

P r i n o s i

„SHEMA BIVANJA“: UZ ETIKU MARIJANA CIPRE

Davor Katunarić

Gimnazija Franje Petrića u Zadru
dkatunarić@yahoo.com

UDK 17Cipra, M.
27-426
<https://doi.org/10.34075/cs.58.4.5>
Pregledni rad
Rad zaprimljen 5/2023

Sažetak

U članku se etička razmatranja Marijana Cipre iz njegovog kasnog djela Misli o etici, kao i neke u etici uobičajene klasifikacije (tri tipa utemeljenja etike, kardinalne vrline, teološke kreposti), sagledavaju kroz jedan ontološki okvir koji nije eksplicitno proveden u samoj toj knjizi, naime kroz „shemu bivanja“ iz Ciprinog glavnog djela Metamorfoze metafizike. Prema njoj sadašnji trenutak znači točku moguće odluke između ponavljanja bivše nužnosti i kretanja k ozbiljenju svrhe buduće slobode. Pokazuje se da, za razliku od ostalih utemeljenja etike, tradicionalni platonički i kršćanski popis četiriju kardinalnih i triju teoloških vrlina može obuhvatiti sva tri ontološka „supertranscendentala“ i njima pripadne „moći svijesti“ pa je najprimjereniji toj Ciprinog ontološkoj shemi.

Ključne riječi: Marijan Cipra, etika, dimenzije vremena, kardinalne vrline, teološke kreposti

1. ONTOLOGIJA I ETIKA

„[E]tika je upravo mogućnost ili sloboda izbora između dobra i zla.“ (ME 5.)¹ Takvo shvaćanje etike Marijana Cipre ima izravne ontološke preduvjete: „Ako u temelju svijeta ne leži jedno dobro i slo-

¹ Knjige Marijana Cipre navodit ćemo kraticom i brojem stranice, i to ovako: *Misli o etici*, Školska knjiga, Zagreb, 1999. kraticom *ME*; *Metamorfoze metafizike*, Matica hrvatska, Zagreb 1999. kraticom *MM*; *Temelji ontologije*, Matica hrvatska, Zagreb,

boda, onda ni čovjek nema motiva da bude slobodan i da čini dobro.“ (ME 38.) Neki kompatibilizam između determinizma i slobode za Cipru je isključen.² U tome se ne slaže s većinom svojih kolega filozofa (kod kojih je vjerovanje u nekompatibilnost etike i determinizma manjinsko), a suglasan je s većinskim mnijenjem opće populacije u kojoj, prilično neovisno o kulturnim različitostima, oko dvije trećine ljudi smatra da je determinizam nekompatibilan s moralnom odgovornošću³. Ne čudi ta njegova suglasnost s većinskim mnijenjem budući da po Cipri „valja rehabilitirati i u etici prirodni stav prema kojemu svaki odrastao čovjek“ u sebi već nosi, premda možda ne eksplicitno, razumijevanje etičke problematike. (ME 65.) Međutim oba navedena osnovna ontološka preduvjeta etike – da postoji *sloboda odabira* i da postoji *objektivno dobro i zlo* – u osnovi su se urušila uslijed onog „viđenja bitka“ (ME 10.) kakvo je u novom vijeku uspostavljeno prvenstveno u prirodnim znanostima. „Momentano, a to traje već nekoliko stoljeća, bitak se određuje kao biće znanosti, kao znanstvena istina... Bitak je ono što se daje znanstveno mjeriti, brojiti i iskazati matematičkom funkcijom, sve ostalo je nebitak i privid, puko mnijenje.“ (ME 14.) Shvaćanje da jest samo ono što se u načelu može izmjeriti i zatim iskazati matematičkom funkcijom u podlozi je prirodnoznanstvenog determinizma koji dokida prvi od dva temeljna ontološka preduvjeta etike, mogućnost slobode odabira. Ali nije bolje prošao ni drugi, budući da novovjekovne prirodne znanosti, povijesno uspostavljene nasuprot prednovovjekovnoj aristotelovskoj tradiciji, metodski ukidaju bilo kakvu prirodnu *svrhovitost*: „Posebna je karakteristika novog vijeka gubitak smisla za svrhovitost bića.“ (TO 61.) Iz tog dvostrukog odbacivanja *slobode izbora* i *objektivne svrhovitosti* slijedi „nemogućnost da se u novom vijeku konstituiraju općevažeca etika“ (ME 6.).

Ako je nemogućnost općevažeca etike u novom vijeku posljedica određene ontologije u podlozi prirodnih znanosti, mogu li tu nemogućnost izbjeći Ciprina ontološka shvaćanja izložena u glavnom mu djelu *Metamorfoze metafizike*? Nastoje li uopće za tim?

2003. kriticom *TO*; *Spoznajna teorija*, Matica hrvatska, Zagreb, 2007. kriticom *ST*; *Uvod u filozofiju*, Zagreb, Matica hrvatska 2007. kriticom *UF*.

² Primjerice: „Za materijalizam kao metafizički nazor na svijet sloboda volje, pa prema tome ni uračunljivost ni moralna odgovornost, načelno ne postoje...“ (ME 185.). Usp. i ME 19. Također i: „[Z]a slobodu volje [je] od odlučne važnosti postoje li i mogući svjetovi ili stvari izbora jer ako nema više mogućnosti onda ni sloboda volje kao sloboda izbora ne može postojati.“ (UF 63.)

³ Podatci iz Boris Kožnjak, »The Earliest Missionaries of 'Quantum Free Will': A Socio-Historical Analysis«, u knjizi F. Grgić i D. Pečnjak, *Free Will & Action*, Springer Natur Switzerland AG, 2018.

Premda ta knjiga izvorno (prvo izdanje objavljeno je 1978.) jedva da ikako spominju etiku, u dvadeset godina kasnije napisanom Predgovoru drugom izdanju stoji zahtjev „svakoj suvremenoj metafizici“ da „bude prije svega etika“ (MM 8.). Otprilike u isto vrijeme u knjizi *Misli o etici* (1999.) Cipra naglašava da „za etičko poimanje presudno značenje ima ... metafizička pozadina, koja tek bitku etičkoga podaruje moć i sankcije njegova važenja“ (ME 38.). Stoga se čini nespornim da su *Metamorfoze metafizike* od početka imale biti jedan korak u iščekivajućem približavanju određene „metafizičke etike“ kao *telosa* povijesti metafizike (MM 8.).

Pokušava li Cipra onda reducirati etiku na metafiziku? Josip Talanga u svome *Uvodu u etiku* navodi *tri moguća odnosa ontologije i etike*: 1. odvojenost, 2. primat ontologije i 3. primat etike. Kao karakteristične mislioe njihove bitne *odvojenosti* navodi Aristotela i Kanta, kao mislioe koji *etiku vide kao derivat ontologije* navodi Platona, Spinozu i Hegela, a kao jedinoga klasičnog mislioca za koga je *praktično znanje izvor svake spoznaje* navodi Fichtea.⁴ Za Cipru prva od tih mogućnosti ne dolazi u obzir: „[S]vako etičko razmišljanje već pretpostavlja predrazumijevanje bitka...“ (ME 6.) Među mislioe kojima se ono etičko gubi u ontologiji on također smješta Spinozu (ME 108.) i Hegela⁵, ali Platona u tome pogledu vidi u trećoj skupini: „Najdublji praktički motiv čitavog filozofiranja, njegov *najozbiljniji motiv uopće*, stoga po Platonu i nije drugi nego upoznavanje s cjelokupnim bićem – *to pantelos on* – ali ne zato da bi se o tome naprosto posjedovalo znanje, iz znatiželje kao djeca, nego da bi se u ovom i u onom životu moglo donositi *pravilne odluke*...“ (MM 133.) Iako ta praktična usmjerenost metafizike nije eksplicitno iskazana u *Metamorfozama metafizike* (barem ne u prvom izdanju, osim na tome mjestu gdje govori o Platonu), ona vrijedi i za Cipru: „[M]ože-mo slobodno reći: kakvo shvaćanje bitka neka osoba imade, takav će bitak ostvarivati u svojem životu i obrnuto, iz onoga što ozbiljuje u svojoj egzistenciji bit će vidljivo kakvo shvaćanje bitka ima ta osoba. Materijalist postupa drugačije od idealista, za realista su stvarne okolnosti njegova opstanka drugačije nego za spiritualista koji u čistom duhu i carstvu duhovnih bića vidi svrhu i željeni cilj vlastitog opstanka.“ (ME 23.)

⁴ Josip Talanga, *Uvod u etiku*, Hrvatski studiji – Studia Croatica, Zagreb, 1999., str. 86. Usporedi i ST 27.

⁵ Za Hegela Cipra kaže da je, nasuprot mladenačkoj želji iskazanoj u ranom *Systemprogramnu* (zajedno sa Schellingom i Hölderlinom) „za novom metafizikom izvedenom iz Kantove etike“ završio „opet s metafizikom, dakle teorijskom filozofijom, a ne filozofijom etičke prakse“ (ME 5.). Usporedi i ME 22.

S obzirom na osnovni stav o odnosu etike i metafizike smatramo da namjera ovoga članka – sagledavanje Ciprinih kasnijih *etičkih* razmatranja u svjetlu njegove vremenite *ontologije* iz *Metamorfoza metafizike* – nije strana namjeri njegove prve knjige. Pritom moramo priznati da nam ostaje nejasno zašto on sam nije to eksplicitno proveo u *Mislina o etici*.⁶

2. TROSTRUKA SHEMA BIVANJA

Trostruka „*schema bivanja*“ (MM 135.) predstavlja središnju misao *Metamorfoza metafizike*. Ta je „*schema*“ zasnovana na tri „*dimenzije*“ vremena, ili, kako ih Cipra naziva, na tri „*temporala*“ *prošlosti*, *sadašnjosti* i *budućnosti*, koji su istovjetni (MM 229.) trima „*modalima*“ *nužnosti*, *mogućnosti*, *stvarnosti (slobodi)*, odnosno trima „*esencijalima*“ *bitka*, *bivanja* i *zazbiljnosti*. Zajedničko ime za tu ujednost *temporala*=*modala*=*esencijala* kod Cipre jest „*supertranscendentali*“, koji se mogu prikazati tablično⁷:

Tablica 1. Ciprini supertranscendentali iz *Metamorfoza metafizike*

ESENCIJALI	MODALI	TEMPORALI
bitak	nužnost	prošlost
bivanje	mogućnost	sadašnjost
zazbiljnost	stvarnost	budućnost

Radi se, dakle, o tome da se sve što biva pokazuje kao *nužno u svojoj prošlosti*, *moguće u trenutku sadašnjosti* i *slobodno u svom razvoju s obzirom na budućnost*. Odnosno, sadašnji trenutak znači moguću odluku između ponavljanja bivše nužnosti i kretanja k ozbiljenju svrhe buduće slobode.

U tome da, poput primjerice Heideggera, ali ponajprije kasnog Schellinga, te „*dimenzije vremena*“ vidi kao *par excellence* ontološku temu Cipra, prema vlastitom samorazumijevanju, napušta dugu tradiciju koja ide od Aristotela do Hegela u kojoj se pojam vreme-

⁶ Iako se u *Mislina o etici* na mnoštvu mjesta prepoznaje oslonac na ontologiju razvijenu u *Metamorfozama metafizike*, upadljivo izostaje bilo kakvo eksplicitno pozivanje na nju (čak i pri razmatranju triju dimenzija vremena koje je u najvećoj mjeri srodno središnjoj „*shemi bivanja*“ iz *Metamorfoza (ME 130.)*). Isto vrijedi i za ostale knjige Ciprine kasne faze (*Temelji ontologije, Spoznajna teorija*; izuzetak je jedna rečenica u *Uvodu u filozofiju*, str. 57.).

⁷ U tome slijedimo Srećka Kovača iz članka »O logici i metafizici vremena«, u zborniku Damir Barbarić (ur.), *Vrijeme metamorfoza*, Zagreb, Matica hrvatska 2009., str. 34.

na raspravlja „isključivo u okviru filozofije prirode, tj. fizike, a ne i unutar metafizike“ (MM 137.). To prepuštanje razmatranja vremena fizici pokazalo se u novom vijeku, po Cipri, kobnim za odnos metafizike i etike. Klasična fizika shvaća vrijeme kao još jedan prostorni pravac i ta „metafizika linearnog ustroja“ (ME 31.) bića i vremena nosi u sebi klicu determinizma kao nužnog slijeda svega sadašnjega i budućega iz prošloga, što pak onemogućuje etiku kao slobodu izbora između dobra i zla. Da bismo i izbor i svrhe mogli shvatiti kao nešto što nije tek suviše ljudski privid potrebno nam je prije svega drugačije shvaćanje vremena. Ovdje ćemo propitati može li Ciprino „modalno diferencirano“ (MM 135.) shvaćanje vremena iz *Metamorfoza metafizike* (koje nužnost pripisuje isključivo prošlosti, dok u sadašnjosti nalazi mogućnost odabira, a u budućnosti moguću svrhu) nadići ograničenja novovjekovne etike kako su određena u *Mislina o etici*. Valja unaprijed naglasiti da će to shematizirano razmatranje različitih mislioca i misaonih tradicija morati biti jednostrano, pa utoliko nepravedno, budući da će ih sagledavati isključivo s obzirom na mogućnost njihovog uklapanja u navedenu shemu te na probleme koji se pritom pojavljuju.

3. MIŠLJENJE, OSJEĆANJE, HTIJENJE

S obzirom na nakanu sagledavanja etike kroz jednu metafizičku shemu, valja odmah odbaciti pomisao da bi Cipra zagovarao povratak na neki „intelektualizam u etici“ po kojemu „dobro čini i može činiti samo onaj tko zna što je dobro“ (ME 5.). Budući da „etika osim opisa etičkog fenomena ima biti uvijek i normativna i izražavati se u imperativima“ (ME 6.), a imperativi ne izražavaju spoznajnu, nego volju koja je „moć djelovanja“ (ME 9.), slijedi da etika zahtjeva angažiranje i drugih čovjekovih sposobnosti osim spoznajnih: „[S] amo znanje nije i etički dovoljno budući da je za etički čin potrebna i volja da se čini dobro, upravo potrebna je dobra volja.“ (ST 121.) (Svakako, kao što ćemo kasnije opširnije obrazložiti, ni sama volja nije dovoljna, dapače „voluntarizam ... još više od intelektualizma uzrokuje krizu u sferi čovjekove moralnosti“. (ME 61.)) Ne možemo se, dakle, nadati da bi bilo koje *mišljenje* na taj „intelektualistički“ način već ozbiljilo etiku, pa je Wittgensteinova misao koju Cipra s odobravanjem navodi zapravo neostvariva: „Kad bi netko danas napisao (važecu) etiku, to bi značilo da sve druge knjige mogu biti uništene.“ (ME 5., 155.) Utoliko naslov Ciprine knjige nije mogao biti naprosto „Etika“ (recimo onako kako mu je naslov jedne druge knjige naprosto *Spoznajna teorija*), nego tek „Misli o etici“.

Zbog te nedovoljnosti samog mišljenja za etiku za naše razmatranje, uz temporalno/modalno/esencijalne vidove triju supertranscendentalna (prikazane u Tablici 1.), bit će podjednako važne i tri njima pripadne „moći čovjekove svijesti i samosvijesti“ (ME 9.): *mišljenje*, *osjećanje* i *htijenje*. *Mišljenje* Cipra izrijeком veže za *prošlost*, odnosno *nužnost*, nasuprot druga dva supertranscendentalna: „Budući da ono kao sjećanje ogledava uvijek jedno bivše stanje bića, dakle jednu prošlost i nužnost ... zaboravlja preko toga na mogućnost bivanja bića i na njihovu buduću zazbiljnost.“ (MM 273.) Druge dvije „moći duše“ u *Metamorfozama* ne igraju tako važnu ulogu, ali se u osloncu na mislioce koje je Cipra u pogledu trostruke „sheme bivanja“, pored Schellinga, ponajviše nasljedovao, naime na Martina Heideggera i Rudolfa Steinera, pokazuje da se sadašnjost ponajprije raskriva *osjetu* i *osjećanju*, a budućnost *htijenju*.⁸ Tako Ciprinu tablicu možemo proširiti s još jednim stupcem:

Tablica 2: dodatak Tablici 1. prema Katunarić (2020.)

TEMPORALI	MOĆI SVIJESTI I SAMOSVIJESTI
Prošlost	mišljenje
Sadašnjost	osjećanje
Budućnost	htijenje

Otud slijedi da ona „čista filozofija“ koja bi se oslanjala jedino na *mišljenje* po svojoj naravi okončava u nužnosti. Za to je „primjer i uzor“ Spinoza: „Svaki čisti filozof po svojoj je naravi nužno spinozist.“ (ME 170.) Čistoća, ali i „vulgarnost“ takve isključivosti odnosi se upravo na zanemarivanje *htijenja* kao moći djelovanja, i *osjećanja* kao moći dohvaćanja vrijednosti (ST 120.). Ono što se raskriva tim drugim moćima po svojoj naravi neće slijediti strogu nužnost, što ga ne čini manje etički relevantnima: „[P]raktične [su] discipline, s obzirom da se odnose na čovjeka i njegovo slobodno ponašanje, manje stroge...“ (ST 9.)

Sažmimo: temeljni izazov etici u novom vijeku predstavlja ona ontologija nadahnutu novovjekovnom prirodnom znanošću koja je zasnovana na determinizmu i odbacivanju teleologije. Pokušat ćemo pokazati da su, iz Ciprinog obzora, novovjekovni odgovori na taj iza-

⁸ Usporedi Davor Katunarić, »Mišljenje, htijenje, osjećanje i „dimenzije“ vremena kod M. Heideggera i R. Steinera«, *Filozofska istraživanja*, Vol. 40, No. 4, 2020., str. 807–827, doi: <https://doi.org/10.21464/fi40409>. Tu „trodjelnu diobu duše“ na *mišljenje*, *htijenje* i *osjećanje* spominje i Cipra u vezi s Kantom (MM 319., ME 156.).

zov (Spinoza, posljedična etika, dužnosna etika (Kant), Heidegger, Nietzsche) zanemarivali pojedine modale (*mogućnost* i/ili *svrhe*) i njima pripadne čovjekove moći. Relevantnost Ciprine sheme bivanja za njegovu etiku stoga možemo najprije sagledati *via negativa*: kako je s etikom ako isključimo dva od tri supertranscendentalna, naime *sadašnju mogućnost* i *buduće svrhe*?

Je li moguća etika bez sadašnje slobode odabira i bez budućih svrha?

Prema Cipri „to je svijet novovjeke prirodne znanosti“ koji je kroz „prirodnoznanstveni determinizam najjače ugrozio ideju slobode“, pa „se time može onda objasniti činjenica kako u novom vijeku najlošije stoji stvar s etikom te da je golemi uspjeh prirodnih znanosti i tehnike popraćen etičkom katastrofom o kojoj svjedoči posebno 20. stoljeće sa svojim ratovima, logorima, gulazima i općom nesigurnošću i slomom moralnog autoriteta“. (ME 10.-11.)

Kao što smo već rekli, nije ugrozio samo slobodu izbora nego i objektivno dobro: „Novovjeka znanost načelno je vrijednosno neutralna, ona u načelu mora biti *onkraj dobra i zla* i *oslobodena vrijednosti i vrijednosnih sudova*. Taj načelni stav isključuje mogućnost znanstvene etike...“ (ME 5.) Naveli smo i ime s početka novog vijeka koje izražava tu na nužnosti zasnovanu jedva-još-etiku: „Spinozina *Etika* ... je zapravo izražaj etosa znanstvenika. Jer za Spinozu nema ni slobode volje ni objektivnog dobra i zla pa se to djelo može samo paradoksalno nazvati *Etikom*.“ (ME 11.) Paradoksalnost je u tome što spinozistički svijet ne poznaje ontološke preduvjete etike, slobodu izbora niti svrhovitost (TO 110.), odnosno, zasnovan je isključivo na prvome supertranscendentalu *nužnosti*: „Spinoza odbacuje ... svrhovito, teleološko shvaćanje svijeta. Ništa po sebi nije dobro, već samo relativno spram bića koje nešto hoće. Ne postoji objektivni svijet svrha ni hijerarhija dobra, nego samo subjektivna procjena pojedinačnog subjekta glede onoga što je za njega dobro.“ (ME 109.)

Dopušta li prirodna znanost modal mogućnosti?

Ako prirodna znanost (ono što se u engleskom jeziku naziva *science*) kao mjera svih stvari u našoj epohi kaže da nema nikakvog izbora niti objektivnog dobra, čini se da nam preostaje samo odluka: odustati od etike (kao slobode izbora između dobra i zla) ili odustati od znanosti. Doista bi moglo izgledati da se Cipra odlučio naprosto za ovu drugu mogućnost. I to ne tek u *Mislina o etici* gdje polaže sve nade u „reevangelizaciju“ (ME 39., 86.), nego bi se već uvođenje *mogućnosti* i *svrha* u ontologiju u *Metamorfozama metafizike* moglo sumnjičiti kao jedan korak koji smjera opravdati nešto što je znanstveno nemoguće.

Cipra je, unatoč svome perenijalizmu i posljedičnoj naglašenosti nesuvremenosti koja mu „u osnovi onemogućuje živo, djelatno sudjelovanje u bitnim prijemcima, dilemama i raskrižjima današnjega povijesnog trenutka, pa i samo plodotvorno upuštanje u njegovu podrobniju analizu i dijagnozu“⁹, ipak bio svjestan činjenice da je prirodna znanost u 20. stoljeću, prije svega u kvantnoj mehanici kao temelju fizike, drastično dovela u pitanje determinizam: „ono što je bila apsolutna uzročnost pretvara se u »relacije neodređenosti.«“ (MM 185.) Dok u *Metamorfozama metafizike* u tome ne vidi ništa do podlijevanja „moru neodređenosti“ svojstvenom materiji, kasnije ukazuje da je „kvantna fizika poduprla učenje o slobodi volje jer je već u mikrosvijetu ustanovila određeni indeterminizam“ (ME 16). Međutim ostalo je netematizirano da kvantna mehanika, prema nekim relevantnim interpretacijama, sama implicira povratak u prirodnu znanost *modala* mogućnosti, te sadašnjeg trenutka kao „redukcije“ mnoštva budućih mogućnosti u jednu prošlu ostvarenost.¹⁰ Doista se za shvaćanje mogućnosti kao realnih zapravo nije potrebno obraćati fizici: tako su primjerice Belnap, Perloff i Xu u osloncu na „zamisli dijelom zasnovane na zdravom razumu“ razvili jednu „rigoroznu teoriju uokvirenu korištenjem postupaka i zamisli iz filozofske logike, filozofije jezika i metafizike s malim m“ koja vrijeme shvaća kao razgranato. „Ishod je teorija djelatnika i odabira u razgranatom vremenu koja ocrtava uzročnu strukturu našega svijeta sačinjenu od alternativnih sljedova događaja koji se granaju prema budućnosti. Svaka točka grananja predstavlja ili događaj odabira ili slučajni događaj. S jedne strane svaki od nastavaka iz točke grananja je zasebno moguć; s druge strane nije moguće da se ostvari više od jednog od tih nastavaka.“¹¹ Pritom je prošlost nepromjenjiva (nužna), a budućnost ima više mogućnosti koje se u sadašnjem trenutku, slučajno ili odabirom, svode na jednu ostvarenost. Ta se teorija doduše ne poziva na kvantnu mehaniku, ali budući da je cijeli problem kompatibilnosti determinizma i slobode odabira, a time i etike, iznikao „otkad je osamnaesto stoljeće postalo razumljivo zadivljeno uspjehom njutnovske znanosti“ i to iz uvjerenja „da je

⁹ Damir Barbarić, »Marijan Cipra«, pogovor u Marijan Cipra, *Temelji ontologije*, str. 145.

¹⁰ Primjerice R. E. Kastner, Stuart Kauffman, Michael Epperson, »Taking Heisenberg's Potentia Seriously«, *International Journal of Quantum Foundations*, 2018., Volume 4, Issue 2, str. 158-172. Usporedi i B. Kožnjak, *Möglichkeit, Wirklichkeit und Quantenmechanik*, Prolegomena 6 (2) 2007: 223-252.

¹¹ N. Belnap, M. Perloff, M. Xu, *Facing the Future: Agents and Choices in Our Indeterminist World*, Oxford, Oxford University Press, 2001., str. i.

znanost isporučila determinizam kao jednu neupitnu 'činjenicu'¹², odustajanje od determinizma u fizici može značajno olakšati prihvaćanje modala mogućnosti. Prihvatimo li navedenu tezu o vremenu koje je razgranato prema budućnosti, ali ne i prema prošlosti, uklonili bismo jednu od onih dviju nemogućnosti za etiku koje nam je nametnulo novovjekovno shvaćanje bitka zasnovano na predkvantnom prirodoznanstvenom determinizmu.

Znakovito je da se navedeni razvoj kvantne mehanike koji dopušta mogućnosti odvio prije svega u Heisenbergovim razmatranjima o nezanemarivosti mjerenja za fizikalnu sliku svijeta, odnosno o djelatnom utjecaju fizičara na prirodu (nasuprot „čistom“ motrenju idealnog promatrača čiji je utjecaj na zbivanja pri eksperimentu zanemariv, kako je to htjela pred-kvantna klasična fizika).¹³ To se može razumjeti kao jednu potvrdu teze da izlazak iz „čistog“ mišljenja u djelovanje (u ovom slučaju mjerenje) ujedno znači napuštanje oblasti isključive *nužnosti*.

4. TRI VRSTE ETIČKOG UTEMELJENJA: POSLJEDIČNA ETIKA

Možemo li i ostale tipične etičke pozicije (osim one spinozističke „paradoksalno“ tako nazvane etike) sagledati kroz ovdje nam vodeću trostruku vremenitu shemu bivanja? Opće je mjesto da postoje tri vrste etičkog utemeljenja: *posljedično*, *dužnosno* i *kreposno*. „Ako budemo mogli pokazati da se ta tri motrišta ne isključuju nego da se nužnošću dopunjuju te tako definitivno utemeljuju cjelovitost djelovanja, onda smo našli zadovoljavajuću etičku teoriju!“¹⁴ Možemo li na taj izazov odgovoriti razmatranjem različitih utemeljenja etike u odnosu na trostrukost *temporalna*?

Cipra iz svojih etičkih razmatranja potpuno izostavlja posljedičnu etiku, naime gledašte da je djelovanje moralno opravdano samo ako ima dobre posljedice. Kod posljedične etike zaključujemo unatrag (*a tergo*), u odnosu na prošlost, pa je ovo stajalište zasnovano prvenstveno na supertranscendentalu prošlosti-nužnosti. Doista posljedična etika nema ambiciju aktivno usmjeravati izbor djelovanja, nego tek pružiti objašnjenje kako je moguće moral-

¹² Ibid., str. vi.

¹³ „Tako relacije neodređenosti ukazuju na izvjesna ograničenja našeg spoznavanja u fizici, kao što ne postoji niti mogućnost strogo determinizma u fizici već se mora računati s izvjesnim indeterminizmom u ponašanju elementarnih čestica. Mi nismo samo objektivni promatrači pojava nego u istraživanju aktivno sudjelujemo i time ujedno mijenjamo objekt spoznaje.“ (ST 136.)

¹⁴ Josip Talanga, *Uvod u etiku*, str. 102.

no prosuđivati. Znakovit je ovaj opis te etike: „Baš kao što zakoni fizike upravljaju letom loptice za golf ali golferi ne trebaju računati fizikalne sile planirajući udarce; tako sveukupna korisnost može odrediti koje su odluke moralno ispravne čak i ako djelatnici ne trebaju računati korisnosti donoseći odluke.“¹⁵ U svijetu mehaničkih uzroka i njihovih nužnih posljedica naše djelovanje u pravilu tek naknadno, kad je već prošlo, iz njegovih posljedica možemo donekle sagledati kao moralno ispravno ili pogrešno.

Ipak, da bismo uopće mogli neke posljedice smatrati boljima od drugih, moramo posegnuti za nečim što nisu mehanički uzroci i posljedice. Najstariji oblik posljedične etike, klasični utilitarizam, prosudbu moralne relevantnosti posuđuje iz oblasti *osjećanja*: predlaže jedan zamišljeni račun užitka i boli (*hedonistic calculus*), pa moralno dobro izjednačava s maksimiziranjem užitka i minimiziranjem boli u svijetu. Unutar posljedične etike može se, doduše, i na neki drugi način definirati moralno dobro, ali u svim se slučajevima pojavljuje jedan te isti temeljni problem: ta vrsta posljedičnog računa može u raznim zamislivim situacijama pokazati da je „bolje“ žrtvovati nekog nevinog pojedinca radi maksimiziranja one varijable koju smo odabrali kao moralno relevantnu. Pojedinaac tu nije neka svrha za sebe, nego tek jedna stavka u cjelokupnom računu. A budući da je „ljudskost – humanitet – u tome da se čovjek shvati kao osoba, to jest uvijek kao svrha“ (ME 155.), takva ne-humana „etika“ zavrijedila je tek Ciprino aristokratsko prešućivanje.

5. DUŽNOSNA ETIKA

Nasuprot posljedičnoj etici koja ne namjerava usmjeravati odluke, nego zapravo samo naknadno motri posljedice već prošlih uzroka, dužnosna etika je prvenstveno usmjerena na sadašnji trenutak odluke između mogućnosti: ona polazi od kantovskog pitanja: *što trebam činiti?* Ontološka pretpostavka te odluke je neovisnost odabira o prirodnoj nužnosti: „U novijoj filozofiji, onoj od Kanta naovamo, trebanje i norma ... počivaju na postulatu slobode kao moći neovisne o nužnim zakonima bitka.“ (ME 19.) Nužnost („zakoni bitka“) ostaje, takoreći, u prošlosti, kao ono što je dovelo do sadašnje faktične situacije etičkog izbora, ali ne određuje sam taj izbor. „Ono što treba da bude, *das Sollen*, ne da se ničim izvesti iz onoga što fak-

¹⁵ Sinnott-Armstrong, Walter, “Consequentialism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/consequentialism/>>.

tično jest... Iz puko činjeničnih, indikativnih sudova ne da se logički izvesti nikakav imperativ, a upravo je ono što treba činiti iskazano u formi imperativa.“ (ME 97.) Imperativi su inače određeni motivacijom, onim što netko hoće kao svoju budućnost. Međutim za Kantov kategorički imperativ to ne vrijedi: „[N]ikakvi realni motivi ne bi smjeli pokretati moralnu volju nego samo idealan zahtjev njezina kategoričkog imperativa.“ (ME126.) Volja je autonomna ne samo od onoga što je bilo nego i od željene vlastite budućnosti, pa bi u tom smislu etičkoj odluci preostao isključivo izolirani sadašnji trenutak.

Međutim ranije smo ustvrdili da nam je supertranscendental *sadašnjosti* dostupan prvenstveno u *osjećanju*. I Cipra govori upravo o „*osjećaju slobode*“ (ME 69., MM 44., 113.) koji potječe od *moćnosti* čovjeka da se poistovjeti više s ovim ili onim od onih ontološki temeljnih „triju momenata“ (MM 44.). Nasuprot tome, Kantova etika naglašeno isključuje „emotivnu pobudu“ etičkih odluka (ME 43.), što je bit niza prigovora Kantu: „Kantova etika čiste dužnosti neprestano je izazivala filozofska protivljenja zbog formalizma i apstraktnosti toga moralnog zakona.“ (ME 5.) Za Cipru je najizrazitiji takav prigovor onaj Maxa Schelera koji „najprije poduzima kritiku Kantova etičkog formalizma prigovarajući mu da formalni kategorički imperativ ne može sadržati vrijednosti dobra i zla koje su za etiku presudne. Što je dobro, što je vrijednost otkriva se u emocionalnim aktima...“ (ME 57.) Sad se unutar naše sheme vremenitog bivanja postavlja pitanje: kako to da je Kant, isključivši moralne odluke od određenosti i *prošlim* uzrocima i realnim motivima za *budućnost*, usredotočivši se dakle u potpunosti na *sadašnjost kao mogućnost izbora*, isključio upravo onu „moć čudi“ koja je najizravnije povezana s tim supertranscendentalom, naime *osjećanje*?

Smisao kategoričkog imperativa je beziznimnost, a s obzirom na nju osjećanje ugone ili neugode potpada pod sumnju za jedan potajni nagovor koji slabi obvezujuću snagu moralnog imperativa tako da se pri njegovom kršenju poziva na jedinstvenost sadašnje situacije uz izgovor *samo iznimno ovaj put*. Da bi se postigla čistoća umne odluke valja isključiti notornu ambivalentnost osjećanja koje oscilira između užitka i boli te se osloniti na jednoznačnost mišljenja koje će ono što je za osjećanje moj sadašnji jedinstveni jednokratni „neuhvatljivi trenutak“, to „sada“ koje je „sadržajem uvijek drugačije“ (ME 130.), učiniti točno jednakim nekim drugim trenucima nekih drugih jastava.¹⁶ Tek time postaje moguć zahtjev

¹⁶ Za kantovski odgovor na taj „singularistički prigovor“ vidi Nenad Mišević, »Pogovor« u Alasdair MacIntyre, *Za vrlinom*, Zagreb, KruZak 2002., str. 311.

da odluka koju sada donosim treba biti takva da vrijedi za sve te jednake trenutke. „Radi tako da možeš htjeti da maksima tvog djelovanja postane općim zakonom.“ (ME 18.) Sadašnji trenutak treba biti sveden na ono što je općezakonito, odnosno modal *mogućnosti* na modal *nužnosti*. Samo „apsolutna nužnost“ jamči obveznost moralnog zakona, a takva se nužnost nalazi jedino „a priori“ (oduvijek već u prošlosti) u „pojmovima čistog uma“.¹⁷

Ali Cipra ne prihvaća to svođenje sadašnjosti na jednoznačnost niti u logici, a onda još manje u etici.¹⁸ Naime za sadašnjost, prema Cipri, ne vrijedi zakon isključenoga srednjega. Sadašnjost je bitno ambivalentna, ona je neuhvatljivi trenutak redukcije mnoštva mogućih budućnosti na jednu prošlu nužnost. „To je razumljivo ako budućnost shvatimo kao razgranatu, tako da svaka grana predstavlja jednu budućnosnu alternativu, a pritom samu budućnost (F i \neg F) shvatimo kao gransku opću budućnost (ono što vrijedi u svim budućnosnim alternativama). Cipra također kaže da načelo neprotuslovlja vrijedi ako se odnosi na sadašnje stvari, ali da ne vrijedi za sadašnjost, strogo uzevši, jer, kako je pokazala gornja analiza vremenskog kontinuuma: a) sadašnjost pripada i ne pripada vremenu, jest i nije isto, spaja i razdvaja vrijeme; b) sadašnjost je ‘puka mogućnost’ (moguće je i ϕ i $\neg\phi$).“¹⁹ Odnosno, „klasična logika s bezuvjetnim važenjem načela istovjetnosti, isključenog srednjega i neprotuslovlja sve [super]transcendentale svodi na bitak, nužnost i prošlost“.²⁰ Vremenita ontologija koja omogućuje etiku kao izbor između dobra i zla zahtijeva i jednu novu logiku, čiji je razvoj po prosudbi Srećka Kovača „objektivno u skladu s razvojem neklasičnih logika u proteklome stoljeću“.²¹ Možemo, dakle, primijetiti da i u suvremenoj logici, i u suvremenoj fizici, i u suvremenoj „metafizici s malim m“ nalazimo shvaćanja vremena kao razgranatog sukladna Ciprinoj „shemi bivanja“.

¹⁷ Immanuel Kant, *Utemeljenje metafizike čudoreda*, Zagreb, KruZak, 2016., str. 63.

¹⁸ „Ali ostaje veliki problem kako to stoji sa slobodom volje u jednom takvom logički nužno povezanom svijetu – i onda kako to stoji s moralom i slobodom izbora između dobra i zla.“ (UF 65.)

¹⁹ Srećko Kovač, »O logici i metafizici vremena«, str. 41.

²⁰ Ibid., str. 36.

²¹ Ibid., str. 38.

6. FILOZOFIJA EGZISTENCIJE

Čisto *mišljenje* nije ona moć čovjekove svijesti i samosvijesti kojom nam se prvenstveno raskriva supertranscendental mogućnosti, nego u tome „sudjeluju i osjećaji, emocionalni akti. ... Prema dobru mi težimo s ljubavlju. Za razliku od toga prema zlu imamo negativne osjećaje kao odbijanje, gnušanje, mržnju“. (ME 83.) Otud ne čudi da pri razmatranju *sadašnjosti-mogućnosti* u *Mislima o etici* Cipra priziva slavni dramski lik prije negoli nekog klasičnog mislioca: „Čovjek je za razliku od svih drugih bića u svakom trenutku prisiljen birati, donositi odluku kako će u danoj situaciji djelovati, on je prisiljen na slobodu, da tako kažemo, ili on je, pesimističnije gledano, osuđen na slobodu. Sloboda se i otkriva i pojavljuje u toj prisiljenosti na odluku i to stvara sve dvojbe i kolebanja u ljudskom ponašanju. Biti ili ne biti, to hamletovsko pitanje, pogađa u svakom trenutku svakog čovjeka i ono najdublje razlikuje i odlikuje čovjeka među svim drugim njemu poznatim bićima.“ (ME 9.-10.) Dvije su ključne odlike te osjećajno ambivalentne drame moguće sadašnjosti. Radi se najprije o prisiljenosti na izbor zbog koje onaj deterministički, spinozistički ili klasično-fizikalni, „svijet“ biva doduše intelektualno shvaćen, ali egzistencijalno neuvjerljiv, i, drugo, taj se izbor odvija bez odnosa spram budućih svrha: „Umjetnost ... prikazuje svoje antijunake kako besmisleno tumaraju u bačenoj egzistenciji sve do svojega neobjašnjivog svršetka. Kafkin K. i Camusov stranac, kao i junaci Joyceova *Uliksa* i Beckettovih apsurdnih igrokaza svjedoče samo o pomanjkanju i odsutnosti smisla, o nepostojanju odgovora na pitanja: čemu? i zašto?“ (ME 114.)

Zanimljivo je da glavno djelo Martina Heideggera, koje u suvremeno doba najzapaženije iznosi taj drugi supertranscendental sadašnjosti-mogućnosti, koincidira ne samo s oblikovanjem kvantne mehanike koja ponovno uvodi modal mogućnosti u prirodnu znanost nego i s nekima od spomenutih književnih djela. „Heideggerova metoda jest zapravo metoda umjetničkog tvorenja. *Sein und Zeit* je, zapravo, pseudo-umjetničko djelo. Jer samo estetički zahvatljivo je ono individualno i kontingentno - egzistencija.“²² S obzirom na navedene probleme koje logika ima sa sadašnjošću i odlučivanjem, to zapravo i nije prigovor: „Za naše je propitivanje etičkoga taj pojam svijeta još važniji i pretežniji od znanstvenoga kategorijalnog određenja svijeta jer pretpostavlja slobodu u svijetu, slobodu da se donose odluke i da se bude odlučan u izboru svoje sudbine.“ (ME 38.)

²² Marijan Cipra, »Kao da nas samo još jedan Heidegger može spasiti?«, *Filozofska istraživanja* 6 (1986) 2, str. 527.

Ali osnovni Ciprin prigovor leži u pitanju: o čemu odlučuje ta odlučnost, pred kojim se izborom nalazi? „Kod Heideggera nema ... pojma slobode ni ideje dobra i zla.“ (ME 55.) Umjesto dobra i zla, izbor je između neautentičnog utapanja u bezličnosti i autentičnog opstanaka. Točnije rečeno, to prvo i nije izbor, nego posljedica izostanka odlučnosti, dok odlučnost obrće čovjeka prema sebi samome, prema svojstvenosti. Ali što je ta svojstvenost/autentičnost ostaje neodređeno. „Na mjesto slobode stavljena je odlučnost, odlučnost da se bude što se nikada ne može biti i time samo formalna i ništavna decidiranost.“ (ME 55.) Lišena odnosa spram budućega dobra, odlučnost nalijeće tek na jedinu izvjesnu budućnost: na vlastitu smrt i tjeskobu kao pripadno raspoloženje. „[S]ve egzistencijalne mogućnosti nadmašuje smrt kao konačna, neizbježna, neizvjesna, ali najsigurnija mogućnost opstanaka. Bačen u svijet i suočen sa smrću, tu-bitak projektira svoju egzistenciju, ali kako toj egzistenciji ne prethodi nikakva esencija koja bi bila bit tu-bitka to on neizbježno sustaje i pred smrću gubi sve svoje nedostižne mogućnosti.“ (ME 55.) Ako budućnost ne znači neko objektivno dobro ili zlo, tada pri izboru/odluci izostaje odgovor na pitanje čemu?, i time za Cipru Heidegger prešutno prihvaća nihilizam „što onda daje njegovoj analizi tjeskobne i tamne crte očajničke usamljenosti koja se upinje da odlučno ostvari svoju bit, već unaprijed izgubljenju“ (ME 38.).

S obzirom na „shemu bivanja“ pokazuje se da supertranscendental mogućnosti-sadašnjosti, koji kod Heideggera dolazi u prvi plan, jest neizostavan za bilo koju etiku, ali sam nije dovoljan: „Heidegger upotrebljava neke ključne etičke termine, a da uopće nema namjeru razrađivati možebitnu etiku. Upravo *Bitak i vrijeme* pokazuje u kakvu je krizu zapalo etičko promišljanje čovjeka.“ (ME 38.) Ne pokazuje to samo dotična knjiga nego također i sudbina njenog autora: „Primjer Heideggera, koga je njegova etike oslobođena egzistencijalna analitika dovela do poznatih praktično-političkih odluka, bjelodano pokazuje u kakvu je zamku upao suvremeni intelektualac koji više nema čvrstih moralnih orijentira i oslonaca.“ (ME 26.)

7. NIHILIZAM KAO NEPOSTOJANJE OBJEKTIVNIH SVRHA

Nihilizam, kao nepostojanje objektivnog dobra koje bi općeu-vjerljivo odgovorilo na pitanje čemu?, posljedica je nijekanja trećega supertranscendentala, *budućnosti-zazbiljnosti*, uslijed metodskog odustajanja novovjekovne prirodne znanosti od objašnjenja preko svrha. Ali: „Gubitak teleologije ide ujedno s gubitkom teologije, jer

samo tako moguće je potisnuti pojam svrhe, budući da je Bog u najvišem smislu prva i najviša svrha svega bića.“ (TO 61.) U temelju tradicionalnog etičkog odnosa spram budućnosti jest odnos spram božanskog bića kao krajnje svrhe. Ciprina „shema bivanja“ u svo- me modalnom aspektu također nasljeđuje tu aristotelovsku tradici- ju: „[B]iće [se] najopćenitije gledano pojavljuje u tri vida: kao nužno biće, kao moguće biće i kao stvarno, zazbiljno biće. Ovo treće je u prvom i najvišem smislu Bog sam, on je čista zazbiljnost i u nje- mu nema mogućeg, trpnog ili pasivnog bitka.“ (TO 17.) Upravo zbog toga je „ontologija ujedno i teologija, upravo ontoteologija, kako će to ostati mjerodavno sve do vrhunca i završetka velike europske filozofske tradicije kod Hegela“ (TO 54.). Naravno, kad odnos spram Boga nestane, ona ljudska moć koja se usmjerava spram *budućno- sti*, naime *htijenje*, ne prestaje biti i dalje djelatna, ali svrhe više nisu uvijek već postojeće nego su proizvoljno postavljene.

Ako je *mišljenje* usmjereno prvenstveno na *prošlu nužnost*, kako uopće uspijevamo razumjeti uvijek na *otvorenu budućnost* usmje- reno voljno djelovanje, svoje i drugih? Jedan od najvažnijih suvre- menih predstavnika etike vrline Alasdair MacIntyre smatra da se namjere, čak i sasvim kratkoročne, mogu razumjeti jedino ako ih se smjesti u neke pripovjedne povijesti: „Djelatnikove namjere smje- štamo u uzročni i vremenski poredak s obzirom na njihovu ulo- gu u njegovoj ili njezinoj osobnoj povijesti; također ih smještamo s obzirom na njihovu ulogu u povijesti okruženja odnosno okruženja kojima pripadaju. ... Svojevrсна pripovjedna povijest pokazuje se osnovnim i bitnim žanrom za opis ljudskog djelovanja.“²³ Uz znan- stveno znanje zasnovano na egzaktnosti mišljenja koje se bavi nuž- nošću, ljudi oduvijek pribjegavaju i pripovjednim postupcima da bi opisali tijek vremena. Važna odlika pripovjednih opisa je svrhovitost postupaka likova: „Kada se netko žali – kao što čine neki od onih koji pokušavaju ili počinjaju samoubojstvo – da mu je život besmi- slen, taj se često, a možda i karakteristično žali da mu je pripovi- jest vlastita života postala nerazumljivom, da nema nikakve svrhe, da se ne kreće ni prema kakvu vrhuncu ili *telosu*. Stoga se takvoj osobi čini da činjenje jedne stvari umjesto neke druge u ključnim životnim situacijama nema nikakva smisla.“²⁴ S obzirom na njeno početno i methodsko odbacivanje teleologije nije čudno da je „prirod- na znanost od početka u sukobu s naracijama“ i da ih „prema nje- zinim mjerilima većinu možemo razotkriti kao bajke“, kako slavno

²³ Alasdair MacIntyre, *Za vrlinom*, Zagreb, Kruzak 2002., str. 225.

²⁴ *Ibid.*, 235.

reče Lyotard.²⁵ Utoliko i Cipra na prvome mjestu u *Mislina o etici* na kojemu se radi o „etičkoj volji“ koja bira „između ‘dobra’ i ‘zla’“ (ME 9.) ne započinje strogim pojmovnim mišljenjem, nego pripovjedno, spominjući drevnu objavu o Adamu i Evi. Ako je Heideggerov *Bitak i vrijeme* bilo ono „pseudo-umjetničko“ djelo koje je filozofski izrazilo *supertranscendental sadašnjosti-mogućnosti-izbora*, nalazimo li u razdoblju kraja teleologije i neku filozofsku pseudo-mitologiju ili pseudo-objavu koja bi htjela „proročki“ (ME 86.), „vidovito“ (ME 11.), izraziti *supertranscendental budućnosti*? „Nietzsche više ne filozofira u traktatima i učenim raspravama, on piše poemu...“ (UF 49.)

Novovjekovni gubitak teleologije Nietzsche dovodi dosljedno do kraja objavom smrti Boga. On sumnja u svaku tradicionalnu moralnu odredbu budući da su zasnovane na vjerovanju u objektivne svrhe i zahtijeva prevrednovanje sviju vrijednosti (ME 25.). Preostaje *volja* kao čovjekova moć okrenuta spram onog budućeg. Ali za nju više ne vrijedi, kao kod Tome Akvinskog: „Volja u pravilu slijedi ono što je dobro, a najviše dobro je ono koje ponajvećma jest, a to je opet bitak ili Bog.“ (TO 92.) Htijenje je i dalje usmjereno na budućnost, ali u njemu nema ničega osim onoga što tamo sami projektiramo. „Najviše dobro za Nietzschea zato više ne može biti ono jedno, ideja dobra, Bog, nego upravo obrnuto, svijet u mnoštvu perspektiva, istina relativna spram životnog subjekta, nadčovjek koji stupa na mjesto Boga koji je mrtav.“ (ME 112.) Nadčovjek nesputan prošlim tradicijama sam sebi i drugima postavlja ciljeve, ali: „da svemu nedostaje smisao, da ne postoji odgovor na pitanje čemu? da je sve uzaludno – to je uvid Nietzscheov na kraju zapadne metafizike“ (ME 111.). Taj nedostatak objektivnih svrha, nedostatak neproizvoljnih ciljeva, jest nihilizam. „Etički vrijednosni nihilizam, kako je to vidovito sagledao Nietzsche, povezan je intimno sa smrću Boga i s čovjekovom težnjom da bude nadčovjekom, s one strane dobra i zla, koji sam iz ničega stvara svoje vrijednosti i nameće ih silom volje za moć drugima.“ (ME 11.)

Iz te volje za moć izvire svijet tehnike u kojemu takva svrshodnost ima svoje mjesto (za razliku od znanosti koja je ipak prvenstveno usmjerena na spoznaju): „Ta volja za moć prikriva se iza bivstva tehnike i mi smo zacijelo djeca tehničkog razdoblja kad strojevi i kompjutori označavaju našu sudbinu. ...[M]i živimo u vrijeme sredstava a ne svrha.“ (TO 32.) Tehnologija je etički neutralna, podjednako može biti sredstvo za dobre ili zle svrhe. „Tip znanja koji prevladava u suvremenoj epohi je gospodareće znanje kako se ono

²⁵ Jean-François Lyotard, *Postmoderno stanje*, Zagreb, Ibis Grafika 2005., str. V.

očituje u vidu tehnike i tehnološkog upravljanja stvarima. ... Tu je onda potrebna i jedna etika koja bi tražila i razlikovala ono etički vrijedno od onoga što se suprotstavlja vrijednosti i zato je potrebno određeno etičko znanje, upravo znanje o dobru i zlu.“ (ST 118.-119.) Ali ako bi dobrota ili zloća tehničkih svrha bila proizvoljni nabačaj subjekata, izvjesno je da će tada tehnička sredstva služiti u borbi oko moći tih različitih subjekata, naposljetku u borbi oko stjecanja još više sredstava za bilo koje u budućnosti proizvoljno postavljene svrhe. Tako tehnologija postaje sredstvom za još više sredstava, sama sebi svrhom (ME 160.).

8. ETIKA KREPOSTI

Dok je prirodna znanost u nekim interpretacijama kvantne mehanike otvorila mogućnost da se u naše poimanje vremena vrati modal *mogućnosti*, izgleda nam da je načelno odbacivanje *teleoloških* objašnjenja iz prirodnih znanosti s početka novog vijeka nepovratno. „[P]osve horizontalnome suvremenom shvaćanju svijeta ... nedostaje ta vertikala jer suvremenost je poglavito znanstveno usmjerena, a znanost je primarno prirodna znanost, koja ništa ne zna o svijetu duha.“ (ME 132.) Pa ako nam je Ciprino shvaćanje etike kao „slobode izbora između dobra i zla“ uvjerljivo, nema druge nego „vertikalnu“ razliku između dobra i zla tražiti negdje drugdje, a ne u tim znanostima.²⁶ Budući da nam novovjekovne etike ovisne o anti-teleološkim pretpostavkama prirodnih znanosti ne mogu u tome pomoći, mogu li prednovovjekovne? One su u pravilu bile *etike vrlina ili kreposti* (što je treća glavna skupina etičkih utemeljenja, uz već razmatrane *posljedičnu* i *dužnosnu* etiku).

Osnovno usmjerenje etike kreposti određeno je pitanjem: *što trebam postati?* Utoliko je ona općenito bliska odgoju, odnosno nastoji razviti određene postojane značajke kod čovjeka, naime *vrlina* ili *kreposti*. To nastojanje ka *postajanju* kreposnim pokazuje temeljnu usmjerenost etike kreposti ka *budućnosti*. Isto sugerira i njena svrhovitost budući da, po Aristotelu, „vrlina čini svrhu ispravnom“ (*Eth. Nic.* 1144a7).

Ali kakvu budućnost trebamo htjeti, koje vrline daju ispravan smjer izboru? Talanga kaže da moderni zastupnici etike vrlina „nikada nisu uspjeli dati tablicu vrlina ... koja bi pretpostavljala jasan moralni princip podjele i razvrstavanja vrlina“, naglašavaju-

²⁶ „Ono etičko uvijek nadilazi ono prirodno...“ (ME 157.)

ći: „Nezamislivo je da one ne čine neku sustavnu cjelinu.“²⁷ Tradicionalno, kod Platona i u kršćanstvu, imamo četiri glavne, tzv. *kardinalne* vrline. U korist te tradicije s našega gledišta ide i to da tri od te četiri kardinalne vrline – naime *mudrost*, *srčanost* i *umjerenost* – možemo dodatno povezati s one tri „moći čovjekove svijesti i samosvijesti“ za koje smatramo da odgovaraju Ciprinim „supertranscendentalima“ – naime s *mišljenjem*, *osjećanjem* i *htijenjem*. Tu vezu sugerira i Cipra kad presudnu mijenu između staroga i novog vijeka stavlja u to da „Aristotelove moći duše i platonička dioba duše ustupaju mjesto psihologiji svijesti i samosvijesti za koje su glavne moći mišljenje, osjećanje i volja“ (ME 139.). *Mudrost* bi onda bila vrlina ispravnog *mišljenja*, *srčanost* vrlina gajenja pozitivnih *emocija*, kako se to danas obično kaže, a *umjerenost* vrlina prihvaćanja ograničenja našem *htijenju*. Na taj način etika kreposti nije usmjerena samo ka budućnosti, nego u sebe nastoji uključiti i čovjekove moći koje se odnose na *prošlost* (mišljenje čija je vrlina mudrost) i *sadašnjost* (osjećanje čija je vrlina srčanost). Međutim, budući da je „uvijek moguće ostvarivati samo nešto od vrijednosnog carstva, dok drugo biva potisnuto i zapostavljeno“ (ME 21.), za izbjegavanje takve jednostranosti potrebna nam je i četvrta kardinalna vrlina, koju je Platon nazvao *pravednost*, a koja bi bila prava mjera ostalih triju vrlina, ona koja ih objedinjuje.

Prihvatimo li i ocjenu da su te moći svijesti i samosvijesti određene ranijom metafizičkom tradicijom tako da je „mišljenje *idealiter* usmjereno na istinu, djelovanje naprotiv na dobro, a osjećanje na ugodno odnosno lijepo“,²⁸ tad ćemo u našu vodeću trostruku ontološku „shemu bivanja“ moći uklopiti i tri srednjevjekovne transcendentalije (*istina*, *lijepo*, *dobro*). Možemo onu Ciprinu tablicu ovako nadopuniti:

Tablica 3. dodatak Tablici 1.

MOĆI SVIJESTI	KARDINALNE VRLINE	TRANSCENDENTALIJE
mišljenje	mudrost	Istina
osjećanje	srčanost	Lijepo
htijenje	umjerenost	Dobro

²⁷ Josip Talanga, *Uvod u etiku.*, str. 153.

²⁸ Rainer Thurnher, »Bog i prigoda. Heideggerova protuparadigma spram ontoteologije«, u Rainer Thurnher, *Hermeneutička fenomenologija kao angažman*, prevela Darija Domić, Matica hrvatska, Zagreb 2004., str. 110.

Četvrta transcendentalija – *Jedno* – odgovarala bi tradicionalnoj kardinalnoj vrlini *pravednosti* koja objedinjuje ostale tri. „Cipra, očito je, pod duhovnom obnovom misli obnovu jedinstva klasičnih transcendentala. ... Rasap tih transcendentala ima i vremenski iskaz u onom Shakespeareovom: *time is out of joint*. Namjesto rasapa, traži se obnova jedinstva, uvezivanje u svežanj klasičnih transcendentala.“²⁹ Ta razglobljenost vremena, a s njim i jedinstva istine, ljepote i dobra pada, dakle, u novi vijek (*ME* 5.) i ima etičke posljedice: „Jedinstvo koje su Grci vidjeli u umu, a srednji vijek u vjeri, osiguravalo je ne samo metafizičku spoznaju nego i čudoredni bitak u društvenoj i političkoj stvarnosti.“ (*ME* 183.) Promjena spram staroga i srednjeg vijeka utoliko bi se mogla formulirati ovako: u novom vijeku to sve-objedinjujuće *jedno* postaje *samosvijest*.³⁰

Je li tome novovjekovnom počelu jedinstva, naime samosvijesti, svojstvena vrлина pravednosti? Cipri prije izgleda obratno: govori o „novovjekovnom egoizmu samosvijesti“ (*ME* 187.), a „novovjekovnog faustovskog čovjeka“ vidi naprosto kao „čovjeka egoista“ (*ME* 188.). Navodi i „Kantovo učenje o radikalnom zlu“, odnosno čovjekovu sklonost „da svoje egoistične interese stavi na mjesto najvišeg moralnog zakona“ (*ME* 80.). Još Platon u *Zakonima* kao „najveće od svih zala“ (732e) navodi sebi ljubje, pa bi se otud moglo zaključiti da kao što vrлина *mudrosti* postavlja granice *mišljenju*, vrлина *srčanosti osjećanju*, a vrлина *unjerenosti htijenju*, tako vrлина *pravednosti* postavlja granice *samosvijesti*: vrлина pravednosti zahtijeva od samosvijesti nesebičnost, naime to da druge samosvijesti uzima kao samoj sebi jednako važne.³¹

Ali čemu? Ako na pitanje o *budućnosti* nema odgovora do iščekivanja vlastitog utruća u trenutku smrti i ako na pitanje o *prošlosti*, na pitanje „zašto uopće išta a ne radije ništa?“, nema odgovora do slučajnosti, zašto bi se samosvijest u trenutku *sada* odlučila uvažiti išta drugo i ikog drugog do sebe same kakva je u ovome sadašnjem trenutku? Apsolutna autonomija samosvijesti dosljedno vodi u nihilizam: „ona se ... oslobađa svakoga, pa i moralnog zako-

²⁹ Romano Bolković, *Etička misao Marijana Cipre*, diplomski rad, Zagreb 2021., str. 74. (dostupno na adresi: <https://dabar.srce.hr/islandora/object/ffzg:4515>)

³⁰ Premda Cipra naglašava (*ME* 165., također i *MM* 272.) da već od Aristotela možemo pratiti kako se ono najviše poistovjećuje sa samosviješću (kao mišljenjem mišljenja), ipak vrijedi da je Ja „pretpostavljeno načelo novovjekovne metafizike“ (*MM* 320.) te da „u apsolutnom idealizmu Hegelovu novovjekovna filozofija kao metafizika samosvijesti doživljava svoj vrhunac...“ (*MM* 322.)

³¹ Usporedi David Carr, »The Cardinal Virtues and Plato's Moral Psychology«, *The Philosophical Quarterly*, 1988, Volume 38, Issue 151, str. 186–200.

na i odgovara još jedino samoj sebi i svojoj oslobođenosti od svake bićevnosti i trebanja.“ (ME 146.)

Zato tradicionalna etika kreposti, a s njom i Cipra, slijedi Platona kad kaže „Bog će nam biti mjera svih stvari, i to mnogo više nego, kako se sad govori, bilo koji čovjek“ (Zakoni, 716c). (ME 86., 99.) Tu mjeru, naime, u vidu moralnog osjećaja, u vidu ćudorednog imperativa, u vidu savjesti, otkrivamo u duši kao „danu činjenicu koja objektivno postoji i ne da se ničim zanijekati“, a budući da jamac „moralne obvezatnosti može biti samo apsolutno, najviše biće“, otud se povratno „Božja egzistencija otkriva ... iz apsolutnog karaktera moralne obvezatnosti“. (ME 150.) Pa iznad one četiri kardinalne vrline, za koje je načelno „bilo koji čovjek“ samostalno i samosvjesno sposoban, stoje još i *teološke kreposti* koje ovise i o božanskoj milosti (ME 30., 74., 94.) „bez koje je sve naše moralno naprezanje isprazno“ (ME 89.). „Za etiku to znači da naravne kreposti, kako ih izlaže sama filozofska etika, a to su mudrost, hrabrost, umjerenost i pravednost, moraju biti nadograđene nadnaravnim, takozvanim teološkim krepostima vjere, nade i ljubavi.“ (ME 96.) Samosvijest ne može pružiti pravu mjeru mišljenju, osjećanju i htijenju, nego se tek može otvoriti za ono što je nadilazi: za pravednost „nas vezuju vjera, pouzdanje i ljubav“ (ME 103.).

„[U] radikalno ateističkoj viziji svemira ... gdje tradicionalna ontotheologijska sprega jednote, istine i dobrote doživljava prekretnost u rasulo mnoštva, privida i zla, ... možemo li u tom ničim opravdanom, bez vjere, nade, ljubavi ... provođenom životu uopće još smoci motiva za daljnje egzistiranje, da ne kažemo ‘napredovanje’?“³²

Za podnijeti radikalno pitanje o *prošlosti*, naime ono Leibnizovo i Schellingovo i Heideggerovo (ME 13., 73., 163.) pitanje „zašto uopće išta a ne radije ništa?“, traži se krepost *vjere* u božanski iskon svega (TO 62., ST 74); za podnijeti radikalno pitanje o *budućnosti*, naime ono Nietzscheovo pitanje „čemu?“ (ME 52., 111., 160.), traži se krepost *nade* u život budućega vijeka; a na pitanje o sadašnjoj odluci, naime ono Kantovo pitanje „što mi je činiti?“ (ME 61.), odgovara Augustin pozivajući na krepost *ljubavi*: „Ljubi i čini što hoćeš“ (ME 21., 91., 119.).

Tek te tri teološke kreposti upotpunjuju onu Ciprinu tablicu kojom smo prikazali „shemu bivanja“.

³² Marijan Cipra, »Schopenhauer i njemački idealizam. Uz dvjestogodišnjicu rođenja (1788-1988)«, Filozofska istraživanja, 24 God. 8 (1988), Sv.1., str. 152.

ZAKLJUČAK

Mudrog začetnika svijeta u prošlosti, *slobodu* u sadašnjosti i *besmrtnost duše* u budućnosti postulira i Kant (ME 109., 156., 159.) kao etičke preduvjete koje se utoliko „ima smatrati istinitim“ ukoliko „um kao praktičan nadilazi granice koje je postavio teorijski um“ (ST 132.). U tom pogledu spominje i dvije od tri teološke kreposti: *vjeru* (govoreći o postavljanju granica ljudskoj spoznaji „da bi napravio i osigurao mjesto vjeri“ (ME 159.)) i *nadu* (pitajući kao jedno od svoja četiri glavna pitanja „čemu se smijem nadati?“ (ME 61.)). „Kant smatra ... da je čovjek sposoban činiti ono što nalaže moralni zakon i time postati dostojan milosti i blaženstva kojih se može nadati ako živi prema moralnom zakonu.“ (ME 80.) Tako se približio gornjemu platoničkom i kršćanskom rješenju (3+1+3 vrline): „Kant, makar kako to u prvi mah zvučalo strano i paradoksalno, zapravo je autentični platonist i mislilac u kršćanskoj tradiciji.“ (ME 160.) Pa ipak „najviše do čega je ... dospio bila je formalistička etika čistog kategoričkog imperativa, po kojemu se sve dobro može zbiti samo iz strahopoštovanja prema dužnosti“ (ME 104.) budući da je izostala središnja krepost *ljubavi* koja tek omogućuje istinsku slobodu: „[Č]ovjek je uistinu slobodan ondje gdje njime upravlja ljubav jer ljubav je najdublja bit svekolikog bića.“ (ME 105.) Ljubav je *mogućnost* da konačna bića budu „jedno sa samim bitkom koji je vječno-ja-sada“ (ME 131.). I tek u toj mogućnosti „dodira vječnosti i vremena“ (ME 157.), koja ne ovisi samo o nama, mogu se dokučiti izvori iz kojih dolazi kantovski „moralni zakon u nama“. „Samo osoba kao autonomni subjekt slijedi i može slijediti moralni zakon. Ako je čovjek u biti osoba, onda on svoju osobnost može zahvaljivati samo najvišem biću koje je u najvišem smislu osoba, koje govori za sebe: Ja sam koji jesam.“ (ME 151.) „Prava istina čovjeka nije, etički gledano, a i kršćanski, u sposobnosti umnog usvajanja moralnog zakona, nego u neposrednosti 'logike srca' kao središta one aktualnosti koja nosi sav moralni život – a to je ljubav. Bog je ljubav – objavljuje nam radosna vijest evanđelja, i samo u ljubavi, pročišćenom od svega suviše ljudskoga, mi se povezujemo i sjedinjujemo s temeljom i korijenom svekolikog bića, a to je bitak.“ (ME 21.)

Naposljetku možemo zaključiti da se trostruka „shema bivanja“ iz *Metamorfoza metafizike* pokazala relevantnom za razmatranje etičkih utemeljenja s obzirom na početnu Ciprinu odredbu etike kao *mogućnosti ili slobode izbora između dobra i zla*. Za razliku od ostalih utemeljenja, tradicionalni platonički i kršćanski popis četiriju kardinalnih i triju teoloških vrlina može obuhvatiti sva tri ontološka „supertranscendentala“ i njima pripadne „moći svijesti“ pa je najprimjereniji toj Ciprinom ontološkoj shemi.

"SCHEMA OF BECOMING": ON MARIJAN CIPRA'S ETHICS

Summary

Marijan Cipra's ethical considerations from his late work *Misli o etici* (Thoughts on Ethics), as well as some of the usual classifications in ethics (three types of ethics, cardinal virtues, theological virtues), are viewed through the prism of Cipra's ontological "schema of becoming" from his first book *Metamorfoze metafizike* (Metamorphoses of Metaphysics) which sees the present moment as a point of possible decision between repeating the former necessity and moving towards the actualization of the purpose of future freedom. The traditional Platonic and Christian list of four cardinal virtues and three theological virtues can include all three ontological "supertranscendentals", and it is therefore the most suitable ethics for Cipra's ontological schema.

Key words: Marijan Cipra, ethics, time dimensions, cardinal virtues, theological virtues