stvari« u smislu transcendentalne fenomenologije. Međutim, fenomenologija time ne negira postojeći svijet i ne izmišlja neki novi imaginarni svijet, kako to čine razne vrste umjetnosti, nego se odnosi na iste fenomene na koje se odnosi svakidašnje shvaćanje svijeta, ali sada u sasvim drukčijem »refleksivnom« stavu, u kojemu se mijenja svaki smisao fenomena kao pojava svakidašnjeg prirodnog stava. Na taj način transcendentalna redukcija prema Husserlu preobražava prirodni stav u fenomenološko stajalište, koje se odnosi na iste sadržaje, ali sada kao one koji su imanentni svijesti, a ne nikakve transcendentne stvari. Fenomenološkom metodom transcendentni svijet dakle nije negiran, pa niti stavljen u pitanje, nego samo u zagrade, da bi se mogao osvijestiti, jer ga nema bez svijesti, a zadaća je filozofije da ga spozna kao svijet koji je kao fenomen imanentan svijesti. Stoga se istinski svijet može tematizirati i opisati tek kao »fenomen« koji »pomoću bitne korelacije između pojavljivanja i onoga što se pojavljuje ima dvostruki smisao«. Kao što su pokazivanje i ono što se pokazuje neodvojive strane fenomena, tako su neodvojivi subjekt i objekt u svojem korelativnom odnosu, štoviše, u svojem jedinstvu kao neposredno doživljeni svijet života.

Pojmom »korelacije« Husserl daje odgovor na pitanje o mogućnosti ljudske spoznaje kao »njezina podudaranja sa spoznatim objektima«. Iz kratko naznačenog smisla transcendentalne fenomenologije, može se zaključiti da spoznaja postaje izvjesna svoga podudaranja s objektima ne kao s nekim transcen-

75

Eugen Fink, *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970.

76

Platon, *Država*, str. 207.

77

Ibid., str. 208.

78

E. Fink, *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, str. 27. Opširnije o tome vidi: Ante Pažanin, *Filozofija i politika*, Fakultet političkih nauka, Zagreb 1973. Riječ politika tu ima značenje političke filozofije u širem značenju kao praktične filozofije koja obuhvaća etiku, filozofiju politike,

filozofiju prava i filozofiju povijesti, odnosno povijesno mišljenje.

79

E. Fink, *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, str. 29.

80

Ibid.

81

Ibid., str. 30.

82

Ibid., str. 303.

dentim predmetima koji bi, u smislu naivnog objektivizma prirodnog stava, bili neovisni o svijesti, nego sa »spoznatim objektima« koje je fenomenološka redukcija učinila »fenomenima svijesti«. Fenomenološka metoda redukcije i analize, naime, pokazuje da između akta spoznaje (noeze) i predmeta spoznaje (noeme) postoji neraskidiva korelacija. Štoviše, svako predmetno odnošenje ostaje povratno povezano na neki horizont subjektivnih načina pojavljivanja i čini mogućom jedinstvenu noemu s identičnim smislom. Da bismo razumjeli, kaže Husserl, kako u nužno promjenjivoj »noezi može postati učinkovitom jedinstvena noema s identičnim smislom, i s ostalim noematskim strukturama«, valja analize noeze dopuniti korelativnim analizama noeme, i to od najnižih osjetilnokinetičkih do najviših oblika svijeta i života.

Pored statičke fenomenologije kartezijanske tradicije, Husserl razvija i genetsku fenomenologiju intersubjektivnosti, koja je značajna naročito za utemeljenje etičke problematike. Nasuprot »individualizmu spoznaje, koji je do u sadašnjost ometao filozofiju u samorazumijevanju« čovjeka i svih stvari, Husserl 1937. godine, u studiji »Povijest i sjećanje«, obnavlja svoju misao intersubjektivnosti i »generativne povijesnosti«, te razlikuje dvije vrste objekata: prvo, »objekt u životno-svjetovnom smislu«, i drugo, »objekt 'filozofskog' pronalaska«. Da bi se razumjelo prvi i drugi objekt u njihovim različitim apriornim temeljima i izvorima, valja dohvatiti različitu »izvornu tvorbu smisla prvog i drugog objekta«, jer prvi se objekt konstituira u historijskome aprioriju intersubjektivnosti i generativne povijesnosti, a drugi objekt u refleksivnologičkome aprioriju i neuvjetovanoj istini »svijeta o sebi samome«, kako je on dobiven kao »idealna ili čista racionalna forma svijeta«. ⁸³ Dok prvi objekt karakterizira otvorenost povijesti i povijesno mišljenje etičko-političke prakse, drugi objekt karakterizira zatvorenost apsolutnom i neuvjetovanom metafizičkom ili kozmološkom istinom. Za našu temu o mogućnosti utemeljenja ontološke etike, ovdje se pokazuje sličnost Husserlova razlikovanja prvog i drugog objekta, kako s Aristotelovim odvajanjem praktične filozofije kao *philosophia anthropina* od *prote philosophia* kao metafizike tako i s Hegelovim lučenjem filozofije objektivnog i apsolutnog duha. ⁸⁴ Na osnovi svega izloženog, pokazuje se da je našem globalnom svijetu danas više potrebna praktična filozofija i kozmološka eko-etika negoli ontološka i metafizička etika. Jer, suvremenom globalnom svijetu više je potrebna nemetafizička praktična filozofija, kao povijesnom svijetu života primjereno mišljenje, negoli metafizička etika i mitologija.

Literatura

Albert, Karl – Jain, Elenor (2003): *Die Utopie der Moral*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

Aristotel (1982): *Nikomahova etika*, Zagreb: Fakultet političkih nauka.

Aristoteles (1998): *Nikomachische Ethik VI*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Fink, Eugen (1970): *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Gadamer, Hans Georg (1998): »Nachwort«, u: Aristoteles (1998).

Husserl, Edmund (2003): *Filozofija kao stroga znanost i druge rasprave*, Zagreb: Ljevak.

Pažanin, Ante (1973): *Filozofija i politika*, Zagreb: Fakultet političkih nauka.

Pažanin, Ante (1985): »Aristotelova metafizika kao prva filozofija«, u: Aristotel, *Metafizika*, Zagreb: Fakultet političkih nauka, str. V-LIII. (Predgovor 1. hrvatskom izdanju *Metafizike*.)

Pažanin, Ante (1992): *Um i povijest*, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.

Pažanin, Ante (2001): *Etika i politika. Prilog praktičnoj filozofiji*, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.

Pažanin, Ante (2003): »Fenomenologija planetarne svjetske civilizacije i mogućnost fenomenologije političkog svijeta«, *Filozofska istraživanja* 88 (1/2003), str. 107–126.

Pažanin, Ante (2005): »Fenomenologija sjećanja i povijesno mišljenje«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, god. XXXI, br. 1–2 (2005), str. 49–60.

Platon (1977): *Država*, Zagreb: Fakultet političkih nauka.

Ante Pažanin

Begründungsversuch einer ontologischen Ethik

Zusammenfassung

Am Beispiel von Die Utopie der Moral von Karl Albert und Elenor Jain zeigt der Verfasser den Unterschied zwischen einer ontologischen Ethik als einer metaphysischen Ethik und allen anderen vergangenen und gegenwärtigen Ethiken als nicht-metaphysischen Ethiken. Der Hauptanspruch der ontologischen Ethik als einer aktuellen und der Zeit angemessenen Ethik liegt darin, dass sie die Eigenartigkeiten der einzelnen Kulturen übergreifen und das Fundamentum des ethischen Denkens und Handelns aufweisen kann, das die trennenden Elemente der tradierten Moralvorstellungen oder religiösen Normen aufhebt und die Aufmerksamkeit auf das Gemeinsame lenkt, welches die Menschen und die Völker als Seinserfahrung erleben – im Sinne des ontologischen Gedankens von Parmenides und Platon bis Heidegger und Lavelle. Im Gegensatz zu dieser überbetonten idealistischen Linie Platons in der europäischen praktischen Philosophie weist der Verfasser dieser Arbeit auf die anderen Strömungen der europäischen Philosophie hin und hebt insbesondere die aristotelische philosophia anthropina als nicht-metaphysische praktische Philosophie im Sinne der Einheit von Ethik und Politik hervor, die von der Metaphysik unabhängig ist. Während Albert und Jain die Nähe von Ethik und Ästhetik befürworten und im Sinne des modernen Globalismus die europäische Philosophie mit der außereuropäischen mythologischen und metaphysischen Weisheit verbinden, verweist der Verfasser dieser Arbeit auf Gadammers Interpretation des Verhältnisses von phronesis und sophia im VI. Buch der Nikomachischen Ethik von Aristoteles und auf die Fundamentalontologie Heideggers – aufgefasst nicht als eine Metaphysik, sondern als hermeneutische praktische Philosophie. Auf den Spuren der Fink'schen Interpretation des VII. Buches von Platons Staat zeigt der Verfasser sodann auf, dass eine andere Möglichkeit zur Deutung des Verhältnisses von Doxe und Episteme besteht als jene, die von Albert und Jain befürwortet wird, sowohl bei Platon selbst als auch in der Transzendentalphänomenologie der Lebenswelt beim späten Husserl. Denn die globale Welt der Gegenwart braucht mehr eine nicht-metaphysische praktische Philosophie und ein der geschichtlichen Lebenswelt angemessenes Denken als eine metaphysische Ethik und Mythologie.

Schlüsselwörter

Ästhetik, Ethik, geschichtliches Denken, Humanismus, Lebenswelt, Moral, nicht-metaphysische Ethik, ontologische Ethik, Politik, praktische Philosophie, Seinserfahrung, Utopie