

Izlaganje sa znanstvenog skupa

UDK 17:1

17.026.4

Primljeno: 19. studenoga 2010.

---

## Etika i izgradnja svijeta

---

BRANKA BRUJIĆ\*

### *Sažetak*

U prvom dijelu ovog rada prikazuju se temeljne odrednice etike u Kanta. Polazište novovjekog čovjeka: znati da bi mogao djelovati obuhvaća u Kanta činjenje dobre volje na koju se svodi ćudoredno djelujuća osoba, a odatle pozitivno stečeno pravo i napredovanje u prosvjetiteljstvu. Kantovo određenje praktičnog (etičkog) uma pokazuje se kao odlučan zaokret u povijesti filozofije. U Kantovoj etici maksima svakog čovjeka je putem njegova nastojanja i samoprisile izravni sudionik opstojanja općevaljanog obrasca odnošenja u zajednici. U drugom dijelu problematizira se određenje *ethosa* kao jezgre povijesnog razvitka u filozofiji Maxa Schelera. Odlučna je razlika Schelerova mišljenja spram određenja ćudoređa u Kanta u tome što je materijalna vrijednosna etika koncipirana kao “najdublje jezgro same povijesti” – povijesnog procesa nastajanja svijeta. Temeljne vrednote pripadne nekom društveno-povijesnom jedinstvu (razdoblju, epohi, narodu) ne grade samo međuljudske odnose, nego se tiču cjelokupnog okolnog svijeta. To je pokazao Max Scheler sa središnjim pojmom svoje filozofije – pojmom *ethosa* i problematizacijom *ethosa* koji nosi i razvija novovjekovni svijet.

*Ključne riječi*; etika, praktični um, moralni zakon, autonomija subjekta, pravo, *ethos*, Kant, Scheler

Svaka etika usmjerava čovjeka – bilo da se on razvije u svojim najvišim mogućnostima, kako ih primjerice vidi Aristotel (u umskim krepostima spoznajući prve uzroke, a u etičkim podvrgavajući razboritosti svoja nagnuća), bilo da ga upućuje na povlačenje u sebe i neuznemiravanje vanjskim okolnostima, poput rimskog Stolicizma. Kreposti koje zagovara etika postiže čovjek pojedinac, no njihovo postignuće posredno se tiče zajednice. Nije za polis nevažno koliko ljudi ostvari potpun, dobar život, ukazuje Aristotel.

\* *Branka Brujić*, redoviti profesor Fakulteta političkih znanosti u mirovini.

Polazište novovjekog čovjeka: znati da bi mogao praviti obuhvaća u Kanta činjnjenje dobre volje na koju se svodi čudoredno djelujuća osoba, a odatle pozitivno stečeno pravo i napredovanje u prosvjetiteljstvu. Bez premca u prethodnoj povijesti filozofije, u Kantovoj etici maksima svakog čovjeka je putem njegova nastojanja i samoprisile izravni sudionik opstojanja općevaljanog obrasca odnošenja u zajednici. U tom sudioništvu jest svrhovitost čovjeka.

Temeljne vrednote pripadne nekom društveno-povijesnom jedinstvu (razdoblju, epohi, narodu) ne grade samo međuljudske odnose, nego se tiču cjelokupnog okolnog svijeta. To je pokazao Max Scheler sa središnjim pojmom svoje filozofije – pojmom *ethosa* i problematizacijom *ethosa* koji nosi i razvija novovjekovni svijet.

U prvom dijelu ovog rada prikazujem temeljne odrednice etike u Kanta, a u drugom određenje *ethosa* kao jezgre povijesnog razvitka u filozofiji Maxa Schelera.

### **Kant: čovjek kao svrha**

Svrha je prema Kantovoj definiciji neki predmet htijenja umskog bića, putem kojeg ono biva određeno za djelovanje. Svrha kao takva pretpostavlja slobodu. Čovjek može od nekog drugog biti prisiljen da nešto čini i time može biti svrha nekog drugog, no nitko ga ne može prisiliti da si nešto učini svrhom. Samo si osoba sama može nešto učiniti svrhom i ne može imati nikakvu svrhu a da si je ne učini.

U svrhama koje si postavlja, koje su usmjerene na zadovoljenje osjetilnih potreba pokazuje se prirodna uvjetovanost čovjeka. Vlastito fizičko blaženstvo može se, doduše, kao svrha pretpostaviti kod svakog čovjeka kao umskog prirodnog bića na temelju ustrojstva njegove prirode. Za ljudsku je prirodu neizbježno da želi i traži blaženstvo i trajnost njegove uspješnosti. No prirodno uvjetovano, odnosno prirodnim zakonima podvrgnuto biće ne može biti izvorno slobodno.

Kad Kant definira etiku kao “sistem svrha čistog praktičnog uma”, nije riječ o svrhama koje si čovjek čini prema osjetilnim poticajima svoje prirode, nego o predmetima slobodnog htijenja, koje si on treba učiniti svrhom. Takve svrhe u njihovim različitim mogućim materijalnim određenjima čisti praktični um ne može *a priori* zapovjediti. Svrha je *a priori* najavljena samo kao dužnost. Tad zapovijed čistog praktičnog uma glasi: “Učiniti si čovjeka uopće svrhom jest o samoj sebi dužnost čovjeka” (Kant, 1979d: 395). Nije dostatno, pritom upozorava Kant, da čovjek ni sebe ni druge ne smije upotrijebiti kao puko sredstvo. Zapovijed čistog praktičnog uma smjera na čovječanstvo u čovjeku i njegovoj čudorednoj praksi. Ovaj pojam čovječanstva “ne počiva na empirijskoj spoznaji o ljudima kakvi jesu”, nego “na racionalnoj spoznaji kakvi prema ideji čovječanstva trebaju biti” (*ibidem*, 405). Zakonodavstvo o ovom “trebaju biti” počiva na dispoziciji ljudskog bića za veću potpunost. Dužnost je čovjeka da se sve više uzdiže iz sirovosti svoje prirode k čo-

vječanstvu putem kojeg si postavlja svrhe, da prevlada svoje neznanje, da uklanja zablude. Moralno-praktični um nalaže čovjeku djelovanja k većoj potpunosti.

Najviše je temeljno načelo ćudoređa kategorički imperativ: “Djeluj prema maksimi koja istodobno može važiti kao općeniti zakon”. Ovdje se radi o maksimi: svaka maksima koja ne može općenito važiti za djelovanje čovjeka kao čovjeka – čovječanstva u čovjeku, suprotna je ćudoređu. Maksimu Kant određuje kao subjektivni princip da djeluje, što si ga sam subjekt čini pravilom kako će djelovati. Maksima kao subjektivni princip biva odmjerena na općenito važećem zakonu. Primjerenost maksime zakonu kvalificira djelovanje kao ćudoredan čin. Pri usklađivanju maksime sa zakonom pokazuje se otpor nagnuća propisu praktičnog uma. Samo mišljiva Božja i uopće neka sveta volja, htijenje koje je već samo od sebe usklađeno sa zakonom ne treba usklađivanje, ne potrebuje samoprisilu.

Kategorički imperativ kao zakon moralnog djelovanja obvezuje čovjeka kao umno biće, no tako da je njegova volja istodobno zakonodavna. “Ovo zakonodavstvo mora biti... zatečeno u svakom umskom biću i mora moći izvirati iz njegove volje..., dakle samo tako da volja putem svoje maksime može samu sebe smatrati zakonodavnom” (Kant, 1979a: 434). Preformulirana u ovom smislu, općenita formula kategoričkog imperativa glasi: “Djeluj prema maksimi koja samu sebe može istodobno učiniti općim zakonom” (*ibidem*, 436-437). Zakonodavni karakter osobe putem njezine maksime još je jače izražen u ovoj formulaciji: “Djeluj prema maksimi koja svoje vlastito općenito važenje za svako umsko biće istodobno sadrži u sebi” (*ibidem*, 438).

Kantovo određenje: “umska priroda egzistira o samoj sebi kao svrha” kaže da se volja svakog umskog bića u svako doba mora smatrati zakonodavnom u nekom putem slobode volje mogućem carstvu svrha.

U pogledu svrhovitosti u prirodi Kant razmatra tezu da bi blaženstvo umskog bića u svijetu prirode bilo svrha prirode, prema tome, bilo bi također njezina krajnja svrha. Pritom on pita kritički: “Kakvu bi život za nas imao vrijednost kad bi bio vrednovan puko prema tome što se uživa, tj. prema prirodnoj svrsi svih nagnuća kao blaženstvu? Tad je vrijednost života nula” (1979c: 434). Još manje može blaženstvo biti svrha stvaranja s obzirom na prednost čovjeka – umskog bića, pred drugim stvorenjima. “Kad bi biću koje ima um i volju njegovo održanje i dobro stanje, riječju blaženstvo, bilo navlastita svrha prirode, ona bi svoje oblikovanje bila vrlo loše pogodila da je um stvorenja odabrala za postignuće te namjere. Jer sva djelovanja koja ono u toj namjeri mora izvršiti... bila bi mu daleko točnije naznačena putem instinkta, a onu svrhu bi tim putem daleko sigurnije mogao održati nego što se to ikad može dogoditi putem uma” (Kant, 1979a: 395).

Suglasje s njegovim vlastitim moralnim zakonom jest uvjet koji postavlja sam um čovjeka – uvjet kojem su podvrgnuta sva ljudska djelovanja. Utoliko je i bla-

ženstvo uvjetovano i ne može biti uzeto kao krajnja svrha stvaranja. Krajnja je svrha naime ona koja ne potrebuje nikakvu drugu kao uvjet svoje mogućnosti. To nije svojstveno prirodi jer u prirodi kao osjetilnom biću nalazivi temelj određenja vazda je i sam uvjetovan. Samo je čovjek kao subjekt moralnosti kvalificiran da bude krajnja svrha. On je usmjeren na svrhe tako da zakon, prema kojem si mora odrediti svrhe, od samog njega biva predstavljen “kao neuvjetovan” i o “prirodnim zakonima neovisan”, “ali kao o sebi nužan”. On ima u sebi samom najvišu svrhu (najviše dobro svijeta) kojemu, koliko uzmogne, može podrediti čitavu prirodu (Kant, 1979c: 435).

Kao zapovijed uma moralni je zakon za umsko biće potreban i utoliko nužan. Zakon je bezuvjetan jer nije zapovjeden ni od kakvog autoriteta osim samog uma. Kao što riječ *auto-nomia* egzaktno izriče: zakon dolazi iz vlastitosti čovjeka, odnosno obrnuto: izvorna vlastitost čovjeka ovisi o zakonu. Samo umno se htijući čovjek može postići novo dostojanstvo autonomije dobre volje.

Zbilja ljudske slobode usko je povezana s ćudorednim zakonom. Zbilja slobode “ne potrebuje nikakve temelje koji je opravdavaju”, tvrdi Kant. Ona se dokazuje na bićima, koja moralni zakon “priznaju kao za njih obvezujući”. Tako su moralni zakon praktičnog uma i sloboda međusobno prepoznatljivi. “Moralni zakon jest uvjet pod kojim prije svega možemo biti svjesni slobode...” Moralni je zakon dakle *ratio cognoscendi* slobode. “Kad ne bi bilo slobode, ne bismo mogli u nama uopće zateći moralni zakon” (Kant, 1979b: 4). Sloboda je dakle *ratio essendi* moralnog zakona.

U autonomiji volje, tj. u samozakonodavstvu praktičnog uma pokazuje Kant kauzalitet iz slobode, koji se ne daje legitimirati iz kozmološke ideje čistog uma. “Volja je jedna vrsta kauzaliteta živih bića, ukoliko su ona umna, a sloboda bi bila to svojstvo ovog kauzaliteta, jer ona može biti djelatna neovisno o tuđim određujućim uzrocima” (Kant, 1979a: 127).

Što odjelovljuje ćudoredno djelatna volja? Je li “najviše dobro u svijetu” kao “najviša svrha”, koju, kako je naprijed navedeno, čovjek ima u sebi, ograničeno na moralno držanje? Ima li dobra volja, tj. uspješna moralna osoba učinak na stečeno pozitivno pravo? Da bismo odgovorili na to pitanje, valja nam naznačiti odnos prava i ćudoređa u Kantovu mišljenju.

I pravo i ćudoređe temelje se na pojmu slobode, no tako da taj pojam slobode, prema Kantovoj formulaciji, “čini nužnom razdiobu na dužnosti vanjske i unutarnje slobode”.

Temeljni princip prava vrijedi *a priori*: “da naime sloboda djelujućeg može opstojati zajedno sa svakom drugom slobodom prema nekom općem zakonu” (Kant, 1979d: 382). Ovaj temeljni princip počiva na urođenom pravu, odnosno na prirodnom pravu. Pravo pripada dužnostima vanjske slobode. Time Kant misli na dje-

lovanja koja su u suglasju s pravnim zakonom, iako načelo pravnog zakona nije sadržano u maksimi djelujuće. To znači: moje je djelovanje pravno kad drugome svojim vanjskim djelovanjem ne nanosim štetu, iako bi mi njegova sloboda bila posve indiferentna. Dakle, pravno djelovanje ne zahtijeva da usvojim načelo na kojem počiva pravni zakon. Otuda je pravo povezano s ovlaštenjem na prisilu. Svrhe pak koje obvezuju u unutarnjoj slobodi podvrgnute su samoprisili.

Razliku između prava i ćudoređa ne određuju same dužnosti, nego način obvezivanja. Mnoge su dužnosti sadržajno zajedničke kako pravu tako i etici. Unutarnje zakonodavstvo Kant apostrofira: “Ima mnogo izravno etičkih dužnosti, ali unutarnje zakonodavstvo čini i sve ostale i ukupno indirektno etičkima” (*ibidem*, 221). Navedeno određenje kaže da etičko zakonodavstvo, koje ne može biti izvanjsko, preuzima dužnosti koje počivaju na izvanjskom zakonodavstvu pod uvjetom unutarnje obveznosti, tj. ako je ideja same pravne dužnosti pokretač djelovanja. Da, Kant i doslovno kaže: “Nauk o kreposti jest onaj koji nalaže da pravo čovjeka držimo svetim” (*ibidem*).

Moralna dužnost uzdiže se nad pravnom dužnošću, jer našu vlastitu slobodu, iz koje proistječu svi moralni zakoni, sljedstveno sva prava, poznajemo samo putem moralnog imperativa. Iz ovoga naknadno može proizaći moć da obvežemo druge, tj. pojam prava. To će reći da je izvor stečenog, pozitivnog prava i stjecanja pozitivnog prava uopće moralna nastrojenost, iako ne moraju i ne mogu sve etičke dužnosti (npr. dužnosti spram samog sebe) istjecati u pozitivno pravo.

Ćudoređe počiva na unutarnjoj slobodi, no ćudoređe ima u stečenom statuiranom pravu vanjske učinke. Veću potpunost zahtijeva Kant od čovjeka ne samo u pogledu moralnosti nego i s obzirom na javnu uporabu njegova uma. On ističe da se izvorno određenje ljudske prirode sastoji u napredovanju u prosvijećenosti.

Putem izlaganja praktičnog uma postiže čovjek dostojanstvo neusporedivo s mišljenjem samog sebe u pretkantovskoj filozofiji. Čovjeka kao osjetilno biće određuje svijet izvan njega, dok on kao umno biće sam preuzima svoje određenje. Kozmički svijet ga, doduše, guta. U njemu je on samo jedna prolazna točka, kako to kaže poznati stavak o dvjema stvarima – zvjezdanom nebu iznad mene i moralnom zakonu u meni. Moralni zakon u nama, nasuprot zvjezdanom nebu nad nama, beskonačno uzdiže vrijednost čovjeka. “Putem moralnog zakona dade se shvatiti svrhovito određenje mojeg tubitka, koje nije ograničeno na uvjete i granice osjetilnog života i ide u beskonačno” (Kant, 1979b: 162).

Kantovo određenje praktičnog uma pokazuje se kao odlučan zaokret u povijesti filozofije. U Antici čovjek ozbiljuje svoje najviše mogućnosti u po rangu prvom znanju (τεορία u Aristotela, spoznaja ideja u Platona). Dobro, odnosno ideja dobra jest najbićevnije biće, biće naprosto. U Kanta čovjek ne teži prema dobru kao pretpostavljenom – on sam postavlja svoje pretpostavke. Težište dobra je premješteno:

novo najviše dobro jest dobra volja. “To je revolucija od ideje dobra u dobru volju” (Baruzzi, 1993: 179). Odlikovano mjesto ideje dobra, koju ništa ne nadilazi, zaposjeda sad dobra volja na koju se mora sve svesti: ćudoredno djelatna osoba i odatle stećeno pravo i napredak u prosvijećenosti.

### **Max Scheler: *ethos* kao jezgra povijesnog razvitka**

Prema Scheleru, “Kant posve previđa cjelokupnu sferu ćudoredne spoznaje”, odnosno: “apriorno u Kanta nije položeno u osjećajnoj materiji htijenja, nego u funkciji volje” (Scheler, 1995a: 88-89), tako da dobra volja slijedi protiv svakokratnog okruţja nagnuća. Međutim, odlučna razlika Schelerova mišljenja spram određenja ćudoređa u Kanta, kao i spram poimanja etike u filozofskoj tradiciji, jest u tome što je materijalna vrijednosna etika koncipirana kao “najdublje jezgro same povijesti” – povijesnog procesa nastajanja svijeta.

*Ethos* je središnji pojam Schelerove filozofije u kojem se stjeću njegova odlučna propitivanja i određenja vrednota, persone, povijesnosti, antropologije, te ontološke i metafizičke solucije. *Ethos* u Schelera konotira oba grćka srodna znaćenja (έθος – kućište, boravište i ήθος – obićaj navada), a znaći faktiĉno vrednovanje, faktiĉno davanje prednosti i zapostavljanje vrednota u nekom povijesnom razdoblju, nekom narodu i drugim društveno-povijesnim jedinstvima. Izvršeno vrednovanje određuje strukturu svjetonazora nekog društveno-povijesnog jedinstva, kao i strukturu pripadnog mu svijeta. Iz varijacija *ethosa* slijede, prema Scheleru, varijacije u etici. Dok *ethos* izgrađuje osjećanje vrednota, te davanje prednosti i zapostavljanje, etika je u najširem smislu sfera prosuđivanja u određenom *ethosu* sadržanih vrednota i njihova ranga. Praktiĉna se moralnost pak tiĉe praktiĉnog odnošenja ljudi na temelju normi koje pripadaju uvaţenim vrednotama. Tako je praktiĉno odnošenje posve u relaciji sa svakokratnim *ethosom*.

*Ethos* određuje strukturu pripadnog mu svijeta otud što je pojam duha u Schelera nerazdvojiv od personalnog naĉina vrednovanja. Svako misaono shvaćanje takobitka nekog predmeta pretpostavlja vrijednosni doţivljaj. U poretku danosti vrijednosni bitak prethodi takobitku i tubitku: nešto moţemo spoznati u pripadnom mu takobitku i razabrati kao tubitak, tj. kao otpor našoj u volji i zamjećivanju danoj djelatnosti samo ukoliko ga volimo ili mrzimo, tj. osjećamo (Scheler, 1995g: 62).

Zainteresiranost na nećemu u razabiranjju vrednote Scheler naziva ljubav. Kao takva zainteresiranost ljubav je gibanje k nekom vrijednosnom sadrţaju – kretanje u smislu privućenosti. To ukazuje na svezu ljubavi i bitka: kao od sebe ponuđeno, ono što svraća ljubav na se, što svojom vrednotom privlaĉi naš interes ne stvara ĉovjek. U tom smislu Scheler kaţe za ljubav da je “ţarka ţeđ” i “istodobno vrijednosno saĉinjen najviši objektivitet, dapaće, korijen sveg objektivnog odnošenja” (Scheler, 1995d: 91).

Temeljne vrste vrednota (vrednote svetog, duhovne vrednote i vitalne vrednote), kojima u kasnim spisima korespondiraju temeljne vrste znanja (spasonosno znanje, obrazovno znanje i proizvodno znanje), poprimaju u povijesnim tijekovima najšarolikije moguće sadržajno ispunjenje. Daju smjer povijesnom procesu nastajanja svijeta, ali također znače i davanje prednosti, odnosno zapostavljanje samih vrsta vrednota, posljedica kojeg može biti narušavanje poretka ranga vrednota. Stoga faktično obrazovane forme *ethosa* nikako ne čine povijesni napredak. "Nema nekog ćudorednog zakona napretka čovjeka. Ne smije ga biti jer ima slobode", ističe Scheler (1995g: 62). Sloboda je u sklopu Schelerova mišljenja vezivanje za nešto, odnosno distanciranje od nečega u snažnom osjećaju moći činiti.

Načelno je nemoguće da cjelokupna moguća sadržajna ispunjenost temeljnih vrsta vrednota, te istodobno ispravni poredak ranga ikad bude dan jednoj individui, jednom narodu, na jednom povijesnom mjestu. Različita vrijednosna usmjerenost gradi povijest i čini *ethos* kao svakokratno odjelovljeno vrednovanje najdubljom jezgrom povijesti.

Izgrađivanje svijeta ne tiče se međutim tek međusobnih odnosa, običaja i institucija čovjeka, nego s povijesnim procesom nastajanja svijeta Scheler misli tijek ispostavljanja potencija nepostalog *ens a se* i *per se* u prisutnom tubitku i artikuliранom, pojmljenom takobitku.

Dok je životinjsko odnošenje vazda vezano na psihološko-fiziološko stanje i na isječak okoline povezan s vrstom, ljudski kompleks zrenja i predstavljanja motiviran je neovisno o stanju organizma. Svojstvo čovjeka kojim se on odnosi otvoren svijetu jest duh. Ljudske funkcije duha svodi Scheler na ove tri: 1. odredljivost stvari njihovim sadržajem nasuprot određenosti putem nagona, unutarnjeg stanja organizma; 2. ljubav spram svijeta kao obilje što nadilazi nagonu privučenu stvarima; 3. sposobnost razlučivanja bitnosti spram tubitka i izvršenje uvida u bitnostima, koji važe kao *a priori* uvidi za istovrsne slučajeve. Tako obrazovane ideje nisu prije stvari niti poslije stvari, nego skupa s njima. Tim sažetim određenjem ističe se da pri zrenju i mišljenju ne zatječemo bitnosti kao o našem aktu neovisan predmet. Spoznaja bitnosti nije puko preslikavanje, nego je spram prirode vazda su-stvaranje, i to u negativnom ograničavajućem smislu. Iz sagledanih bitnosti obrazovane ideje naši su nabačaji kao mogućnosti takobitka. U prirodi je nabačaja da u sebi ne sadrži već svu različitost što se krije u izvođenju, a ni izvođenje ne sadrži sve što sadrži nabačaj, no nabačaj u svakom pogledu determinira izvođenje.

Budući da se u duhovnim aktima čovjeka presijecaju bitnosti svih stvari, on je bitno identičan s cjelinom svijeta. Ovaj čovjeku navlastiti položaj u kozmosu Scheler označava kao "samokoncentraciju velikog svijeta u jednom individualnom duhovnom centru, mikrokozmosu" (Scheler, 1995d: 91). Ukrštavanje čitavog makrokozmosa u čovjeku, mikrokozmosu mišljeno je u Schelera kao nastajanje svijeta.

Ovdje valja upozoriti da pojam znanja u Schelera ne znači nadležnost puke svijesti, nego okolnost bitka – udio nekog bića na nekom drugom biću – temelj bitka zajednički čovjeku sa svim živim bićima, kao ljubav. Da, bitnosti su istodobno i vrednota bitka.

Funkcionaliziranje znanja bitnosti, da se traže i steknu nove spoznaje, istodobno je nastajanje svijeta utoliko što se potencije sadržane u nenastalom *ens a se i per se* otvaraju i ozbiljuju. Vječni logos dokazan je putem sveze bitnosti u duhovnim aktima i sadržaju predmeta, putem svijesti transcendentne prirode istinskih bitnosti. Scheler apostrofira da su shvatljive samo ideje koje su stupile u naš svijet, tj. “samo one koje su nam se u okvirima našeg iskustva otvorivog... ovdje predstavile, egzemplificirale” (Scheler, 1995h: 244).

Schelerovo polazište, da najviši temelj – *ens a se i per se*, vječna supstancija *qua causa sui* – sebe i svijet znade u nama i putem nas tako što nam je taj udio dodijeljen putem samog najvišeg temelja, veliko je nasljeđe zapadnjačke metafizike. Povezano s time, Scheler se poziva na filozofiju Spinoze i Hegela. Međutim, različito od prethodne metafizike, duhovni rast kao proces nastajanja svijeta u Schelera ne znači tek kumuliranu primjenu jednog već izgrađenog kategorijalnog sistema, odnosno nekog izgrađenog razuma. Kao rast duha Scheler razumijeva rast samih formi u mišljenju i zrenju. Nasuprot Kantu, on ne prihvaća konstantnu organizaciju uma. Konstantan je samo um sam kao sposobnost da obrazuje vazda nove forme mišljenja i zrenja putem funkcionaliziranja novih uvida bitnosti (Scheler, 1995e: 42).

Te promjene formi mišljenja i zrenja, koje određuju smjer procesa nastajanja svijeta, proizlaze iz *ethosa*.

Temeljne vrednote ljubavi čovjeka u građanskom društvu prepoznaje Scheler u tzv. ukupnom dobru, koje se sastoji u poticanju i uvećavanju korisnih stvari. Čudoredna vrednota pripada samo svojstvima i radnjama koje čovjek postiže svojim radom. “Znojenje i znoj... sjaju sad u svjetlosti najviše vrednote” (Scheler, 1995b: 17), kaže Scheler ironično. Budući da vrednote iz nižih stupnjeva poretka ranga postaju temeljne vrednote usmjerenja ljudske ljubavi, Scheler u svojim radovima nastalim između 1911. i 1915. određuje *ethos* kapitalizma kao pobrkani *ordo amoris*. Taj je poredak ljubavi čak “postavljen naglavce” u pogledu samih vrednota u relaciji sa životom – odnosa među vrednotom korisnog i vitalnom vrednotom. Svaka je vrednota korisnoga vrednota za život i treba služiti življenju, koje Scheler sažeto označava “plemenitim”. Upravo obrnuto: podvrgavanje života i životu pripadnog užitka ugodnoga korisnom daje modernoj civilizaciji “groteskan izraz”. Uspostavljen je jedan vrlo kompliciran mehanizam, kojeg mora opsluživati rad, što nikad ne miruje, da bi se produciralo što više korisnih stvari, dok užitak ugodnog biva stalno odmaknut. Oporavak tijela i samo tijelo nije u sebi vrijedno utjelovljenje snage,



nego važi kao sakupljanje snage radi rada. Čovjek je tu za rad, umjesto rad za čovjeka. Život pojedinca, obitelji, naroda opravdava se putem koristi kojom doprinosi za širu zajednicu.

Scheler prosuđuje kapitalizam ne samo kao privredni sistem razdiobe materijalnih dobara nego kao cjelovit sustav života i kulture. Gospodovanje tog duha, navlastitog čovjeku građanskog društva, vodi u bezgraničnu konkurenciju i k takvom razumijevanju napretka prema kojem bi temeljna vrednota bila nadmašiti ono s čim se biva uspoređen – svejedno radi li se o čovjeku, fazi života ili povijesti.

U kasnije nastalim radovima (Scheler, 1995c) Scheler izoštrenije razmatra *ethos* novovjekovlja u pogledu navlastito novovjekovnog načina proizvodnje materijalnih dobara i navlastitog karaktera novovjekovne znanosti. Dok u drugim gospodarstvima pokrivanje potreba teče tako da iskustva čovjeka u radu tradiraju unutar poziva, modernoj proizvodnji Zapada pripada sistematsko traženje novih potreba, koje se tad primjenjuju na područja u kojima te potrebe valja tek probuditi. Takovršni razvitak počiva na unutarnjem sjedinjenju znanosti i tehničko-strojne proizvodnje dobara.

Moderna tehnika nije naknadna primjena znanja o prirodi i poretku prirode, koje bi sa svoje strane bilo čisto teorijsko. Glavni pokretač znanja novovjeke prirodne znanosti jest volja za vladanjem nad prirodom. Usmjerenost “*scienza nuova*” na redoviti tijek stvari, tako da ga se može izazvati, tj. praviti, njezino je bitno obilježje. Upravo u tom leži njezin način selekcije mogućih utisaka svijeta i nova usmjerenost volje spram prirode. Novovjeka prirodna znanost otpočela je, poznato je, s mjerljivom kvantitativnom stranom stvari prirode, sa zakonima prostorno-vremenskih sklopova pojava. Shodno tome, Scheler je obilježava kao “formalno-mehaničko objašnjenje prirode”. Nakon prenošenja potvrđenih zakona i shema na druga područja bitka, također na kvalitativne pojave poput tona, svjetlosti i boje – maksimalan dio čitave prirode biva mišljen analogno području koje je imalo prednost. Tehnološka usmjerenost novovjeke znanosti ne znači da je ona vođena neposrednim rješenjem tehničke ili ekonomske prirode. Njezina koncepcija od početka smjera k nečem puno općenitijem, posve cjelovitom i sistematskom, smjera ka sklopu strogih temelja i slijeda složaja i egzaktno definiranih pojmova, tako da bi se putem nekog mišljivog pokretanja događanje prirode moglo upraviti k nekim svrhama. Temeljna vrednota koja vodi modernu, tehnički usmjerenu znanost jest misao ljudske slobode i ljudske moći spram prirode. Kako u znanosti tako i u industrijskoj produkciji nastupa neograničeno napredovanje kao nadilaženje svake dane faze. Scheler apostrofira da se teorijsko znanje, s jedne strane, i praktička sfera zbilje (ekonomska, politička, socijalna), s druge strane, ne podudaraju stoga što bi jedna od tih strana uzrokovala drugu, nego stoga što su obje jednako izvorno određene jedinstvom *ethosa* volje za moć (Scheler, 1995c: 107).

Urušavanje srednjovjekovne, još uvijek biomorfne metafizike odlučna je pretpostavka za nastajanje novovjekovne znanosti. Doduše, razlike između antičke aristotelovske i srednjovjekovne metafizike nisu male. Greima φύσις nije bio čin graditeljskoga genija nekog stvoritelja, nego carstvo promatranih i ljubljenih oblika snage, a židovsko-kršćanski Bog-stvoritelj, kojem su svojstveni volja i rad, “bio je i najveće posvećenje misli rada i gospodovanja nad stvarima podređenim čovjeku” (*ibidem*, 76). Unatoč toj razlici ostaje utemeljujućom ona dominantna ideja klasične Antike što je Scheler sažima u rečenicama: Svaka stvar je dobra u onoj mjeri u kojoj jest, a loša u onoj mjeri u kojoj nije. Prema toj ideji u skolastičkom mišljenju čitav svijet od materije sve do Boga već je svojim tubitkom i jedino načinom svojeg tubitka – hijerarhija dobara, na čijem je vrhu *Summum bonum*, tj. samo Bog. Svijet koji dolazi do izražaja u srednjovjekovnoj metafizici jest hijerarhija tubitka i time hijerarhija vrijednosti. Znanje, koje u zakonima što ih treba ispostaviti izjednačuje stvari neovisno o njihovu mjestu u hijerarhiji tubitka, nužno je suprotstavljeno srednjovjekovnom shvaćanju prirode.

U *ethosu* gospodovanja prirodom nastanjena je također novovjekovna filozofija. To je, prema Scheleru, vidljivo u Francisa Bacona, koji hoće vidjeti samo da predvidi i samo “kad to unapređuje ljudsku moć nad prirodom”; u G. B. Vica, koji “izriče... da neke stvari spoznajemo samo toliko koliko bismo bili u stanju da ih proizvedemo”; nadalje, u očitovanim mislima o politici u Hobbesa i Machiavellia.

O tome da filozofija u shvaćanju prirode ide istim putem kao novovjekovna znanost svjedoče, prema Scheleru, ova njezina bitna obilježja: 1. kategorija kvantiteta zadobiva primat pred onom kvaliteta; kategorija relacije primat pred kategorijom supstancije i njezinih akcidenција; 2. dok su forme u srednjem vijeku bile ontičke i dane od Boga, u novovjekovnoj metafizici one su određene kao čovjeku primarno dane forme mišljenja. Scheler inzistira na tome da su forme mišljenja i principi razuma, kako ih je Kant sastavio u *Kritici čistog uma*, “samo jedna moguća vrsta mišljenja uma, a nikako shodno Kantu on sam – i to jedna vrsta mišljenja koja se u iskustvu i na njemu funkcionalizirala k najvišoj vrednoti znanja i koja novu, toj vrednoti odgovarajuću volju za moć nad prirodom izdvaja tek kao jednu moguću iz svih mogućih vrsta iskustava svijeta” (*ibidem*, 197-198).

Novovjekovna filozofija utemeljuje znanost time što utvrđuje temeljne metode novog znanstvenog postupanja, što tradicionalnim filozofskim pojmovima daje drugačije značenje, no također time što spoznaje stečene formalno-mehaničkim nabačajem drži za “ontički apsolutno važeće”. S ontički apsolutno važećim Scheler ističe da je novovjekovna filozofija spoznaje moderne prirodne znanosti prihvatila kao identične s cjelokupnom prirodom o sebi, a ne kao jedan mogući način i jednu moguću vrstu razumijevanja prirode, što ona nesumnjivo jest. Jer: “kad svijet ne bi posjedovao također ontički jednu formalno-mehaničku stranu, nikakva subjektivna

riječ moći i volje moći ne bi mogla jednu takvu iznaći iz iskustva svijeta” (*ibidem*, 198). Da, time se potvrđuje temeljna odrednica Schelerove filozofije. Naime: vazda je na djelu složaj vrednote i bitka.

Mišljenje koje je promislilo novovjeku prirodnu znanost i modernu tehniku u njihovu povijesnom ograničenju dovodi nas u slobodan odnos s njima u pogledu budućnosti našeg svijeta. To osobito stoga što nas Max Scheler upozorava na posvećenije otuđenje čovjeka i bića od temelja svih stvari. “Čovjek bi mogao”, kaže on, “pri idealnom dovršetku pozitivno-znanstvenog procesa kao duhovno biće ostati još apsolutno prazan” (Scheler, 1995d: 119).

U suvremenom je svijetu rast znanosti i tehnike tendencijski bezgraničan. Nijedna nerazvijena zemlja ne može se odreći znanstveno-tehničkog napretka, jer je tehnički razvitak uvjet dobrobiti njezina stanovništva. Nijedna industrijski visokorazvijena zemlja neće otkazati natjecanje u gospodarskoj moći dok god se zemlja može iscrpljivati.

Ostaje otvoreno hoće li u zadnjim desetljećima namećući se ekološki problemi i iscrpljivanje zemlje u pogledu isporučivih energija i sirovina dovesti do promjene držanja čovjeka. *Ethos* koji bi prebolio volju za moć značio bi ograničavanje znanstveno-tehničkog znanja na služivo. Na mjesto stava gospodovanja prirodom stupa “odnošenje koje izvorne fenomene i ideje svijeta ljubi i istražuje” (Scheler, 1995f: 119).

Razmotrimo li Kantovu etiku iz horizonta Schelerova mišljenja, pokazuje se da ona počiva na *ethosu* prosvjetiteljstva – da usmjerava i utemeljuje razvitak morala osobe i ljudskog svijeta u slobodi i napretku pod vodstvom uma i razuma. Prolaznost *ethosa* prosvjetiteljstva nadživljuju međutim neke odrednice etike što ih je iznijela *Kritika praktičnog uma*. Svrha kao znamen slobode u Kanta i slobodno vezivanje za svrhu uma preteča je Schelerova određenja slobode kao vezivanja za vrednote, slobode kao životnog projekta egzistencije u Sartrea, slobode kao vezivanja za mogućnost otvorene raskritošću bitka.

## LITERATURA

- Baruzzi, Arno, 1993: *Die Zukunft der Freiheit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Kant, Emmanuel, 1979: *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Walter de Gruyter & Co (5. izd.; prvotisak 1910).
- Kant, 1979a: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, *Kants Werke*, sv. IV, Akademie Textausgabe, Walter de Gruyter & Co.

- Kant, 1979b: *Kritik der praktischen Vernunft, Kants Werke*, sv. V, Akademie Textausgabe, Walter de Gruyter & Co.
- Kant, 1979c: *Kritik der Urtheilskraft, Kants Werke*, sv. V, Akademie Textausgabe, Walter de Gruyter & Co.
- Kant, 1979d: *Die Metaphysik der Sitten, Kants Werke*, sv. VI, Akademie Textausgabe, Walter de Gruyter & Co.
- Scheler, Max, 1995: *Gesammelte Werke in 15 Bänden*, Bouvier Verlag.
- Scheler, Max, 1995a: *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Gesammelte Werke*, sv. II.
- Scheler, Max, 1995b: *Das Ressentiment im Aufbau der Morallen, u: Vom Umsturz der Werte, Gesammelte Werke*, sv. III.
- Scheler, Max, 1995c: *Probleme einer Soziologie des Wissens; Erkenntnis und Arbeit, u: Die Wissensformen und die Gesellschaft, Gesammelte Werke*, sv. VIII.
- Scheler, Max, 1995d: *Die Formen des Wissens und die Bildung, Späte Schriften, Gesammelte Werke*, sv. IX.
- Scheler, Max, 1995e: *Die Stellung des Menschen im Kosmos, Späte Schriften, Gesammelte Werke*, sv. IX.
- Scheler, Max, 1995f: *Philosophische Weltanschauung, Späte Schriften, Gesammelte Werke*, sv. IX.
- Scheler, Max, 1995g: *Metaphysik und Wertwissen insbesondere Ethik, Schriften aus dem Nachlass II, Gesammelte Werke*, sv. XI.
- Scheler, Max, 1995h: *Vom λόγος (1926), Schriften aus dem Nachlass II, Gesammelte Werke*, sv. XI.

Branka Bruić

## ETHICS AND WORLDBUILDING

### *Summary*

In the first section of this article, Kant's basic determinants of ethics are expounded. In Kant, the starting point of modern man: to know that he could act, encompasses a doing of good will, to which an ethically active person is reduced, and on that basis the positive acquired law and advancement in the enlightenment. Kant's definition of the practical (ethical) reason proves to be the decisive turning point in the history of philosophy. In Kant's ethics, the maxim of every man, through his striving and his self-coercion, is a direct participant in the subsistence of the generally valid pattern of relations within a community. The second section focuses on the problem matter related to the

definition of ethos as the core of historical development in Max Scheler's philosophy. The crucial difference between Scheler's thought and Kant's definition of ethics lies in the fact that material value-related ethics is conceived as the "deepest core of history itself" – of the historical process of world genesis. The fundamental values belonging to a social-historical unity (period, epoch, people) do more than build relations between people – they also concern the entire surrounding world. Max Scheler demonstrated this with the central concept of his philosophy – the concept of *ethos* and inquiry into the problem of *ethos* which bears and develops the modern world.

*Keywords:* ethics, practical reason, moral law, autonomy of the subject, law, *ethos*, Kant, Scheler

Kontakt: **Branka Brujić**, Petrinjska 42a, 10000 Zagreb.