

Etička misao Marijana Cipre

Bolković, Romano

Master's thesis / Diplomski rad

2021

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:131:387596>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-07-14**



Sveučilište u Zagrebu
Filozofski fakultet
University of Zagreb
Faculty of Humanities
and Social Sciences

Repository / Repozitorij:

[ODRAZ - open repository of the University of Zagreb
Faculty of Humanities and Social Sciences](#)



SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
FILOZOFSKI FAKULTET
ODSJEK ZA FILOZOFIJU

Romano Bolković

ETIČKA MISAO MARIJANA CIPRE

Diplomski rad

Mentor: prof. dr. sc. Hrvoje Jurić

Zagreb, srpanj 2021.

Sadržaj

1.	Predgovor	1
2.	Uvodna razmatranja	4
2.1.	Etika i metafizika	4
2.2.	Etika kao tražena znanost	12
2.3.	<i>Systemprogramm</i>	22
2.4.	Suvremene etičke teorije	26
3.	Misli o etici	32
3.1.	Pojam etike	32
3.2.	O bitku ili o Bogu	34
3.3.	O biću ili o svijetu	40
3.4.	O slobodi i neslobodi volje	49
3.5.	Kršćanstvo i etika	56
3.6.	O najvišem dobru	59
3.7.	O duši	68
3.8.	Transcendentalizam i empirizam u etici	71
4.	Etika kao prva filozofija	86
5.	Etika u <i>Metamorfozama metafizike</i>	91
5.1.	Moguće etičko čitanje <i>Metamorfoza metafizike</i>	91
5.2.	Temeljni pojmovi filozofske antropologije, psihologije i etike u <i>Metamorfozama metafizike</i>	100
5.3.	Metamorfoze	114
6.	Usud čovjeka i Boga	122
6.1.	Kontemplacija i čin	122
6.2.	O genezi čovjekove povijesti	129
7.	Literatura	142

Etička misao Marijana Cipre

Sažetak

Ovaj rad bavi se odnosom etike i metafizike u opusu Marijana Cipre. Poticaj tom istraživanju dala je podudarnost misli o primatu praktičkog u predgovoru drugom izdanju Ciprina glavnog djela *Metamorfoze metafizike* s uvodnim stavom najstarijeg programa sistema njemačkog idealizma, koji svaku buduću metafiziku smješta u moral, u etiku. Pretpostavka je rada cjelovitost i kontinuitet Ciprina filozofskog opusa koji je shvaćen kao duhovna biografija Marijana Cipre u smislu njegova pojma samoobjave. Istraživanje se kreće od posljednjih Ciprinih djela, među kojima su za temu presudne *Misli o etici*, preko središnjeg djela, spomenutih *Metamorfoza metafizike*, pa do ranih Ciprinih radova „Kontemplacija i čin” i „O genezi ljudske povijesti”, pokazujući kako Cipra ovu problematiku dosljedno promišlja kroz cijeli svoj opus. Istovremeno, baveći se odnosom teorije i prakse, bavimo se i trajnom zaokupljenošću Marijana Cipre idejom o nužnosti metamorfoze metafizike u njen antropofanijski lik. Konačno, rad pokazuje da susret s duhom kršćanstva kao uvjet mogućnosti svake buduće metafizike nikako ne napušta ni izvorni Ciprin filozofski pretpomišljaj, ni njegovo izvođenje u Ciprinu kapitalnom djelu, njegovu doktoratu, jer je misao o neposrednom dodiru uma i božanskog *lajtmotiv* i njegove filozofije i njegova života, koji se u njoj sabiru.

Ključne riječi: etika, metafizika, teorija, praksa, um, božansko, metamorfoze, preobrtnje, samoobjava

The Ethical Thought of Marijan Cipra

Abstract

The subject of my thesis is the relationship between ethics and metaphysics in the works of Marijan Cipra. The research is motivated by the parallelism between the idea of the primacy of practical in the introduction of the second edition of Cipra's *Metamorphoses of Metaphysics* and the opening of the oldest system of German Idealism which situates any future metaphysics in the sphere of morality, of ethics. The presupposition of my thesis is coherence and continuity of Cipra's philosophical works which is understood to be a spiritual biography of Marijan Cipra himself in the form of his concept of self-manifestation. The thesis moves from Cipra's late writings, of which *Thoughts on Ethics* are the most important, over to his central work *Metamorphoses of Metaphysics*, all the way to his early papers "Contemplation and Act" and "On the Genesis of Human History". My aim is to show how Cipra throughout his work treats this issue coherently. At the same time, whilst analysing the relationship between theory and practice, I am also addressing Cipra's continuous focus on the idea of the necessity of metamorphosis of metaphysics into its anthropohanic guise. Finally, I am showing how a relationship with the spirit of Christianity as the condition of any future metaphysics does not leave Cipra's original philosophical insight, and continues to be present in his main work, his PhD thesis, because a thought of direct contact of mind and divine is the *leitmotif* of his philosophy and his life.

Key words: ethics, metaphysics, theory, practice, mind, divine, metamorphoses, eversion, self-manifestation

1. Predgovor

„Ako svatko od nas stoji pod usudom jednog, upravo svojeg demona, u Cipre to je zacijelo bio demon bezuvjetne istinoljubivosti. Reći javno, jasno i glasno ono što vidiš, spoznajesh i prosuđuješ kao istinito, bez obzira na svu pogibelj koja iz toga može slijediti, bilo mu je najsvojstvenije životno i mislilačko stajalište, trajan i nekolebljiv habitus, sabran i izražen u uvjerenju da istina nije tek nešto što se zna i misli, nego da se istinom mora biti. Je li s takvim darom i pod takvim usudom Cipra u svojoj prirodnoj sredini, u krhkoj naciji i još krhkijoj kulturi, smetenoj i često gotovo sluđenoj nasrtljivim ideologijama, mogao biti nešto više od iznenadna i u osnovi neobjašnjiva meteora? Zacijelo ima mnogo istine u gorkoj opasci, neki dan osvanuloj na stranicama jednoga bloga, da je Cipra filozof koji nikad nije postao profesorom filozofije zbog profesora filozofije koji nikad nisu postali filozofima.”¹

Spomenuta „gorka opaska” osvanula je na stranicama bloga *Vaseljena*, koji sam pisao desetak godina. Ja sam njen autor. Bio sam naime student Marijana Cipre. Bio sam demonstrator Marijana Cipre. Bio sam mu prijatelj.

I, kad je Marijan Cipra umro, morao sam to napisati. Uz ovaj nekrolog:²

„Cipra je već duže vrijeme bio teško bolestan. Kaže mi Dimitrije da je Cipri pozlilo, ali da ga je Katarina odvela u frizeraj. Cipra se ošišao, ustao, zakoračio iz salona i – srušio mrtav!

Ne znam, nisam bio tamo, ali tvrde da su onda došli po njega no da je Cipra – oživio!

Odveli su ga u bolnicu i dva dana potom, u petak, u podne i trideset, Cipra je *opet umro*.

Čudesno.

Umro je, dakle, kao što je živio.

Čudesno.

Mogao bih kazati da sam u naročitom smislu bio Ciprin učenik.

Ovako je to bilo:

¹ Damir Barbarić, „Biti istinom. In memoriam: Marijan Cipra (22. kolovoza 1940 – 2. svibnja 2008)”, *Vijenac*, Zagreb, 16 (2008), br. 371.

² Sljedeći su odlomci preneseni sa bloga *Vaseljena*, iz svibnja 2008. godine. Usp. <https://blog.dnevnik.hr/vaseljena/2008/05/index.html>.

Toga je ljeta, kad smo proširili krilaticu *Verlust der Mitte*, Cipra zbijao nevjerojatne šale: upoznao nas je Amir Damir iz Abu-Dabija, kako je Cipra od milja zvao Riđanovića, a zbližio nas je humor: moram priznati da smo zapravo mahnitali, smijući se svemu na svijetu, i onome što jest, i onome što bi moglo biti. Recimo, Cipra bi donio serioznu njemačku reviju s editorijalom o nacističkom periodu Martina Heideggera, i onda bi počele kuljati i frcati opake, iskričave, razorne, maliciozne, genijalne, tipično manirističke šale – manirističke, jer riječ je o duhovitosti kao uzoritom vidu duha, o *Witzu* kao oštromnoj dosjetki – koje su par mjeseci kasnije, upristojene, osvanule i u *Filozofskim istraživanjima*, kao visokoparno prenemaganje tobože oko Heideggera:

'Kad god i gdje god je riječ o Heideggeru za mene odvajkada (*von je*) predstavlja temeljni problem sljedeće: Heideggerovo mi je filozofiranje, naime, od prvog dodira s njime *antipatično*. (...)'³ (...)

Uostalom, već sam način na koji je Cipra znao čitati novine, bio je spektakl po sebi i za sebe.

Sve u svemu, toga sam ljeta, kao student druge godine filozofije, upoznao Marijana Cipru i postao neka vrst, tja, recimo: *kalfe*.

Naime, Cipra je ovako osmislio vlastiti *comeback*:

U prepunu aulu Filozofskog fakulteta, u crnoj pelerini, s bijelim rukavicama, lelujući kao nejasna faustovska sjena, ušao je bešumno i jednako diskretno – sjedio sam osamljen u prvom redu – zamolio da ga upozorim na vrijeme (*Zeit*): okrenut leđima prema auditoriju, čekao je da prođe akademska četvrt.

Desetak smo minuta sjedili u potpunoj tišini. Kad je vrijeme došlo (*Augenblick*), Cipra se okrenuo prema studentima, uključivši kazetofon iz kojega se začuo valcer. Nakon minutu-dvije isključio je glazbu, na ploči nacrtao istokračan trokut, i započeo tumačiti pitagorejske tajne: ponad trokuta je napisao *Est Demon Deus Inversus*, a onda je krenulo: Iz *hen* je slijedilo *pola*, kvadratni korijen iz dva, koliko je hipotenuza trokuta sa stranicama veličine 1, a taj je kvadratni

³ Marijan Cipra, „Kao da nas samo još jedan Heidegger može spasiti?“, *Filozofska istraživanja*, Zagreb, 6 (1986) 2, str. 523-528.

korijen iz dva *neodređena dvojina*, mnoštvo. To je bila sveta pitagorejska tajna, a izdajniku te tajne pitagorejci su...”

Ali, to sam već, kao *đavolji učenik*, jednom ovako opisao:

„(...) pun amfiteatar, Cipra u crnoj pelerini, sluša se valcer, a on obrazlaže trotakt, Marsilia Ficina, Platona i pitagorejce i kako iz onoga *hen* nastaje *pola*, korijen iz dva, neodređena dvojina – mnoštvo. Hippasus iz Metapontuma otkrio je da je taj broj iracionalan, ali, Hippasus iz Metapontuma otkrio je i ine tajne pitagorejaca: bratstvo mu je za životo podiglo nadgrobni spomenik! Jedan je trokut dozivao drugi: hipotenuza koja je neodređena dvojina ubrzo je presijecala katete čineći hipotenuzu inverznog trokuta i odjednom je pred nama stajao Solomonov pečat! Tu je negdje u dvoranu ušao korpsukularni Marsilio Ficino...

Divni moj profesor Cipra!

Da, nikada neću zaboraviti tu sipku večer u kojoj je Zagreb postao flamboajantni gotski Tübingen, barem na Sat tijekom kojega je sva čarolija Ciprinih vrhunaravnih moći zauvijek začarala mnoge očarane duše, koje su po prvi puta vidjele i čule Filozofiju na djelu: činila nam se kao neka magija, neka *praktična metafizika!*

Ako je ikada ovom sjenovitom zemljom hodao čovjek koji je našem anakronom izboru studija dao smisao i zauvijek ga opravdao, bio je to Marijan Cipra.

Slušajući Cipru, mogao si gledati kroz vjekove.

Dobri moj profesor Cipra, *lijepa duša!*”

Nekoliko sam se puta u životu *poduzimao* temeljitog proučavanja metafizike, ali me je redovito od tog nauma odvratila neka iznenadna sreća, kako je to već kazao jedan škotski metafizičar.

Ovoj čaroliji, toj *praktičnoj metafizici*, u kasnu jesen svoga života, posvećujem ovaj prekasni diplomski rad.

2. Uvodna razmatranja

2.1. Etika i metafizika

U predgovoru drugom izdanju *Metamorfoza metafizike* Marijan Cipra piše:

„Od Kanta pa nadalje ovaj će primat praktičnog uma tražiti da svaka metafizika bude prije svega etika te da se iz etičkih postulata dohvaćaju metafizičke ideje svijeta, duše i Boga. *Metamorfoze metafizike* zaustavile su se na razdoblju grčke filozofije do Aristotela. Razlog tome ne leži samo u okolnosti da suvremena metafizika mora voditi računa o ovom primatu praktičnog uma, nego prije svega u pojavi kršćanstva koje će svojim značenjem kao povijesti spasenja dovesti u pitanje svaku filozofiju kao svjetovnu mudrost. Sv. Pavao nam poručuje da je misterij Golgote, smrt Božjeg Sina samoga na križu i njegovo uskrsnuće učinilo ludom mudrost svijeta. Zato filozofija narednog razdoblja mora prije svega odlučiti kakav je njezin odnos prema duhu kršćanstva. Bog filozofa nije isto što i živi Bog Abrahama, Izaka i Jakova, kako je već uvidio Pascal. Zato je promišljanje odnosa filozofije i duha kršćanstva preduvjet svakom daljnjem filozofiranju poslije razdoblja grčke filozofije.

Ne ulazeći u samu raspravu tog pitanja možemo anticipirati da je i ovdje prisutan primat praktičnog naučavanja nad teorijskom spekulacijom. I teologija je praktična disciplina, kako je to već ustanovio Duns Scotus, a u naše vrijeme ponovio Martin Heidegger. Unatoč velikom djelu sv. Augustina i sv. Tome na objedinjavanju filozofije i duha kršćanstva, nama suvremenima tek predstoji jedna izradba metafizike kao filozofijske teologije koja će staviti Krista u središte svojih razmatranja i to naći mjeru za određenje i smještaj svake preostale filozofske kategorije. I to djelo koje nam predstoji bit će sveobuhvatno objedinjenje filozofije i kršćanske vjere. Jer logos filozofije mora negdje susresti Logos Objave, ma koliko ovaj drugi beskonačno nadmašuje puku spekulaciju uma. U iščekivanju jedne takve kristocentrične metafizičke etike završavamo i ovaj predgovor drugom izdanju *Metamorfoza metafizike*.“⁴

Najstariji program sistema njemačkog idealizma, *Systemprogramm*, započinje rečenicom:

⁴ Marijan Cipra, *Metamorfoze metafizike* (drugo izdanje), Matica hrvatska, Zagreb, 1999., str. 8.

„– etika. Budući da cjelokupna metafizika ubuduće spada u *moral* – o čemu je Kant s oba svoja praktička postulata tek dao *primjer*, a ništa nije *iscripto* –, ta etika neće biti ništa drugo do jedan savršen sistem svih ideja, ili, što je isto, svih praktičkih postulata.”⁵

Podudarnost – istovjetnost a ne sličnost! – Ciprinog zahtjeva za metafizičkom etikom i programatskog zazivanja etike kao moralne filozofije koja će savršeno usustaviti sve ideje, ili, *što je isto*, sve praktičke postulate, preočita je da bismo je mogli ignorirati. Iako je Ciprin *magnum opus*, *Metamorfoze metafizike*, dobrim dijelom pokušaj prevladavanja nasljeđa klasičnog njemačkog idealizma, fascinantno je do koje je mjere Cipra u svojoj poznoj dobi blizak mladalačkoj inspiraciji Hegela, Schellinga i Hölderlina. Ili nas frapantna podudarnost ove ideje zavodi i ne uviđamo da je Cipra toj ideji odan od najranijih svojih filozofskih istraživanja: istina kao svrha teorijske i čin kao svrha praktičke filozofije te čin zasnovan na kontemplaciji, tema je ranog Ciprina rada, objavljenog 1970. godine, naslova „Kontemplacija i čin”.⁶

Etika kao metafizika; metafizika kao etika i teologija kao praktička disciplina; primat praktičkog nad teorijskim umom i čin zasnovan na kontemplaciji; u konačnici, metafizička etika kao tražena metamorfoza metafizike – to je tematski krug koji nije moguće izbjeći ako se o filozofiji Marijana Cipre cjelovito želi misliti, a to znači promisliti Ciprinu filozofiju kao cjelinu, kao dovršen sustav. Sustav koji je jedinstven u svojoj cjelovitosti. Sustav koji tek prividno ima svoje faze, naoko divergentne istine uma i istine vjere, narazumijevajućem pogledu pričinjavući se u razlici filozofije i dogme, dok je izvorno, kroz cijelo poduzeto filozofsko istraživanje i do krajnje svoje svrhe pomno izvedena samoobjava, *antropofanija*.

Cipra to uostalom sam govori:

„Put *antropofanije*, čovjekove *samoobjave*, samo je drugačiji – iz vlastitog *ja* poduzeti – put *objave bivstvene cjeline*.”⁷

⁵ „Najstariji program sistema njemačkog idealizma”, preveo Mario Kopic, *Lica*, Sarajevo, 1997., br. 6, str. 56-57. – Njemački izvornik: „(– *eine Ethik*. Da die ganze Metaphysik künftig in die *Moral* fällt – wovon Kant mit seinen beiden praktischen Postulaten nur ein *Beispiel* gegeben, nichts *erschöpft* hat –, so wird diese Ethik nichts anderes als ein vollständiges System aller Ideen oder, was dasselbe ist, aller praktischen Postulate sein.” („Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus (um 1796)”, https://www.hs-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/18Jh/Idealismus/ide_intr.html.)

⁶ Marijan Cipra, „Kontemplacija i čin”, *Praxis*, Zagreb, 7 (1970) 3, str. 362-371.

⁷ Marijan Cipra, *Metamorfoze metafizike: duhovno-znanstveni pojam povijesti filozofije*, Zrinski, Čakovec, 1978., str. 301.

„Na točki preokreta između bivših objava i naše vlastite *samoobjave*, mi, ako i ne bitišemo varavo u pričinu, ipak nismo ništa više doli vlastito, slobodno *ja* – bezdimenzionalna, individualna, ničim uhvatljiva točka našeg uvijek nanovo sadašnjeg trenutka. Ali, ako to i ne znamo, ovaj trenutak 'sada', ovo *ja sada* uistinu je u svojoj nerazdjeljivoj, neuništivoj, neizrecivoj individualnosti ne samo 'privid', ne samo 'slika' bivstvenog *sopstva*, nego na jedan mišljenju neobjašnjiv, ali nužan način *jest* samo *sopstvo* i zato istim *sopstvom* može *postati*. Mogućnost *antropofanije* utemeljena je u bivstvenoj *istoti* našega *ja* i *bivstvenog sopstva svega*. Njeno ozbiljenje pak izvorom je čovjekove *samospoznaje* i ova *samospoznaja* izložena u mislima sačinjavat će „materijalnu” podlogu buduće filozofije. Budući da pri takvoj *samospoznaji pojam* koji spoznaje nije različit od bića koje se spoznaje, već su *pojam* i biće čovjekove *samospoznaje jedno te isto*, filozofija u vidu čovjekove *samospoznaje* neposredno ozbiljuje *istotu znanja* i *bitka – istinu samu*. *Filozofija samospoznaje* ovu *istinu* nema na svom početku, već kroz posredovanje pričina i slobode tek *na kraju* svome i kao svoju *svrhu*.“⁸

Taj opus, ponajprije njegovu jezgru, *Metamorfoze metafizike*, ja shvaćam i u ovom radu tumačim kao *duhovnu autobiografiju* Marijana Cipre.

Nu ovakav nazor implicira priličan problem, kako filozofijski tako i životni: ako se život ne odvoji od djela onda *objava* postaje jedinim modusom mišljenja. Ako se filozofija uzme kao objava, onda ona jedino egzistira u sebi samoj. Ona zapravo postaje i funkcionira kao rječnik – kao pojmovlje koje upućuje na sebe samo, kao forma koja slijedi svoju unutarnju logiku – enciklopedija, u sebi kružeće sebeznanje, koje uvijek misli samo sebe, koje ne može iz sebe iskočiti, uvijek se iznova vraća ne sebe, i sebe hoće. Ako se filozofira iz rječnika, iz knjige, onda se nikako ne može biti u krivu, ne mogu se formulirati neovisni (od rječnika) uvjeti pogreške, neistine (osim kršenja internih pravila – to ide li 'r' prije ili poslije 't') – falsifikacionizam je nezamisliv. Biti u krivu jest ključan uvjet da se misli mimo objave, da se misli drukčije. Da se misli izvan sebe, da se iskoči iz sebe. Ako se misli na taj način da je filozofiranje izjednačeno sa životom, onda se po cijenu tog života ne može dopustiti da se bude u krivu – dakle, misao postaje objava koja sve usisava u sebe i koja se stalno mora potvrditi, ponoviti – odatle vječno vraćanje jednakoga kao obrana od različitog, od drugog, od izvanjskog. Prema tome, mogućnost pogreške, toga da se bude u krivu, *apostazije*, uvjet je da se misli izvan sebe, izvan objave ili pojma/filozofije koja misli samu sebe, da se istupi kako izvan sebe, tako

⁸ Isto, str. 302.

i izvan filozofije, da se misli svijet – ono drugo, izvanjsko, objekt. Dakle, *ekstaza* postaje uvjet ozdravljenja od samodovoljnosti filozofije koja misli samu sebe, uvjet za ozdravljenje od objave. Misticism je, stoga, spas od zarobljavanja u pojam koji se odnosi na samog sebe, uvjet kontakta s drugim. Misticism je iskorak ili ekstaza iz vječnog vraćanja istog. Ne susret s drugim, nego uvijek ponovni susret s istim, prokletstvo je tako shvaćena poistovjećenja filozofije i života.

Ovaj problem možemo pratiti od početaka filozofije do njene suvremenosti: jedan od mogućih nazora na središnju podjelu u filozofiji vezan je za odnos formalnog i sadržajnog u pojmu, znanju ili sustavu:

- Aristotel vs. Platon: *ti kata tinou* vs. ideja dobra;
- Kant vs. Hegel: analitički/sintetički sudovi vs. dijalektika pojma;
- Carnap vs. Quine: načelo tolerancije vs. konfirmacijski holizam;
- Wittgenstein I vs. Wittgenstein II: „slikovna” teorija značenja vs. „meaning is use”.

Startna pozicija lijeve strane ovih parova (Aristotel, Kant, Carnap, Wittgenstein I) jest da postoje dva elementa u našem znanju koji se mogu jasno (tj. principijelno) razlikovati: formalni i sadržajni, logički i empirijski. Drugim riječima da je značenje naših stavova i termina na kojima se oni zasnivaju, te njihov doprinos izgradnji sustava znanja, zasnovan na jasnom razlikovanju onoga što se potvrđuje ili definira empirijski, dakle, neovisno od nas, naših pojmova, često nekim oblikom korespondencije sa svijetom ili konfirmacije, od onoga što se potvrđuje nezavisno od našeg iskustva, svijeta, što je dio logičkog ili pojmovnog, definicijskog aparata naših pojmova. U skladu s tim možemo kazati:

- Aristotel: znanje toga što je neka stvar sama u sebi, po čemu je ona to što jest;
- Kant: „pojmovi bez zorova su prazni, zorovi bez pojmova su slijepi” i zato je sama stvar konstitutivno izvan domašaja našeg znanja;
- Carnap: značenje termina neke teorije definirano je njegovom korespondencijom sa stvarnošću, empirijskom konfirmacijom „jedan-na-jedan” sa svijetom, dakle, opservacijskim stavovima koji se onda putem analitičkih prevode u više stavove te teorije;
- Wittgenstein I: stavovi imaju značenje jer dijele/preslikavaju logičku formu sa svijetom i smisleni su samo dok se odnose na svijet, na ono što je slučaj (u tom

smislu logika ili analitički stavovi svode se na tautologiju i kontradikciju – prazne logičke operacije). A kako logička forma nije dio svijeta, stavovi o njoj ne odlikavaju ništa što je dio svijeta te stoga nisu smisleni i, konzekventno, o logičkoj se formi mora šutjeti. Skoro bi se moglo reći da je kod Wittgensteina logička forma Kantova *Ding an sich*.

Polazna točka desne strane gornjih dubleta (Platon, Hegel, Quine, Wittgenstein II) jest da je ta principijelna razlika između sintetičkog i analitičkog znanja neodrživa, nepostojeća, nepotrebna, odiozna. A kako nema načelne razlike između empirijskog i formalnog onda se znanje može izvesti ili iz jednog načela ili ono samo sebe proizvodi negacijom ili se usustavljuje u cjelinu međusobno potvrđujućih ili redefinirajućih stavova. Prema tome:

- Platon: ideja dobra iz koje izlazi svekoliko metafizičko polje i koje ustrojava sve druge ideje – početak filozofijskog sustava;
- Hegel: dijalektika i pojam koji, samog sebe negirajući zbog unutarnje nestabilnosti (početak *Logike* – dijalektika Bitka i Ništa), samog sebe proizvodi u apsolutni sustav filozofije generirajući sve discipline – *Enciklopedija*;
- Quine: kako kolabira razlika između analitičkog i sintetičkog suda, jer pravila njihova razlikovanja podliježu istome obliku epistemičkog opravdanja te su stoga iste naravi, značenje termina se onda određuje jedino u cjelini teorije kojoj pripadaju a koja se kao cjelina potvrđuje u odnosu na svijet;
- Wittgenstein II: značenje je utemeljeno kao dio oblika života i konstituira se u slijeđenju pravila koja su iskaz tog života kroz jezične igre. Jezične se igre mogu 'igrati' samo slijeđenjem pravila koja su smisljena u cjelini života, nikako ne individualno (dakle, nema privatnog jezika), jer su zasnovana u poopćivosti i komunikabilnosti. Sustavnost se značenja onda određuje u obiteljskim sličnostima jer nema načelne razlike empirijskog i logičkog koja postoji samo pod pretpostavkom slikovne teorije značenja iz *Tractatusa*.

Dakle, s jedne strane imamo ideju da je za konstituciju znanja potrebna izvanjska dimenzija, *tertium comparationis*, nešto eksterno pojmu na kojem se on zasniva i koje utemeljuje cijelu zgradu znanja, da je ključno za konstituciju znanja/pojma/značenja da se ono odnosi na objekte, na svijet, na stvari, da korespondira sa stvarnošću za što je potrebna jasna razlika analitičkog i sintetičkog.

Nasuprot tome, na drugoj strani, imamo ideju da je ta razlika neodrživa jer se principijelno ne može povući razgraničenje formalnog i sadržajnog, svijeta i misli, pa onda slijedi ideja o dijalektici, o samopostavljanju pojma, o tome da se značenje pojma definira ili nalazi u njegovom prelasku iz jedne forme u drugu negacijom, te da je u totalitetu svoje potvrde, tj. da je značenje pojma definira njegovom upotrebom. U tom smislu što se konstitucije pojma kao takvog tiče jasno se može reći da je Hegel prethodnik Wittgensteina II, te da obojica dijele s Quineom ideju da je značenje nekog pojma reverzibilno, da ga se može definirati i redefinirati samo unutar cjeline neke teorije/*Enciklopedije*/oblika života.

Ponovimo kako Cipra tumači *samoobjavu*:

„Na točki preokreta između bivših objava i naše vlastite *samoobjave*, mi, ako i ne bitišemo varavo u pričinu, ipak nismo ništa više doli vlastito, slobodno *ja* – bezdimenzionalna, individualna, ničim uhvatljiva točka našeg uvijek nanovo sadašnjeg trenutka. Ali, ako to i ne znamo, ovaj trenutak 'sada', ovo *ja sada* uistinu je u svojoj nerazdjeljivoj, neuništivoj, neizrecivoj individualnosti ne samo 'privid', ne samo 'slika' bivstvenog *sopstva*, nego na jedan mišljenju neobjašnjiv, ali nužan način *jest* samo *sopstvo* i zato istim *sopstvom* može *postati*. Mogućnost *antropofanije* utemeljena je u bivstvenoj *istoti* našega *ja* i *bivstvenog sopstva svega*.”⁹

Poteškoća je u tome da „*ja*” u svojoj zatvorenosti generira samo sebe bez ikakve korespondencije sa svijetom, generira uvijek isto koje se samom sebi neprestano vraća. U takvom sustavu u kojem više nema ničega što bi bilo *tertium comparationis* nemoguće je odijeliti sustav znanja od sustava života. Jedino što preostaje jest (*samo*)*objava*.

Odatle je za Cipru praktična filozofija, metafizika kao etika, neminovan iskorak iz u sebi kružćeg znanja, iz istote samoobjavljenoga *ja* i pretpostavljenog bivstvenog *sopstva svega*, u dohvaćanje drugotnosti: svijeta, duše i Boga. „Kozmos, bog i duša starih objava već su iščezli iz našeg obzora kao nama tuđa i strana bića”,¹⁰ kaže Cipra, no uistinu ona su naše najvlastitije, naše *sopstvo*.

Ovaj je moment sadržan već u *Metamorfozama metafizike*: zanemariti Ciprin zahtjev za preobrazbom filozofije u antropozofiju kao istinsku duhovnu znanost znači omalovažiti ukupan

⁹ Isto.

¹⁰ Isto, str. 301.

Ciprin filozofski napor. Cipra savršeno jasno uviđa problem kojemu smo posvetili nešto više pažnje i lapidarno, u zaključnim pasusima *Metamorfoza metafizike*, kaže:

„Svaka dosadašnja znanost, *metafiziku* ne izuzimajući, imala je svoj pojam *razdvojen* od bića i utoliko je sva dosadašnja znanost bila znanost pričina – *istinska znanost* može biti samo ona koja je 'pomirila misao sa zbiljom', koja je poistovjetila znanje i biće postigavši tako *mudrost – sofia* – a to može samo na osnovi *antropofanije antroposofija* ili *duhovna znanost*.”¹¹

Mislim da je na ovom mjestu već sasvim jasno zašto Cipra čak i teologiju apostrofira kao praktičku disciplinu: u razgrtanju pričina i pokušaju dohvaćanja istine kao istote znanja i bitka, Cipra se, slijedeći temeljne pretpostavke vlastite filozofije, obratio njenoj krajnjoj svrsi: toliko žuđenom dodiru duše s božanstvom. Taj dodir, moguć samo na čas, poistovjećuje čovjeka i Boga, istovremeno posvećujući čovjeka „kad u neposrednom dodiru uma i bez posredstva čula, na posve duhovni način poistovječeni s umnom zazbiljnošću tu istu spoznajemo”.

Ovaj dodir trpnoga uma i božanstva misaono je neposredovan: metafizika u tom smislu i ne može biti znanost, dokazna moć – „poistovjećenje uma i bića u mišljenjem neposredovanom doticaju rađa onda riječ koje *izrijek izgovara* metafizičku *istinu bitka*. Tako Aristotel na vrhuncu razvitka grčke filozofije kao njenu svrhu i najviše postignuće označuje ono, što toj istoj filozofiji otpočetka njenog bijaše da bude – *istina kao istota uma i bitka – to auto noein te kai einai* – i njena bivajuća riječ – *logos*. Nesumnjivo je da je Aristotel s ovakvom teorijom spoznaje principa još jedanput vjerni sljedbenik Platonov. Neposredna spoznaja metafizičke zbilje putem *jednostavnog* poistovjećenja *uma s istom zbiljom* nije drugo doli Platoov *peti*, kvintsencijalni stupanj spoznaje.”¹²

Bilo da je riječ o aristotelovski koncipiranom neposrednom dodiru uma i bića kao bića, trpnoga uma kao najviše moći duše i bitka samog, ili da je riječ o epoptičkom zrenju, Cipra svejednako takvu duhovnu praksu vidi kao autentičnu teoretsku filozofiju: u stvari, i ovdje je riječ o filozofiji čina, o neposrednom dodiru, a ne misaonom posredovanju uma i bića, i ovaj uzoriti *bios theoretikos* koji mudracu tek na čas omogućuje obožanstveljenje, prosvjećenje i posvećenje kroz izravan doticaj s bićem kao bićem – ontologija – ili teološki shvaćeno najopćenitijim bićem, Bogom, naprosto se mora shvatiti kao duhovna praksa. Moguće je i to

¹¹ Isto, str. 302.

¹² Isto, str. 205.

razlog za izostavljanja podnaslova „duhovno-znanstveni pojam povijesti filozofije”, u drugom izdanju *Metamorfoza metafizike*; iako je Cipra, po mom sudu, sasvim nepotrebno jezično korigirao ono što je još za izdavanje prvog izdanja duhovito nazivao „tanjugizmom”, misleći na onodobni idiom, ovdje nije sasvim promašio, ma koliko se ova opaska činila nerazumijevanjem temeljne Ciprine intencije: u međuvremenu je Cipra metafiziku kao traženu znanost koja se, baš kao i Aristotelov projekt, načelno ne da dovršiti, naumio ukinuti kao „duhovnu znanost” i uzdići kao „duhovnu praksu”. Samoobjava je iskoračila u smjeru Objave. Dosljedno, Cipra je to ionako već 1970. godine u tekstu „O genezi čovjekove povijesti” napisao:

„Ako je pak istina 'da čovjek posjeduje samo dva debla spoznaje', onda neki treći način spoznavanja odgovarajući samom povijesnom bivanju, ako je uopće moguć, ne može biti različit od ta dva ogranka spoznaje. On može počivati ne u nečem što je različito od uma i zrenja, već samo u nečem što je različito od razlike uma i zrenja – on se može postići samo u nerazlici, u indiferenciji uma, razuma i osjetnosti. No očigledno je da se taj vid indiferencije ne može naći unutar mogućeg iskustva koje je transcendentalno upravo definirano tom diferencijom. Taj se vid indiferencije može proizvesti tek onkraj mogućeg iskustva, upravo kao ono što je Kant nazvao 'možda njihovim zajedničkim, ali nama nepoznatim korijenom'. Onkraj mogućeg iskustva ne znači neku za spoznaju nedostižnu onostranost, već označava način bivanja korijena, dakle porijekla spoznaje. Spoznaja koja ne počiva na razlici uma i osjetnosti kao na dva odvojena debla, već leži u nerazlučenom jedinstvu njihovu prije i poslije svakog razlikovanja, može se dakle nazvati korjenitom spoznajom. Ona se ne odnosi na debla kao na ogranke, ona nije poput ogranaka ograničena drugim ograncima, ona je kao njihov zajednički korijen korjenita i neograničena spoznaja. Kant je još naziva i 'intelektualnim zrenjem'. Ono ne sadrži ništa od ogranaka stabla doli njihove korijenske i još neograničene mogućnosti – prije svega one mogućnosti koja omogućuju bivanje uma kao i zrenja. To je jednom duh kao temeljna mogućnost bivanja mislenog uma i to je drugi put vrijeme kao temeljna mogućnost bivanja sadržaja zrenja. Spoznaja intelektualnog zrenja odnosi se ne na pojavu ovog ili onog mogućeg sadržaja iskustva unutar diferencije uma i osjetnosti, ona se odnosi na nerazlučno jedinstvo, na korjenito i neograničeno bivanje duha kao vremena ili vremena kao duha. To jedinstvo duha i vremena ili vremena i duha jest život, no ne kao u vidu razlike uma i iskustva jedan smrtni život, već upravo s obzirom na svoju indiferenciju gdje duh podaruje vremenu trajnost, a vrijeme duhu gubljivost, to je jedinstvo besmrtni ili božanski život. Spoznaja putem

intelektualnog zrenja, korjenita spoznaja jest prema tome spoznaja besmrtnog božanskog života. U takvu životu ideja nije apstrakcija odvojena od svijeta bivanja – ona je kao živo jedinstvo duha i vremena živa slika bivanja samog odnosno bivanje je živi prizor same ideje.”¹³

Duši koja dodiruje Boga ovdje se pridružuje i Svijet: korjenita spoznaja putem intelektualnoga zora spoznaja je besmrtnog božanskog života, no ta spoznaja, kao živo jedinstvo duha i vremena, živa je slika bivanja samog.

Duša, Bog i Svijet u aktu su takve spoznaje u živom jedinstvu.

Na taj način metafizičke ideje čistog uma postaju dohvatljive duhovnom praksom postulirajući primat praktičkog: etika stupa na mjesto metafizike.

2.2. Etika kao tražena znanost

Cipra svoj uvod u etičku misao započinje izjavom Ludwiga Wittgensteina o izlišnosti svih drugih knjiga pod pretpostavkom da netko napiše važeću etiku. Tu je misao moguće shvatiti kao Wittgensteinovu varijaciju uvodne rečenice *Systemprogramma*, no za Cipru ona izriče istovremenu potrebu za filozofskom etikom i ujedno krizu same etike: danas, a to znači već nekoliko stoljeća, u filozofiji nije ništa problematično kao pitanje etike, tvrdi Cipra. Tome je s jedne strane razlog civilizacija i kultura smrti, a s druge oznanstvljenje svijeta: mi živimo u znanstvenom razdoblju, a novovjeka je znanost vrijednosno neutralna, pa je u načelu s onu stranu dobra i zla, oslobođena vrijednosti i vrijednosnih sudova.

Taj načelni stav osujećuje znanstvenu etiku, jer je etika mogućnost ili sloboda izbora između dobra i zla.

Definicija etike kakvu početno nudi Cipra ujedno je i dijagnoza etičke krize: kriza *tražene znanosti* etike – znanstvene etike, naglašava Cipra – upravo je u tome da je etika u znanstveno doba *tražena* kao znanost: etika je, s jedne strane, nasušno potrebna jer jedna moguća etika preostalu filozofiji čini suvišnom, dok je, s druge strane, takva etika proturječna jer, iako znanstvena, ne bi smjela biti vrijednosno neutralna, što novovjeka amoralna znanost kao znanost jest, pa ili je takva tražena *znanost etike* nemoguća ili je neminovno transgresija novovjekovlja i njegova aksiološkog ravnodušja.

¹³ Marijan Cipra, „O genezi čovjekove povijesti”, *Encyclopaedia moderna*, Zagreb, 6 (1971), br. 16, str. 10-16.

Etika starih bila je moguća iz jednostavnog razloga: ono istinito, dobro i lijepo, filozofske transcendentalije, bili su zamjenjivi pojmovi te je znanje o dobru ujedno bilo i svojstvo da se dobro i čini. Riječ je o klasičnim transcendentalijama, ne o Ciprinim supertranscendentalima, i o vremenu za koje još ne vrijedi Bardovo „*time is out of joint*”. Cipra praktičku filozofiju Helade posredstvom jedinstva transcendentala prepliće s teorijskom filozofijom: ako su istinito i dobro (i lijepo) u svežnju, znanje o dobru jedinstveno je s mogućnošću činjenja dobra; ovo jedinstvo znanja i činidbe nije samo sokratovski idealizam u etici – dobro čini i može činiti samo onaj tko zna što je dobro – nego je odlika cjelokupne Ciprine filozofske pozicije. Jedinstvo kontemplacije i čina, praktičke i teorijske filozofije, metafizike i etike, po mom najdubljem uvjerenju, karakterizira cjelokupni filozofski opus Marijana Cipre; pače, budući da je taj opus, po mom shvaćanju, duhovna autobiografija Marijana Cipre – već i stoga što je filozofija po svom najvišem određenju samoobjava – to prožimanje etike i metafizike, prisnosti istini kao dobrom životu lijepo duše (treći moment, jedno je i istinito i dobro i lijepo), izvor je i svrha ljudskog života kako ga je u posvećenosti filozofiji i shvaćao i živio Marijan Cipra. „Valja se podsjetiti da je Cipra bio i najoštriji kritičar svakog raskoraka između filozofiranja i svakodnevnog opstanka te je tražio da filozofi – budući da su u dohvat istine – i žive usuglašeno s načelima o kojima govore”, kako je o Cipri kazao Ozren Žunec.¹⁴

Razdvajanjem subjekta i objekta, pa potom i istine, dobra, jedinstva i ljepote, u novom je vijeku taj etički intelektualizam nestao. Autonomija etike, kao posljedica osamostaljenja svih tih područja, etiku dovodi do subjektivizma i relativizma.

Interesantno je uvidjeti da Cipra kao klasičan primjer takve autonomije navodi Spinozinu *Etiku*: za njega je ona izražaj etosa znanstvenika, budući da tu nema govora o slobodi volje ni o objektivnom dobru i zlu, pa se samo djelo, primjećuje Cipra, samo paradoksalno može nazvati *Etikom*. Interesantno je to uvidjeti jer Cipra previđa da upravo Spinozina *Etika* i metonimijski i metaforički stoji za cjelokupan njegov životni opus: Spinozina *Etika* ponajprije je metafizika i do prepoznatljive etičke tematike kroz metafizički ćemo *ordo geometrico* dospjeti nešto prije posljednje petine djela. Na isti način Ciprina etika kao tražena znanost pretpostavljala cijelu jednu metafiziku u svim svojim metamorfozama, iako *Metamorfoze metafizike* kao tražena duhovna znanost pretpostavljaju *praktički čin* duše koja preegzistentno – saznajemo to u izvođenju petog, etičkog Platonova dokaza o besmrtnosti duše – bira svoju sudbinu i platonički

¹⁴ Ozren Žunec, „Marijan Cipra (1940–2008)”, *Prolegomena*, 7 (2008) 2, str. 226.

ali i na način Schellinga slobodna i od – Boga: duša sama bira u apsolutnoj svojoj slobodi, odriješena od bilo kakve prinude, pa i one božanske, oslobađajući se tim praižborom od same nužnosti bitka.

Na ovom mjestu moguće je formulirati osnovnu tezu ovog viđenja odnosa etike i metafizike u opusu Marijana Cipre: svaka etika pretpostavlja neku ontologiju (metafiziku), kao što i svaka moguća metafizička metamorfoza pretpostavlja fundamentalan etički izbor:

„Ali ako se ona (duša) odista na taj korak odlučila po svojoj slobodnoj volji – a kao bivstveno slobodna, kako bi i mogla drugačije nego po slobodnoj volji? – onda je duša sama ta koja je htjela život u pričinu svijesti, duša je htjela buđenje mišljenja i rođenje vlastitog ja i htjela je – jer to je nerazdvojno od ovog prvog – zaborav istine i potisnuće bivstvenog znanja iz područja svijesti. Aletheia se nije samouste gnula čovječjem znanju i biću, a da ljudska duša istovremeno to samouste gnucé aletheie nije sama iz svoje slobodne volje htjela. Međutim, ako je tome tako – ako je duša slobodno htjela svoj život u pričinu i time samouste gnucé istine i bivstvenog znanja – onda važi obrat – duši, kao bivstveno slobodnoj, istina niti ne može ponovo biti dana, ako duša to ne bude htjela. Aletheia ne može izaći iz svoje samouste gnute skrivenosti da bi se otkrila duši, ako duša ovo samootkriće aletheie svojom slobodnom voljom neće htjeti. Ovaj uvid u izvorno suodgovaranje – u izvornu korespondenciju – bivstveno slobodne ljudske duše i bivstveno slobodne istine od najveće je važnosti da bi se duša mogla na pravilan, na istinski način praktički odnositi spram istine. Jer kako se duša praktički odnosi spram istine, tako može očekivati da će se i istina odnositi spram nje: ukoliko se duša odnosi na istinski način, istina će se duši otkrivati u svojoj istinitosti, ukoliko se duša spram istine stavi u odnos pričina, istina će se samo pričinjati. Dušu kao bivstveno slobodnu ne može nitko primorati – niti sam bog – da živi u istini ili da živi u pričinu, ona sama mora o tome odlučiti. Zato Platon može ustvrditi riječima Usuda: Duša je sama sebi kriva, bog je nedužan. Kako duša odluči, tako će joj i biti, i sve je stalo do toga da duša pored svoje slobodne volje posjeduje i pravilno znanje o ustrojstvu bivstvene cjeline, kako bi mogla izabrati ono najbolje – za sebe i za cjelinu. Jer kako kaže Platon na drugome mjestu – “duša je sama sebi uzrok preobrazbe, ali preobražavajući se ona bivstvuje prema redu i zakonu usuda” – kata ten tes heimarmenes taxin kai nomon (Leg. 904c). Duša je bivstveno slobodna, ali izabravši kojem će rodu bića pripadati, ona sama sebi određuje nužnost svog opstanka prema bivstvenom ustrojstvu onog roda bića za koji se odlučila. Najdublji praktički motiv čitavog filozofiranja, njegov najozbiljniji motiv uopće, stoga po Platonu i nije drugi nego upoznavanje sa 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 o vlastitoj sudbini, štoviše, obzirom na izvornu korespondenciju duše i istine, o sudbini same bivstvene cjeline.”¹⁵

U *Metamorfozama metafizike* Cipra, dakle, kaže:

- da je ovaj uvid u izvorno suodgovaranje – u izvornu korespondenciju – bivstveno slobodne ljudske duše i bivstveno slobodne istine od najveće važnosti da bi se duša mogla na pravilan, na istinski način *praktički* odnositi spram istine. Praktički, dakle etički, a budući da se tu postulira suodgovaranje slobode ljudske duše i bivstveno slobodne istine, spomenuto je jedinstvo etičkog i metafizičkog neosporno. „Jer kako se duša *praktički odnosi spram istine*, tako može očekivati da će se i istina odnositi spram nje”,¹⁶ kaže Cipra;
- slobodnom odlukom duše, lišenom svake, pa i božanske prisile, duša je htjela buđenje mišljenja i rođenje vlastitog ja, ergo, *praktički* čin duše koja iz vlastiti, apsolutno slobodnih pobuda i motiva izabire, zbiva se samokonstitucija *mišljenja* i rođenje vlastitog *ja*;
- kao bivstveno slobodnoj, istina ni ne može ponovo biti dana, ako duša to ne bude htjela, iz čega slijedi da je sloboda volje pretpostavka razotkrivanja aletheie: izlaska istine iz njenog samoustegnuća.

Završetak ovog izvoda, kako bi Cipra kazao za neke Platonove uvide, naprosto je čudesan:

- „Najdublji *praktički* motiv čitavog filozofiranja, njegov najozbiljniji motiv uopće, stoga po Platonu i nije drugi nego upoznavanje sa 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 o vlastitoj sudbini, štoviše, obzirom na izvornu korespondenciju duše i istine, o sudbini same bivstvene cjeline.”¹⁷

¹⁵ M. Cipra, *Metamorfoze metafizike: duhovno-znanstveni pojam povijesti filozofije*, str. 119.

¹⁶ Isto.

¹⁷ Isto.

Prvotan, praetički izbor duše konstitutivan je za čovjeka u njegovoj individualnosti (rađanje čovjekova jastva), u njegovoj misaonosti (konstituiranje mišljenja), u njegovoj spoznaji svijeta (sloboda volje kao pretpostavka razotkrivanja aletheie), te konačno i proizvodnji (praksa) svog vlastitog svijeta temeljem suodnosa duše i istine u odluci o vlastitoj, ali i sudbini same bivstvene cjeline.

Najozbiljniji, najdublji, u riječ: iskonski motiv čitavog filozofiranja shvaćenog kao *praktički čin*, filozofije kao misaone prakse, jest upoznavanje s cjelokupnim bićem, no ne poradi samosvršnog znanja, čak niti iz znati-želje, nego da bi se u životu moglo donositi pravilne odluke o vlastitoj sudbini. Izvorni motiv prvog etičkog čina i izbora ljudske duše spoznaja je cjeline bića kao uvjet mogućnosti etički opravdanog i moralno pravilnog izbora o vlastitoj sudbini, te, obzirom na izvornu korespondenciju duše i istine, o sudbini same bivstvene cjeline. Sudbina svega što jest ovisi o ovom izboru: sudbina kozmosa, po povlaštenoj poziciji čovjeka u kozmosu, u ljudskim je rukama: najdublji praktički motiv filozofiranja koje kroz propitivanje bivstvene cjeline od jednog do drugog propituje sve kroz sve e da bi duša bila osposobljena donijeti sudbonosnu odluku ne samo u sebi i vlastitoj sudbini, nego i o sudbini bivstvene cjeline same. Taj uvid Ciprin je stav iz razdoblja prvih početaka njegove filozofije:

„To su povijesni časovi ravnovjesja između da i ne, dobra i zla. To je vrijeme zdvojne tišine povijesnog podneva. I sad u taj meridionalni trenutak zbiva se za čovjekovu povijest ono najodlučnije. Čovjek je stavljen pred krajnju dilemu. On ne može a da ne odluči ovu ravnotežu, jer mu to brani vrijeme; on mora donijeti odluku između dobra i zla, mora prihvatiti da se njegovo oslobođeno Jastvo, njegova zasebičnost potčini kozmičkom Jastvu, kozmičkom zlu, ili pak mora pokušati ono sada već beskrajno teško da se privoli i nesebično žrtvuje jednome Bogu koji je još od početka bio napušten i zaboravljen, a sada postao već potpuno zakriven i posve nepoznat. Moglo bi i biti čovjeku prepušteno da sam riješi tu dilemu kad se pritom u osnovi ne bi radilo o sudbini samoga Boga, o mogućnosti da čovjek bude izgubljen za Boga i time Bog za sama sebe. To je razlog da se u tom središnjem trenutku ljudske povijesti sam Bog mora objaviti čovjeku, da sam Bog mora postati čovjekom da bi ga možda odvratio od onog skrajnjega – od samoizručenja svrhe stvaranja u vlast kozmičkog zla. Nitko manje nego sam Bog mora postati smrtnim bićem, mora se utjeloviti u krv i meso, da bi svojim uskrsnućem iz mrtvih posvjedočio za mogućnost čovjekova otkupljenja. Nitko manje nego Bog sam mora da se utjelovi, jer svaki stvoreni duh mogao bi pasti također kao žrtva posvuda lutajućeg duha zla, koji dovodi u bludnju čitav svemir – ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὄλην. Samo Bog i to ne ukoliko

još nužno, u praprikrivenosti nepomično i čisto postojanje (Bog Otac), već Bog kao čista mogućnost bivanja (Bog Sin) i Bog kao čista zbilja koja oduvijek jest (Duh sveti) – mogu se u svom nerazdvojnem jedinstvu (“ne kao Ja već kao Otac moj na nebesima”) suprotstaviti izazovu zloduha u kozmičkoj pustinji. Nikakve niže moći, nijedan od bogova (theoi), nijedno od bića duhovnih hijerarhija (angeli, arhangeloi, arhai, dynamis, kyriotetes, exusiai, serafini, kerubini, throni) nema tu postojanost da bi se pouzdano moglo sačuvati od natprirodne i nadljudske, nadbožanske i nadduhovne, nadzbiljske i nadmoguće, apsolutno slobodne lukavosti Satane. Bog sam mora postati individuum, postati smrtnim bićem da bi čovjeku ulio vjeru i nadu u mogućnost njegova vlastita, individualna otkupljenja. Bog sam mora pretrpjeti sramotu i pretrpjevši je ujedno je snagom živoga duha prevladati. To je misterij Golgothe, središnji događaj čovjekove, ali i božanske povijesti – da je Bog sam postao čovjekom, da je umro na križu, da je treći dan uskrsnuo od mrtvih. Ovo ne treba vjerovati, jer je apsurdno, to se može i znati, budući da je savršeno pojmljivo, naravno ako je sam pojam savršen. Od Kristova uskrsnuća čovjekova se povijest odvija u znaku objavljenja, dakle u smislu aletheie, istinitog i sebe svjesnog sukoba vjere i nevjere, nade i beznađa, ljubavi i mržnje, volje i protuvolje, znanja i obmane. S obzirom na temeljnu slobodu dobra kao i zla, istine kao i neistine, ništa u ovoj povijesti nije unaprijed odlučeno. Svaka eshatologija samo je prividna, samo je “ideologija”; ono što se povijesno odista zbiva jest, naprotiv, eshatogeneza – postupno iznošenje na vidjelo nikome, ni bogu, ni čovjeku, ni onom trećem poznatog ishoda drame božanskog života. Ova božanska drama svijeta, ovaj *theatrum mundi divinum* ima ipak u čovjeku svog glavnog i nezamjenjivog glumca. Njegova uloga, doduše, nije unaprijed napisana, ali kako je on od čina do čina izgrađuje, tako se zajedno s njime mijenja i čitava pozornica.”¹⁸

Čovjek, u apsolutnoj slobodi svoga izbora, po praetičkom činu svoje duše, rađa vlastito ja, konstituirajući mišljenje, odlučuje o vlastitoj sudbini, odlučujući pritom i o ukupnoj sudbini bivstvene cjeline, bivajući po svom položaju u kozmosu ono bivstveno biće kakvim mora postati i sam Bog – „Bog mora postati čovjekom da bi ga možda odvratio od onog skrajnjega, od samoizručenja svrhe stvaranja u vlast kozmičkog zla” – e da bi u božanskoj drami svijeta na temelju slobode dobra i zla, istine i neistine, bilo pravilo odlučeno o sudbini svega što jest. Ovaj *theatrum mundi divinum* ima glavnog i nezamjenjivog glumca: čovjeka. Čovjeka koji upravo u svojoj slobodnoj odluci za dobro, od čina do čina, izgrađuje svoju nenapisanu ulogu u povijesti

¹⁸ M. Cipra, „O genezi čovjekove povijesti”, str. 15-16.

spasjenja, ali i pozornicu koja se kao ljudski svijest mijenja tijekom povijesti te eshatogeneze. Geneza je to čovjekove povijesti, kako i glasi naslov tog ranog Ciprina teksta.

Upravo taj tekst, „Geneza čovjekove povijesti” i iz njega citiran uvid, kao i analiza Platonova petog, etičkog dokaza o besmrtnosti duše izvedena u *Metamorfozama metafizike*, te ukonačenje ovog motiva u „kristocentričnosti etike”, u *Mislina o etici*, pokazuju nutarnje jedinstvo Ciprine filozofije: metafizika kao tražena znanost, kojoj je istina i iskon i svrha, ne traži se zbog znatiželje, ili samosvršno, nego zbog sudbonosnih ljudskih odluka o vlastitoj sudbini, ali i sudbini bivstvene cjeline. Praktička filozofija, kao znanstvena etika koju Cipra traži i zahtijeva, stoga podnosi sve samo ne moralni kaos: njega je Kant, kaže Cipra nastavljaajući svoje uvođenje u etiku, izbjegao formuliranjem moralnoga zakona, kategoričkog imperativa. Pa ipak, etika dužnosti stalno je iznova izazivala prigovor zbog formalizma i apstraktnosti tog moralnog zakona.

I stoga Schelling, Hölderlin i Hegel u *Systemprogramm* postavljaju zahtjev za novom metafizikom kao etikom. Cipra preko tog motiva prelazi ovlaš konstatirajući da je taj zahtjev izveden iz Kantove etike, pretpostavljajući teorijski jaz pojave i *Ding an sich*, koji, prije Hegelove dijalektike pojma, zacjeljuje upravo praktički um, no izražavajući žaljenje što su Schelling i naročito Hegel iznevjerili ovu ambiciju demonstrirajući nemogućnost novovjekog konstituiranja općevažne etike, Cipra kratko zaključuje da je nakana skončala u metafizici, dakle, teorijskoj filozofiji, a ne filozofiji etičke prakse.

Ne bi bilo zgorega ovdje konstatirati da Cipra nije sasvim pravedan prema klasičnom njemačkom idealizmu, koji bi se u svojoj ukupnosti mogao nazvati filozofijom čina. O činjenici da bi Fichteova filozofska pozicija bezostatno mogla biti imenovana etičkom ne treba dodatno govoriti; nju je iz Ciprina misaonog obzora moguće osporavati kao etičku jedino i samo kritikom nemogućnosti konstituiranja etičkog u eonu vladavine jastva.

No to nije presudan detalj u povodu *Systemprogramma*: kao što je na početku rada kazano, Ciprina misao iz predgovora drugom izdanju *Metamorfoza metafizike* o nužnosti primata praktičkog nakon Kanta, ali i njegovo ukupno nastojanje oko autentičnog smisla filozofskog čina, gotovo je do u riječ istovjetno prvoj rečenici najstarijeg programa sistema, čemu ćemo posvetiti posebnu pažnju.

Dovršimo ovaj uvod pregledom Ciprine kronologije: etičku prazninu koriste mislioci 19. stoljeća, najprije Nietzsche, da oglase kraj svih naslijeđenih vrijednosti i vrijednosni nihilizam.

Ako je Bog mrtav, moral tu nema što tražiti. (Jasno, Cipra nije pristran: lako bi bilo po tko zna koji put odgovoriti da, upravo zato što je Bog mrtav, čovjek po povlastici svoje slobodne volje bira dobro; no Cipra ne progovara iz vlastitih filozofskih pretpostavki i uvida, nego uvodeći u tematiku etike kao tražene znanosti naprosto skicira etičke likove u povijesti praktičke filozofije.)

Dvadeseto stoljeće unatoč pokušajima Hartmanna i Schelera da s fenomenoloških pozicija uspostave (i osustave) etiku Heideggerovom egzistencijalnom analitikom čini nemogućom bilo kakvu etiku. Kad je etika nemoguća, povijesnom se zbiljom širi moralni skepticizam, cinizam i nihilizam, dovršava pregled Cipra.

Misli o etici, kako sam Cipra kaže, nastoje uspostaviti *dijalog* s velikim misliocima prošlosti glede problema etosa i slobode. U tom smislu *Misli o etici* metodološki prate *Metamorfoze metafizike*: i metafizika i etika, dakle, odvijaju se u *raz-govoru*, dijalogu s filozofskom poviješću, koji može imati smisla samo onda ako veliki metafizički ili etički sustavi prošlosti u tom razgovoru razotkriju ne svoju neprikosновенost i sistematsku zaokruženost, nedvojbenost i sigurnost, nego krhkost i lomnost, neokamenjenost i providnost, svoju dvojbenost, štoviše zdvojnju skepsu u pogledu vlastite mogućnosti da izađu na čistać s aporijama koje susreću. U tom smislu Cipra se kroz dijalog s filozofima i filozofemima upušta u transpiriranje povijesti filozofije „s obzirom na njihov transcendentni temelj kojih ih transcendentno uvijek nanovo omogućuje” – to je prava svrha dijaloga s misliocima prošlosti, kako je vidi Cipra. Ne radi se tu o tome što su pojedini filozofi mislili i govorili, nego o tome zašto su ovo ili ono mislili, ili, kako bi kazao Cipra rječnikom *Metamorfoza metafizike*: iz kojeg određenog odnosa bivstvene cjeline istine i dotičnog mislioca proizlazi ovaj ili onaj njegov uvid. U dijaloškoj metamorfozi Ciprin dijalog s misliocima prošlosti nema u biti drugu svrhu – njegov je cilj također da „filozofiju kao filozofiju jednim činom samoosvješćenja učini transparentnom s obzirom na njene dublje temelje te da je tako privede jednom potpunijem vidu samospoznaje”,¹⁹ kako u sažetom predavanju o *Metamorfozama metafizike* na radiju tumači Cipra.

¹⁹ Marijan Cipra, tri predavanja održana na III. programu Hrvatskog radija pod naslovom *Uvod u „Metamorfoze metafizike”*.

Cipra odmah u nastavku pridodaje da je posebna pozornost pridana kršćanstvu kao etičkoj poziciji koja u pojmovima ljubavi prema Bogu i bližnjima sabire svu etičku zapovijedenost.

Ovdje je važna i Ciprina napomena: etika nikad nije samo deskriptivna; ona je i preskriptivna, ona osim opisa fenomena ima biti uvijek i normativna i izražavati se u imperativima. Temeljno je Ciprino pitanje u tom smislu je li danas, u vrijeme agnosticizma i imoralizma, moguća filozofska etika koja bi potaknula duhovnu obnovu čovjeka?

I druga je značajka *Misli o etici* svojstvena i *Metamorfozama metafizike*, etika je i ovdje u dosluhu s metafizikom: izložene misli o etici nastoje rješavati ključne etičke *aporije* u dosadašnjoj filozofiji, kao i teologiji.

Rečeno je da etika pretpostavlja ontologiju, nekakvo shvaćanje bitka, njegovo predrzumijevanje: naravno, riječ je o *pretpomišljanju* iz uvoda *Metamorfoza metafizike*, i to je treća bitna podudarnost u filozofskom istraživanju metafizičkog i etičkog, teorijskog i praktičkog: kao što je svaka moguća filozofija nošena stanovitim pretpomišljanjem, tako je i svaka etika utemeljena u nekakvom prethodnom svjetonazoru. U *Uvodu u filozofiju* Cipra će tim povodom kazati:

„Pitanje o filozofiji nije nevažno jer kako kaže Fichte kakvu filozofiju odabereš takav ćeš i život imati. Iza svakoga života stoji svjesno ili nesvjesno ovakva ili onakva filozofija i određuje pravac tome životu. I zato je filozofija od egzistencijalne važnosti i to ne samo filozofija egzistencije nego uopće svaka filozofija.”²⁰

U *Metamorfozama metafizike* o *pretpomišljanju* Cipra govori kao o *unutarnjem odnosu* istine i *filozofijskog čina*, dakle, o izvorištu i svrsi teorijske filozofije i praktičkoj filozofiji, shvaćajući taj odnos kao uvijek već prethodeći *apriorij* svakom istinskom filozofiranju:

„Budući da svaki filozof filozofirajući stoji već u nekom, iako ne i u eksplicitno izraženom, određenom odnosu spram bivstvene cjeline koja je istina sama, to svaki od njih u svojim pretpostavkama već pomišlja određeni odnos filozofije i istine, a ovaj pomišljanje nije izričita tema njegova filozofiranja. Ovaj *pretpomišljanje istine* omogućava svakom filozofu njegovo filozofiranje, ali on sam ostaje prikriven otkrivajući se u razradi filozofijskog nacrtu. Pretpomišljeni odnos određenog filozofa i istine, kao *izvorište i porijeklo* njegova filozofiranja

²⁰ Marijan Cipra, *Uvod u filozofiju*, Matica hrvatska, Zagreb, 2007., str. 8.

za to filozofiranje samo najčešće je skriven. *Iskon filozofiranja* prikriva se u samom činu filozofije i na taj način sam taj čin *omogućuje*. Kad bi ovaj iskon, pretpomišljaj istine, bio otkriven dotičnom filozofiranju, on za njega ne bi bio više omogućujući iskon. Bio bi tada naprotiv unesen u sam filozofijski čin i time postao dio njegova promišljanja umjesto da ostane uvijek već prethodeća cjelina istine same. Ovaj *unutarnji odnos* istine i filozofijskog čina – koji odnos uvijek već prethodi i pravi je *a priori* svakom istinskom filozofiranju – zbog njegove iskonske prikrivenosti teško je razotkriti. A ipak sve je stalo do toga, ukoliko filozofija hoće – u interesu istine same – razumjeti samu sebe, da se ovaj prikriveni, teško uhvatljivi, misaonom činu uvijek izmičući, jer misaoni čin tek omogućujući, odnos *rasvijetli*.²¹

Još jednom, kao u mladosti u „Genezi”, kao u zrelosti u *Metamorfozama metafizike*, tako i u poznim radovima kao što su *Uvod u filozofiju* ili *Misli o etici*, Cipra stalno iznova opominje na smisao bavljenja filozofijom: on nije filozofiji izvanjski, on je imanentan – filozofija i život prožimaju se, i ne treba biti odveć dovitljiv da se shvati kako je takav stav jedino moguć pod pretpostavkom prožimanja metafizike i etike, teorijskog i praktičkog.

Uvod u *Misli o etici* Cipra će završiti spomenom dokaza za egzistenciju Boga i tvrdnjom da iz tako iznova pronađenog odnosa prema svjetskom temelju, kao i temelju osobnosti, razvijaju se uvidi u slobodu ili neslobodu te u pojam najvišeg dobra. Spis završava spomenutim nacrtom kristocentrične etike u nasljedovanju Krista te, naposljetku, posljednje poglavlje izlaže suvremene etičke dileme na koje se uzalud traži empirijski odgovor jer takvo istraživanje vodi u lošu beskonačnost.

Etički je problem, poentira Cipra, rješiv jedino u horizontu etičkog transcendentalizma. I to je finalna, četvrta podudarnost s *Metamorfozama metafizike*, koje stalno iznova dijaloški propituju „problemske ostatke” pojedinih filozofskih likova u njihovoj aporetici upravo u odnosu prema transcendentalno-transcendentnoj istini kao istoti znanja i bitka.

Etika i metafizika, zasnovane na pretpomišljaju/predrazumijevanju, u dijalogu s velikim filozofima povijesti filozofije, na problemskim preostacima velikih sustava filozofije posvećene su istraživanju istine i dobra u svrhu iscjeljivanja filozofije i samoobjavljenja čovjeka. „Ono što, prema tome, preostaje kao jedina i stoga nužna potreba i filozofije jest samoobjava i samospoznaja čovjekova na osnovu preobražavanja čovjekovog

²¹ M. Cipra, *Metamorfoze metafizike: duhovno-znanstveni pojam povijesti filozofije*, str. 20.

transcendirajućeg vlastitog ja iz njegovog pojavnog u bivstveni vid, iz samoprotuslovnog jastva u, njemu u temelju bivstvjuće, istinsko *sopstvo*.”

Filozofsko je istraživanje istine povratak istine iz njene posebnosti i pojedinačnosti u njenu cjelovitost. Istina je subjekt tog istraživanja: ona sama kroz filozofsko istraživanje traži sebe samu. „To samoistraživanje istine same je onda isto što i njeno samozacjeljivanje kroz filozofiju, koje je izazvano samoodvajanjem istine od njene cjeline. Filozofiji kao istraživanju istine bitno pripada povijest. Spomenuto samoodvajanje i samozacjeljivanje istine bivstvene cjeline Cipra dakle nalazi kako u svakoj pojedinoj filozofiji kao konačnom samoodređenju istine, tako i u povijesti filozofije u cjelini. Gledano povijesnofilozofijski, pojedini likovi filozofije nisu drugo nego posebna konačna određenja istine, uvjetovana bivstvenom istinom kao cjelinom. Pojedini povijesni likovi filozofije su likovi povijesti istine same. Cijela je filozofija, kaže Cipra, neprekidna metamorfoza jedne te iste bivstvene istine”, sažeto tumači Igor Mikecin.²²

Prije nego što prikazemo temeljne pojmove i doktrine Ciprinih *Misli o etici*, počam od samog pojma etike, vratimo se osnovnoj inspiraciji ovog rada, Ciprinoj opasci iz predgovora drugom izdanju *Metamorfoza metafizike*: „Od Kanta pa nadalje ovaj će primat praktičkog uma tražiti da svaka metafizika bude prije svega etika te da se iz etičkih postulata dohvaćaju metafizičke ideje svijeta, duše i Boga.”²³ Kazali smo da je nevjerojatna podudarnost Ciprine intencije s onom najstarijeg programa sistema njemačkog idealizma. Ta podudarnost ne staje kod osnovne intencije, isticanja primata praktičkog. Plediranje za uvezivanje tradicionalnih transcendentala u svežanj, za opetovano jedinstvo istinitog, dobrog, lijepog, strukturni je moment podudarnosti. Pogledajmo поблиže što taj program iznosi.

2.3. Systemprogramm

Krajem 18. stoljeća su Hölderlin, Hegel i Schelling sjeli zajedno uz bocu vina i planirali program nove mitologije koji bi morali načiniti – tako je u svom opuštenom tonu zapisao Rüdiger Safranski. Program što ga spominje, s obzirom kako je opisan njegov nastanak, izgleda više kao nekakva bludnja dobro raspoloženog društva uz kapljicu i možda je doista posrijedi tek pijana iskra duha koju je izazvao karakteristično romantičarski zanos nekadašnjih školskih

²² Igor Mikecin, „Ciprina interpretacija Parmenida”, u: *Vrijeme metamorfoza*, ur. Damir Barbarić, Matica hrvatska, Zagreb, 2009., str. 62.

²³ M. Cipra, *Metamorfoze metafizike* (drugo izdanje), str. 8.

kolega. Činjenica je da taj „program” nitko od društva nije kasnije eksplicitno ostvario, ali je isto tako činjenica da je postao predmetom filozofskih istraživanja i da ima danas prilično ugledno ime: *Najstariji program sistema njemačkog idealizma*.

Riječ je o kratkom djelu, koje je prilično enigmatično i odiše naglašeno romantičkom atmosferom. Očuvan je samo kao fragment na jednom listu, nedostaje mu početak, a iz anonimnosti se pojavio iznenada, više od stotinu godina nakon svojeg nastanka. U njemu trojica prijatelja zanosnim riječima izražavaju zahtjev za prevratnim, paradigmatiskim promjenama na području duha i društvenog života, pri čemu bitnu ulogu ima umjetnost. O samom nastanku i autorstvu mišljenja se još uvijek razilaze. Pouzdano je samo da je napisan Hegelovom rukom. Pouzdano je i da su pri njegovu nastanku sudjelovali i Hölderlin i Schelling. Znano je i kako je došlo do objave tog fragmenta. Iskopao ga je Franz Rosenzweig i objavio 1917. godine. Sam mu je i dao naslov. Rosenzweig ga je pripisao Schellingu, drugi su ga istraživači pripisali Hegelu, a treći pak Hölderlinu. Najpomirljivija inačica o autorstvu navodi da je tekst zapisao Hegel (rukopis je doista njegov), diktirao Schelling (stil je prepoznatljivo njegov), a u skladu s Hölderlinovim idejama. Godina nastanka ne daje se pouzdano ustanoviti, najvjerojatnije je riječ o 1796. godini.

Najstariji program sistema započinje u Fichteovu duhu, što je posve u skladu s položajem što ga je on u misaonosti romantičara i trojice prijatelja imao.

Prva ideja je, naravski, predstava *o meni samome* kao o jednom apsolutno slobodnom biću. Sa slobodnim, samosvjesnim bićem nastaje ujedno cijeli jedan *svijet* – iz ničega – jedino i pravo mišljivo *stvaranje iz ničega*.

Nastavlja se kratkim odlomkom o velikoj fizici (u čemu možemo vidjeti aluziju na filozofiju prirode), slijede misli o društvu, o mehanizmu i organizmu, o povijesti čovječanstva sa znamenitim zahtjevom da država mora biti prevladana. Središnji odlomak glasi:

„Naposljetku, ideja koja sve objedinjuje, ideja *ljepote*, uzeta u višem platoničkom smislu riječi. Sada sam uvjeren da najviši akt uma u kojem ovaj sve ideje obuhvaća, jest estetski akt, i da su *istina i dobrota tek u ljepoti* posestrimljene – filozof mora posjedovati isto toliko estetske snage kao i pjesnik. Ljudi bez estetskog smisla su naši knjiški filozofi. Filozofija duha je estetska filozofija... Poezija time dobiva time više dostojanstvo, ona će na kraju biti ono što je bila na početku – *učiteljicom čovječanstva*; jer više nema filozofije, nema povijesti, pjesnička vještina sama će nadživjeti sve ostale znanosti i umjetnosti.”

Unatoč riječi „naposljetku”, koja stoji na početku tog odlomka, tekst se ne završava odmah. Nastavlja se mislima o osjetilnoj religiji, o estetiziranju ideja i novoj mitologiji.

Već je na prvi ogled vidljivo da je u *Najstarijem programu* nekoliko tema koje su oblikovale Schellingovu filozofiju. Ishodište u Fichteovu ja, aluzija na filozofiju prirode, rasprava o mehanizmu i organizmu, misli o državi (koje susrećemo i u Schellingovu *Sistemu transcendentalnog idealizma*, samo ne u tako radikalnom obliku), naposljetku i riječi o ulozi poezije, koja će opet postati ono što je već bila, učiteljica čovječanstva. Posrijedi je misao kojom se, u nešto drukčijoj formulaciji, završava *Sistem transcendentalnog idealizma*. No još nešto bode oči: ako je doista riječ o *programu* sistema idealizma, tada je taj program očito zasnovan strukturalno posve jednako kao i Schellingov *Sistem transcendentalnog idealizma*. Na početku stoje (kao i u *Sistemu* u okviru teorijske filozofije) filozofija Ja i filozofija prirode, slijedi praktička filozofija s teleologijom, sve zajedno završava s umjetnošću, odnosno poezijom kao ishodištem i utočištem svih znanosti, uključujući i filozofiju.

No zaključak da je u najstarijem programu na djelu nacrt ili program Schellingova *Sistema transcendentalnog idealizma* bio bi prebrz jer o konkretnom Schellingovu udjelu pri planiranju *Najstarijeg programa* možemo samo nagađati.

Pogledajmo sada sam „program”, neovisno o pitanju autorstva.

Kakav mora biti svijet da bi odgovarao jednom moralnom biću?

Pitanje o povezanosti individue i svijeta stoji na početku programa, jer on polazi od razjedinjenosti individue i svijeta, uma i zbilje, moćni i nemoćnih. Odgovor je morao biti takvog tipa da istodobno dijagnosticira stanje razjedinjenosti, pozove na praktičko djelovanje i naznači tip *sinteze* u kojoj bi razjedinjenost bila istinski prevladana. Da je sinteza moguća samo preko praktičke djelatnosti, a ne preko teorijske filozofije, za autore je izvan svake sumnje. Cjelokupna će metafizika ubuduće prijeći u moral, prva je rečenica *Najstarijeg programa*. Jedinstvo teorije i prakse može biti samo praktičko: sloboda je spontanost subjekta kao djelatnog bića, ne kao konstruktivističkog uma. Razlika između teorijskog i praktičkog uma ostaje netematizirana, no budući da su autori detaljno poznavali Kantovu i Fichteovu filozofiju, okolnost da ne spominju temeljnu distinkciju transcendentalnog idealizma, može se tumačiti samo kao kritika i istodobno kao zahtjev za promjenom očišta. Dihotomija uma je naprosto uklonjena iz rasprave, budući da se radi o pronalaženju temelja na kojem su subjekt i svijet na osjetilno-praktički način već u jedinstvu.

Nakon pitanja o načinu konstituiranja svijeta, koji bi bio prikladan za jedno moralno biće, pisci „programa” bave se destrukcijom dviju lažnih mogućnosti sinteze čovjeka i svijeta. Prva je mogućnost *država* kao oblik organiziranja zajednice, druga je *religija*, kao sinteza u „višem biću”, to jest bogu. Anarhistički moment dolazi ovdje do izražaja u kritici svake državne organizacije. Cilj kritike nije samo apsolutistička država, nego državnost uopće. Ne postoji ideja o državi, jer je država nešto mehaničko, kao što ne postoji ideja o stroju. Ideja je samo ono što je predmet slobode. Država se, dakle, mora prevladati, jer svaka država mora slobodne ljude tretirati kao strojeve, a ona to ne smije činiti i zato mora nestati. Pisci „programa” su sumnjičavi prema prosvjetiteljskoj zamisli konstrukcije države iz principa uma.

U „programu” se nadalje zahtijeva historiografija ljudskog roda u kojoj bi bila razotkrivena sva bijeda ljudskog djela, čiji su proizvod država, ustav, vlada, zakonodavstvo. Ništa manje energično nije odbijena ni mogućnost vjere u boga kao rješenje „kriznog” sklopa epohe. Kao što država niječe individuu, instrumentalizirajući je, tako i religija, na jedan drugi način, razgrađuje individualnu autonomiju do koje je filozofiji slobode prije svega stalo. Riječ je o apsolutnoj slobodi svih duhova koji u sebi nose intelektualni svijet i ne smiju izvan sebe tražiti ni boga ni besmrtnost.

Ideja ljepote u kojoj bi konačnu sintezu trebali naći um i osjetilnost jest središnja točka „programa”: Svijet kao umjetničko djelo, a ljudska zajednica kao rezultat politeizma snage uobrazilje, mašte (*Einbildungskraft*). Osjetilnost postaje nositelj emancipacijskog programa. Strast za ljepotom postaje temeljni element određenja slobode i istine. Ako se hladni kantovski um dobro čuvao bilo kakvog dodira sa svijetom osjetilnosti, estetičko osjetilo sada biva proglašeno primarnom filozofskom snagom. Ideja koja naposljetku sve ujedinjuje jest ideja ljepote. Filozofija duha je estetička filozofija.

Svoje praktičke namjere ovaj proglas odaje u posljednjem poglavlju gdje se raspravlja način konkretnog posredovanja puka/naroda i filozofije. Ovdje gotovo kao da imamo posla s konkretnim organiziranjem. Tu se najprije traži rješenje problema političkog posredovanja, odnosno posrednog člana između „teorije” i „pokreta”. Onu ulogu koju u sličnim konstelacijama ima ideologija, ovdje preuzima *mitologija*. Jedna nova mitologija, u kojoj bi osjetilnost i um bili udruženi, trebala bi prevladati ne samo rascjep teorije i prakse, nego i socijalno-praktičku podjelu onih koji se bave teorijom i onih koji proizvode materijalni život. Ukidanje podjele na tjelesni i duhovni rad izvedeno je pomirbom filozofije i naroda. Mitologija

mora postati filozofična, a narod uman. Filozofija mora postati mitološka, kako bi filozofi zadobili osjetilnost. Tad će zavladatai vječno jedinstvo među nama.

Cilj svekolikog poduhvata prevladavanja rascjepa jest razvijanje svih snaga individue. Autonomija volje ovom estetičkom reinterpetacijom dobiva smisao autonomije individue kao bića koje je preko igre svojih kreativnih moći već u jedinstvu sa svijetom. Svijet koji sam sebe konstituira kao grandiozno umjetničko djelo.

Vidjeli smo tragove potvrde ovog “programa” kod Schellinga. U konstituciji kasnije pozicije apsolutnog duha kao točke konačne sinteze, Hegelu će trebati mnogo rada kako bi od kritike države kao stroja došao do pozicije u kojoj će država biti označena kao ozbiljenje slobode.

Jedini koji će dokraja ostati vjeran ideji ljepote kao jedine istinske sintetičke moći jest Hölderlin. Duh svijeta oko konstitucije kojeg će se Hegel truditi, Hölderlinu će, kako slijedi iz njegova *Hiperiona*, izgledati kao sablast koja se javlja kako bi se podsmjehivala onima koji su jednom povjerovali da čuju dolazak novog života.

2.4. Suvremene etičke teorije

2.4.1. Tri teorije

Sve moderne etičke teorije (tj. sve one koje se ne zasnivaju na vrlinama) svode se na to odobrava li se ili se zabranjuje neki čin:

- „unaprijed”, tj. „prije”: deontologija, fokus na prava i obaveze/dužnosti, Kant, poopćivost maksime koja regulira neku radnju i koja se mora moći htjeti kao univerzalni zakon poštujući prava svijuju;
- „poslije”: utilitarizam, Bentham, konzekvencijalizam, maksimalizacija izvorno kod Benthama užitka ili izbjegavanje boli, a poslije nekog dobra ili beneficije ili koristi za što veći broj ljudi, tj. idealno za maksimalno najveći (za sve?) – optimistički principi;
- „kako” se došlo do nekog čina/djela: kontraktualizam, Rawls/Scanlon, proces kojemu ili čijim načelima nijedan sudionik ne može racionalno prigovoriti, proces koji Rawls obično opisuje kao „*reflective equilibrium*” (načela induktivnog ili deduktivnog zaključivanja opravdavaju se zaključcima koje smatramo prihvatljivima u iterativnom procesu) – koherencija naših moralnih stavova i uvjerenja tretira se kao njihovo opravdanje.

Dakle ugrubo, prostor u kojem se zasnivaju etička načela nalazi se u jednom od trojega:

- ili u intenciji/poopćivosti,
- ili u činu/učincima,
- ili u načinu/procesu,

tj. u logičkom smislu u onom „prije”, „poslije” ili „kako/sada” nekog čina/radnje.

Uzmimo recentni primjer: okupljanje omladine ispred zagrebačkog Hrvatskog narodnog kazališta, nakon čega ostaju hrpe smeća koje kasnije treba pokupiti gradska čistoća.

- Deontologija: hrpa smeća je nemoralna, tj. postupci omladine podliježu moralnoj sankciji s obzirom na to da su „proizvod” intencije koja nije poopćiva („klinci su naprosto lijena bagra i njihova se maksima ne može poopćavati jer bi se svi zagušili u smeću”) i koja ne uzima u obzir prava drugih koji ne žele uživati u smeću.
- Konzekvencijalisti: neutralno, jer šteta nikome nije učinjena s obzirom na to da su odmah ujutro došli zaposleni u gradskoj čistoći i sve počistili jer im je to posao, tj. prosječna količina dobrobiti nije narušena ponašanjem mladih.
- Kontraktualisti: hrpa smeća je u redu ako (ako i samo ako) postoji dogovor između mladih, građana i gradske čistoće da jedni ostavljaju smeće, a drugi čiste, dogovor koji je bez prisile i kojemu se racionalno ništa ne može prigovoriti.

Tipični prigovori protiv triju teorija se svode na sljedeće.

- Deontologija: nema toga što se ne bi moglo poopćiti pa prema tome takav imperativ koji nema sadržaj je prazan – Hegel;.
- Utilitarizam: *repugnant conclusion* – utilitarizam vodi moralnoj ekvivalenciji dvaju društava: jednog u kojem razmjerno manji broj ljudi uživa visoku kvalitetu života i drugog u kojem veliki broj ljudi mizerno ili ropski živi, jer bi se moglo pokazati da je „količina” dobrobiti ili koristi jednaka u obama društvima (mala količina visoke kvalitete života = velika količina niske kvalitete života). To je prigovor Dereka Parfita.
- Kontraktualizam: nejasno je što su kriteriji racionalnosti i nema, kao ni kod deontologije, jamstva da sudionici nešto gadno ne dogovore ako su standardi racionalnosti još daleko, nedefinirani.

Dakle, očiti je problem u tome da se tri teorije razlikuju u procjeni moralnog statusa ili moralnih sankcija nekog djela ili čina – i upravo tu u raspravu ulazi Parfit.²⁴

Parfitova „trostruka teorija”, ukratko, tvrdi da je neki čin nemoralan ako je zabranjen ili odbačen principom

- koji bi bio jedan od principa koje bi svi mogli racionalno htjeti kao univerzalni zakon,
- po kojemu bi, kad bi bio univerzalnim zakonom, sve okolnosti/posljedice bile najbolje ili bi išle prema najboljem,
- koji nitko ne bi mogao racionalno ili racionalnim argumentom odbaciti.

Ukratko: neki je čin nemoralan ako je odbačen/sankcioniran načelom kojeg se jedinstveno može univerzalno htjeti, koji je optimističan i koji se racionalno ne može odbaciti.

2.4.2. Ontologija, semantika, kognitivizam, realizam

„Šime je dužan vratiti novce koje mu je posudio Xavier.” To je ordinaran stav koji u sebi ima „moralni” sadržaj – obavezu vraćanja posuđenog novca. Ako je tome tako, onda nekoliko opservacija:

- Gramatički gledano gornji stav ima istu strukturu kao i „Ova Zalto čaša je napola puna vinom.” Prema tome, postavlja se pitanje referira li taj stav onda na isti način na svijet na koji termini ‘čaša’, ‘pun’, ‘vino’ referiraju na neko stanje u svijetu i koji je onda zahvaljujući nekom odnosu s tim objektima ili stanjima stvari istinit ili ne. Ako da, o kakvim je objektima onda riječ, ako ne, o čemu je onda kognitivna, smisljena ili bilo kakva vrijednost toga stava? Drugim riječima, može li se se za moralne stavove reći da su objektivni, tj. da su istiniti ili ne, da imaju isti odnos spram svijeta u pogledu njihove objektivnosti kao i znanstveni stavovi?
- Ukoliko se ne složimo s nekim oko točnosti ili istinitosti gornjeg stava, tj. postoji li moralna obaveza uopće ili ne (recimo, za vraćanje posuđenog novca), i ako postoji, u čemu se onda ona sastoji, oko čega se točno onda ne slažemo?

²⁴ Usp. Derek Parfit, *On What Matters*, Oxford University Press, Oxford, 2011.

Od začetka logičkog empirizma nadalje postoji tzv. dvojba u objektivno postojanje svega što se ne može svesti na fizičke objekte, na fizikalna svojstva – pa prema tome na radikalni reduktivizam oko moralnih svojstva, tj. da su svodiva na biološka (evolucija) i druga svojstva. I jednako tako u eksplanatornom smislu – da sve što nije formulirano u znanstvenoj formi nema spoznajnu ni eksplanatornu vrijednost.

Dakle, sljedeće je pitanje: što nam etički stavovi, upute, preferencije ili načela „govore“; ako postoji spor oko njih, oko čega je taj spor, na što se u svijetu odnose (tj. na koje objekte referiraju) i jesu li kognitivno relevantni, tj. imaju li neki objektivni kognitivni sadržaj nezavisan od subjekta (kognitivizam) ili su samo izraz naših sklonosti ili preferencija (emotivizam, ekspresivizam); a ako imaju, može li se za njih reći da su istiniti ili ne, i ako jesu, u čemu se sastoje njihovi istinosni uvjeti?

Prema tome, spor se svodi na pitanje o moralnom realizmu i statusu moralnih stavova. Dakle, ako se složimo da postoje moralni stavovi oko kojih se inteligentno mogu postaviti ova dva pitanja:

- a) govore li ti stavovi o činjenicama (stanju stvari) s obzirom na koje su ti stavovi istiniti ili lažni?
- b) i jesu li ti stavovi onda istini li ne?

Pitanje je, dakle, postoji li smisleni spor oko moralnih stavova, a ovako različite teorije odgovaraju na ta pitanja:

- moralni realisti: a) da, b) da;
- kognitivisti: a) neutralno, b) da;
- ne-kognitivisti: a) ne, b) ne;
- teorija greške (*error theory*): a) da, b) ne.

Ako se postavi pitanje u čemu se sastoji spor kada je riječ o različitim moralnim procjenama/stavovima, onda se najčešće objašnjenje spora se svodi na sljedeće.

- Svrha moralnih stavova nije da izvještavaju o činjenicama ili stanju stvari, nego im je svrha iskazivati emocije, odobravanja ili negodovanja. Dakle, iskazuju zapovijedi i zabrane ili, općenito, stavove (*attitudes*): emotivizam (Ayer, Blackburn) ili ekspresivizam. Drugim riječima, svojstva na koja se referiraju moralni stavovi – moralna svojstva – jednostavno nisu dio svijeta nego su naša

projekcija na svijet, projekcija naših preferencija, projekcija emocija na svijet. Razlika između tih teorija je više-manje samo u imenu – iskazivanje emocija ili nekih generalnih stavova o činovima. Dakle, moralna osuda ubojstva svodi se na to da govornik zapravo u moralnom stavu kaže „Mrzim ubojstvo” ili „Odbijam ubojstvo”, a ne da sankcionira neko objektivno stanje u svijetu.

- Moralni stavovi pretendiraju ili mogu pretendirati na to da budu istiniti ili ne, tj. da iskazuju činjenice, ali tih činjenica jednostavno nema: teorija greške (Mackie). Naime, moralni stavovi mogu biti istiniti, ali ništa zanimljivo ne slijedi iz toga, jer, prema tim teorijama istine, trivijalno slijedi da je „p” istinito akko „p”: ne-kognitivisti, redundancijska teorija istine, minimalizam (Gibbard). Doduše, među njima postoji razlika oko toga smatraju li da moralni stavovi načelno mogu nositi kognitivnu vrijednost, tj. spoznajni sadržaj – za teoretičare greške moralni stavovi jesu istinosno evaluativni, ali jednostavno nisu istiniti jer tih činjenica nema, za ne-kognitiviste iz njihova istinosnog vrednovanja ništa zanimljivo ne slijedi, tj. ništa spoznajno relevantno jer su trivijalni s obzirom na minimalističku definiciju istine.

Dodatno pitanje koje se tu postavlja jest pitanje statusa razloga za neku radnju. Naime, moralni stavovi, za razliku od nemoralnih, pružaju motivaciju za radnju, tj. igraju ulogu u našoj odluci na neki čin koji onda može biti moralan ili ne. Prema tome, pitanje je kakav status imaju razlozi za odabir nekog čina ili odluci na neku radnju. Ukratko, tu postoji podjela na internaliste i eksternaliste oko pitanja razloga: internalisti (često emotivisti) smatraju da su naše emocije interni motivacijski razlozi za neku radnju, dok eksternalisti (kognitivisti i realisti) smatraju da postoje objektivni moralni razlozi za preferiranje određenog ponašanja.

Stvar se jednostavno dijeli na to da realisti i kognitivisti smatraju da moralna svojstva postoje objektivno, u ontološkom smislu u najmanju ruku jednako kako postoje i matematička svojstva, brojevi itd., da su spoznajno relevantna, tj. da otkrivaju relevantne stvari o svijetu, o nama, da shodno tome postoje objektivni razlozi za moralni čin. S druge strane, anti-realisti, ne-kognitivisti, emotivisti, smatraju da ta svojstva ne postoje objektivno, da su projekcije na svijet ili da ništa spoznajno zanimljivo ne slijedi iz naših moralnih stavova osim našeg emocionalnog odobravanja i slaganja ili neslaganja te da nas na taj način motiviraju na neku radnju.

Prema tome, razvijena etička teorija Parfitova tipa bila bi:

- objektivizam, kada je u pitanju realizam ili ontološki status moralnih stavova: oni iskazuju objektivnu istinu, ali ontološki status im je poput matematičkih teorema;
- kognitivizam, jer nam otkrivaju važne informacije o tome kako živjeti i donositi moralne prosudbe;
- eksternalizam, vezano za razloge, jer se smatra da razlozi objektivno postoje (kao i brojevi) i da su motivacijski relevantni kao pokretači radnji te da se te radnje mogu objasniti/evaluirati/sankcionirati na spoznajno zanimljiv način.

3. *Misli o etici*

3.1. Pojam etike²⁵

Pojam etike u *Mislina o etici* Cipra izvodi školničkim preliminarnim razgraničenjem teorijske i praktičke filozofije. Fizika, matematika i metafizika pripadaju teoriji, etika, politika i ekonomika praksi. Ono što u biti razlikuje teoriju i praksu odnos je prema ljudskim mogućnostima: jedanput su one utemeljene na umu, drugi put na volji. Um i volja dvije su temeljne moći ljudskog duha. Um je moć spoznavanja, volja moć djelovanja. Um i volja, skupno uzevši, bivstveno razlikuju čovjeka od inih bića.

Cipra ovdje odmah ističe za ovaj rad presudnu karakteristiku: isprepletenost uma i volje. U tom su prepletu um i volja odlika ljudske svijesti i samosvijesti, kod Aristotela – ljudske duše.

Spoznaja ide za znanjem o biću kao biću, a u najvišem je vidu tako shvaćeno biće bitak kao čisto i nužno biće. Djelovanje pak počiva na ideji slobode kao mogućnosti izbora između onog ili ovog bića, ponajprije kao etička volja koja počiva na slobodi izbora između dobra i zla.

U tome je također specifičnost čovjeka kao bića: on je vazda prisiljen birati, donositi odluku kako će djelovati: čovjek je u tom smislu osuđen na slobodu.

Sloboda u toj prisili na odluku otvara sve dvojbe i stvara kolebanja u ljudskom ponašanju. Još jednom Cipra – kojemu je u poglavlju posvećenom određenju pojma etičkog očito stalo do gotovo schelerovskog određenja bivstvene posebnosti čovjekova položaja u kozmosu – postulira najdublju razliku čovjeka i svih njemu poznatih bića: hamletovsko pitanje „biti ili ne biti” u svakom momentu pogađa svakog čovjeka.

To bavljenje položajem čovjeka u kozmosu i ustanovljenjem bivstvene razlike čovjeka spram drugih bića ubrzo odaje svoju temeljnu nakanu: upravo je etička dimenzija ta koja čovjeka čini jedinstvenim bićem. Judeokršćanska tradicija, koju Cipra uvodi u raspravu, tu jedinstvenost utemeljuje na utemeljenju slobode u istočnom grijehu: mogućnost da jednom budemo plemeniti poput anđela, a onda gori od životinje, posljedica je uživanja ploda s drveta spoznaje dobra i zla. Ljudski pad iz stanja *moći ne griješiti* u stanje *ne moći ne griješiti* ta je

²⁵ Usp. Marijan Cipra, *Misli o etici*, Školska knjiga, Zagreb, 1999., str. 9-11. Navodi i interpretacije u ovom poglavlju rada odnose se na to poglavlje Ciprina djela.

prisiljenost na slobodu kao posljedica istočnoga grijeha. Zanimljivo je da Cipra ovdje spominje to Augustinovo razlikovanje, no ne govori o preostale dvije mogućnosti: *moći grijешiti* i *ne moći grijешiti*. Cjelokupna četvererodijelna razdioba tako hijerarhizira Boga, anđele, čovjeka i demone. U svakom slučaju, čovjek je od tada osuđen stalno iznova birati između dobra i zla, pritom ne znajući uvijek točno što je dobro, a što zlo.

To je rodno mjesto etosa, razmišljanja i uviđanja što je dobro, a što zlo, i što je ono što treba činiti. Cipra tu smješta i izvorište moralnoga zakona koji nadomješta neposrednu iskonsku izvjesnost dobra. Sama se volja podvostručuje: cijepa se na onu koja stoji pod moralnim zakonom i onu koja odlučuje, koja može odlučiti hoće li se povinovati moralnom zakonu ili ne. Odatle i samovolja, možnost činjenja što god nam je volja i što god nam se prohtije, ali i zagonetnost i tajna slobode – kako je sloboda uopće moguća ako je sve događanje bitka predodređeno neumitnim zakonitostima.

Pored grčke i židovsko-kršćanske tradicije, tu se javlja i treće viđenje bitka svojstveno svijetu novovjeke prirodne znanosti i na njoj utemeljene tehnike. Mogućnost i stvarnost prirodne znanosti uči nas da je cjelokupno prirodno događanje nužno jer inače ne bi bilo moguće ni znanstveno predviđanje ni tehničko funkcioniranje. Taj prirodnoznanstveni determinizam najveća je dosadašnja ugroza slobode. U toj je perspektivi shvatljivo da je napredak znanosti i tehnike upravno razmjern katastrofi etike.

Društvene znanosti prate prirodne i Weberovo isticanje neovisnosti duhovnih i društvenih znanosti od vrijednosti dovršava legitimiranje amoralnosti svih modernih znanosti. Cinički um zadnja je instanca tog vrijednostnog nihilizma, zaključuje Cipra.

Etičko promišljanje 20. stoljeća za Cipru je svedeno na analizu vrijednosnih sudova i njihovo urazličenje od činjeničnih u metaetičkim teorijama. U riječ, osim Kanta i njegove formalističke etike, te sporadičnih Hartmannovih i Schelerovih pokušaja, danas vlada etički vrijednosni nihilizam kojemu je sjena s jedne strane smrt Boga, a s druge težnja čovjeka da bude nadčovjekom. Povratak je Boga uvjet mogućnosti obnove etike, čemu je nasuprot perspektiva hobbesovskog rata svih protiv sviju jer u poretku individualne samovolje svaki pojedinac ima pravo na sve.

Na koncu, valja dodati da je ovako pesimistički izložena etika u svome disciplinskom humanitarenju filozofijski gledano *ono prošlo*. Otkako individualizam ima glavnu riječ, nikakva etička načela više nemaju vrijednost *po sebi*. To je „rušenje” obavio Nietzsche, no oni

koji su ga slijedili uspjeli su dovršiti taj posao. Jer, u individualističkom smislu, etičko načelo ne može biti opće, zato što u individualizmu pojedinac hoće biti sve. Max Stirner je odlično izrazio tu stvar kad je, kritizirajući Crkvu, vjeru, etičnost, humanost, etiku, pravednost i druge „tobožnji ideale”, tvrdio: *ja sam ja i sve ima da se temelji u meni*, jer inače nema nikakve osnove da bude ikakva vrijednost osim ako nije moja. Stirnerov etički zakon formuliran je i ovako: u kontekstu Jedinog i njegova vlasništva, egoizam treba maksimalno proširiti. On mora biti toliko velik da uspije obuhvatiti cijeli svijet. Jer tada više nema ni jedne stvari koja se ne bi ticala mene.²⁶

To zvuči kao apsolutni čovjek, *makroanthropos*. No takav je zahtjev slobode ako je ona kriterij etičkog mišljenja. Sličnu stvar tog principa moguće je naći kod Schellinga, koji ovako izvodi: najprije se čini da su dvije volje – jedna koja hoće sve, i jedna koja hoće ništa (*Wille, der Nichts will*). Ali i ona volja koja hoće sve zapravo hoće da više ne bude ni jedne stvari koju bi ona mogla htjeti. Tako da obje volje zapravo hoće isto.

No problem takvih voluntarističkih mišljenja jest kako spojiti mudrost – kod Cipre: znanje – i volju koja, lišena znanja, ostaje slijepa, pa i nije bitno drugačija od običnog sirovog poriva i nagona. Tu se otvara prostor za etiku koja bi ipak da se nešto oko činjenja i zna, a ne samo da se čini.

3.2. O bitku ili o Bogu²⁷

Što mi mislimo kad kažemo *biti i jest*? Koji je pravi smisao bitka, ako on nije samo kopula u sudu? Svaka etika pretpostavlja nekakvu ontologiju i Cipra započinje raspravu o bitku i o Bogu, skicirajući tako svoj ontoteološki pretpomišljaj koji je u temelju njegova shvaćanja etičkog. Od Aristotela do Heideggera ovo pitanje o bitku eminentno je metafizičko pitanje. To pitanje izaziva čuđenje ne samo u pogledu toga što se misli kad se kaže *biti*, kao što to čini Platonov Sokrat, nego se sa Schellingom i Leibnizom možemo nadasve čuditi tome zašto uopće nešto radije jest nego nije. U časovima tjeskobe, kako god Heideggera tako i u primordijalnoj situaciji istočnoga grijeha, samo nam postojanje može biti dvojbena: svekoliko nam se biće otkriva kao ništa.

²⁶ Usp. Max Stirner, *Jedini i njegovo vlasništvo*, prevela Mirjana Wist, Centar za kulturnu djelatnost SSO Zagreb, Zagreb, 1976.

²⁷ Usp. M. Cipra, *Misli o etici*, str. 13-34. Navodi i interpretacije u ovom poglavlju rada odnose se na to poglavlje Ciprina djela.

Pračinjenicu bitka Descartes otkriva u činu mišljenja. Hegel uspostavlja vezu mišljenja i bitka na način da je čisti bitak, kao najopćenitiji pojam, čisto ništa, a to protuslovlje rezultira čistim bivanjem. Za Nietzschea je bitak život. Epohe se povijesti filozofije Zapada razlikuju i ograničavaju upravo time kakvo su shvaćanje smisla bitka imale. Već nekoliko stoljeća, smatra Cipra, bitak se određuje kao biće znanosti, kao znanstvena istina i na njoj utemeljeno tehničko gospodarenje prirodom i čovjekom.

Pitanje bitka tako se danas tim više zakriva i epohalno gubi, no svemu unataoč, ono ostaje trajno aktualnim, jer je čovjek, rekao bi Schopenhauer, *animal metaphysicum*. Čovjek se ne može smiriti i luta dok ne nađe spokoja u onome što nepobitno jest.

U praskozorje buđenja logosa, na granici s mitom, filozofija na pitanje o bitku odgovara uvidom o istoti znanja i bitka, mišljenja i bitka: tu je, *in nuce*, sadržana za Cipru sva istina filozofije koja perenira do naših dana: pitanje o bitku postavlja i Heidegger smatrajući da je cjelokupna povijest tog pitanja povijest zaborava bitka.

Bitak odbija svako definiranje. Stoga izmiče mišljenju. On je nepomišljiv, ali se mišljenje kreće u onome *jest* i *nije*. Što više o bitku mislili, on se više usteže logičkom sudu: svako otkrivanje istovremeno je i zakrivanje smisla bitka. Za bitak ne vrijede logička načela proturječja i isključenja trećeg te stoga svako razmišljanje o bitku nadilazi dvovalentnu logiku. Ipak, postoji put do bitka: on vodi kroz hipotetski zaključak: ako biće jest, ima bitka, onda nužno bitak jest. Tu se bitak otkriva kao temelj. S bićem je dan i bitak, ali ne vrijedi i obratno: s bitkom nije nužno postavljeno i biće.

Ja mogu sumnjati u sve, ali već je sama sumnja entitet koji upućuje na postojanje nekog temelja. Taj temelj u njemačkom idealizmu postaje apsolutna sloboda kao *causa sui*: iz nje proizlazi svijet kao stvoren iz ničega. Na ovom mjestu rasprave o bitku Cipra uvodi pojam etike kako se on nahodi u *Systemprogramm*: najviši zahtjev njemačkih klasičnih idealista bila je etika, po uzoru na Spinozu, kao potpuni sustav svih ideja i praktičkih postulata. Prva je ideja ona o meni samom kao apsolutno slobodnom biću, a s tim bićem proizlazi u isti mah sav svijet. Apsolutna sloboda kao temelj sveg bića ustvari je do apsoluta hipertrofirano ja i tu Cipra njemačkoj idealističkoj filozofiji pripisuje prikriveni nihilizam. Zaborav bitka potpun je s Hegelom jer je najviši pojam čistog bitka istovjetan s čistim ništa, što je, po Ciprinu mišljenju, metafizika kao prva filozofija koja je kod Aristotela još nosila naziv filozofske teologije. *Smrt Boga* Cipra pripisuje već Hegelu, a ne tek Nietzscheu, s tim da se to primišlja već kod Spinoze.

Cipra tu kao da odustaje od ideje etike koja supsumira svu metafizičku problematiku i priziva teologiju u pomoć filozofiji, jer se bez teologije na pitanje o Bogu ne da odgovoriti. Ali odmah potom Cipra pokazuje da ima svijest o tome: vraća se na područje etosa i slobode, opomenuvši da etika suprotstavlja bitku trebanje, onome *Sein* suprotstavlja se *Sollen*: etika ne raspravlja o onome što jest, nego o onome što treba da bude. Njeni sudovi nisu negacija ili afirmacija, nego imperativi – ono što treba činiti. Kategorički imperativ uzoriti je primjer takvoga suda. Imperativi su i nalog „Spoznaj sama sebe!”, kao i imperativ Kristova etičkog nauka ljubavi. Ti se etički imperativi uvijek odnose na volju koja je stavljena pred izbor i treba u skladu s tim normu koja joj propisuje djelovanje. Spoznaja se odnosi na biće, volja na trebanje i normu, e da bi znala što je dobro, a što zlo. U staroj filozofiji vrijednost je bila poistovjeđena s bitkom, a ontologija je bila ujedno aksiologija. U novijoj filozofiji, od Kanta naovamo, trebanje i norma suprotstavljeni su bitku i počivaju na postulatu slobode neovisne o nužnim zakonitostima bitka.

Kako je sloboda uopće moguća pri podvrgavanju čovjeka nužnostima prirodnog opstanka ili podređivanju Božjoj promisli? Bez pretpostavke slobode odlučivanja nemoguće je pomišljati čovjeka kao etičko biće: sam problem zla nerješiv je u predestiniranom svijetu jer biće nesposobno za zlo nije ćudoredno biće.

Čovjek mora biti dvostruko slobodno biće: jednom kao biće slobode koja donosi podvrgavanje moralnom zakonu, drugi put kao biće slobode u odnosu na moralni zakon, koja može birati kojem će se carstvu privoljeti. Kako je etika zaokupljena onim dobrim, postavlja se u njoj i pitanje odnosa etike i vrlina, ljudske dobrobiti i sreće. Pitanje sreće ujedno je pitanje o pravilnom životu. Otuda nalogu „Spoznaj sama sebe!” uz bok stoji nalog „Budi svoj! Budi što jesi!” Istina čovjekova, naime, nije etički gledano u sposobnosti umnog usvajanja moralnog zakona, nego u neposrednosti „logike srca” kao središta aktualnosti koja nosi sav moralni život, a to je – ljubav. Ono što razlikuje „Boga filozofa” od „Boga Objave” upravo je taj pomak središta ljudske osobe iz uma u srce te odmjenjivanje poretka razuma poretkom srca. *Ordo amoris* zasnovan je na radosnoj vijesti Evanđelja koja glasi: *Bog je ljubav*.

Ciprino inzistiranje na imperativu „Budi što jesi!” aludira na obraćanje onoj instanciji koja je ujedno i središte svijesti i zavičajno mjesto savjesti – neposredna izvjesnost o svemu etički valjanom. Osnovni imperativ poretka ljubavi tako postaje Augustinovo i Schelerovo: „Ljubi i čini što hoćeš!” No ispunjavanje tog imperativa prati tragika, od Kristova raspeća do

nemogućnosti smrtnika da bude sve što jest. Ovdje je neminovno – iako Cipra govori o idealtipskim karakterima Eduarda Sprangera – primijetiti da je čovjek u *Metamorfozama metafizike* u bitnom određen kao biće koje može biti sve. Ovdje je ozbiljenje svega što jest pridržano za božansko stvaranje. Konzekvence su ovog stava značajne: konačnost bića nasuprot bitka postala je kod Hegela vehikulumom dijalektike koja u negativnom ne vidi naprosto ništa, nego drugotnost afirmacije. Budući da je svaka determinacija istom negacija, Hegel na vrhuncu samorazvoja duha naprosto ne može konstituirati nikakvu etiku jer zlo je za njega samo druga strana dobra koje ono u sebi dokida! Etičko razmišljanje i nije moguće na tlu apsolutnog idealizma – kao ni materijalizma, spiritualistički shvaćenog bitka ili spinozističkog naturalizma – jer zlo je tu uvijek samo sjena dobra, lišenost dobra, a pojam slobode izbora biva doveden u pitanje determinizmom sustava. Tako Cipra zaključuje raspravu o izvornoj ambiciji *Systemprogramma* i nastavlja raspravu uvođenjem motiva samog motiva djelovanja.

Osim dobra i zla, naša je volja pred izborom između mnoštva motiva. Koji će motiv prevladati ne ovisi samo o volji, nego i o onome što jesmo. Djelujemo, dakle, dosljedno tome što jesmo, ali to što jesmo saznajemo iz svojeg djelovanja. Tu se nahodi tajanstvenost svake osobe. Osjećaj slobode ishodi upravo iz ove tajanstvenosti: mi ne znamo našu budućnost i unatoč predestinaciji imamo osjećaj slobode da možemo postupati kako želimo. Čak i čovjeka kontemplacije očekuje sudbina: i oni posvećeni spoznaji istine, a manje skloni činu i dobročinstvu, plaćaju cijenu svojoj jednostranoj posvećenosti spoznaji jer istinska spoznaja sebe sama leži u djelovanju koje iznosi odgonetku na zagonetku našeg života. Što čovjek jest, njegova esencija, postaje jasno upravo kroz njegovu egzistenciju. I tu Cipra poentira: ta egzistencija nije uglavnom kontemplacija, nego aktivno zahvaćanje u tijek vlastite i ljudske povijesti. Upravo tu se u užem etičkom smislu nalazimo pred zagonetkom bitka. Tu etika dodiruje metafiziku. Bitku svijeta na neki način, naime, odgovara bitak ljudske osobe i odatle vrijedi da kakvo shvaćanje bitke neka osoba imade, takav će bitak ostvariti u svojem životu, i obrnuto, iz onoga što ozbiljuje u egzistenciji vidljivo je kakvo shvaćanje bitka ima. Samo kroz djelovanje čovjek ostvaruje svoju svrhu, a čin prethodi samoj mogućnosti bivanja.

Posredstvom kršćanstva i njegove antropologije ovaj etos sudbine zamijenjen je modernim etosom humaniteta. Ljudska narav treba spasenje, a ne katarzu, i sudbina heroja odmijenjena je samonadvladavanjem sveca. Cipra na ovom mjestu razlikuje tri tipa etičkog shvaćanja čovjeka. Prvi, onaj starih Grka, koji su etičku svrhu pojedinca tražili u ravnoteži svih moći duše. Drugi je onaj judeokršćanske predaje, koji traži pravednost čovjekovu pred Bogom.

Treći je ideal onaj modernog humaniteta koji moralni zakon shvaća kao dan u čistoj svijesti i savjesti ljudske osobe kao kategorički imperativ. Religijski je ideal heteronoman, humanistički autonoman: ideal je to prosvjetiteljstva.

Iza svakog od ovih ideala stoji odgovarajuće razumijevanje bitka. Za Grke je to *fysis* iz koje se izdvaja *nomos* kao ljudska norma; u židovskoj predaji bitak je shvaćan monoteistički kao osobni Bog, dok kršćanstvo uspostavlja konačno pomirenje čovjeka s Bogom kroz Krista; u novovjekovnom shvaćanju etosa stoji, pak, jedno sekularizirano doživljavanje kršćanskog ideala, a zatim prosvjetiteljsko razumijevanje čovjeka kao autonomnog pojedinca.

I sada, gotovo neočekivano, Cipra ispisuje odlomak koji je nužno citirati ekstenzivno, jer je od presudne važnosti za ovaj rad: pasus koji izrijeком potvrđuje našu tezu o paralelizmu etike i metafizike, njihovom nutarnjem jedinstvu i nerazmrsivoj prepletenosti:

„Bitak i sloboda tako su dvije teme koje neprestance okupiraju ljudsku potrebu za metafizičkim odgovorima, kao i za moralnim kriterijima i nije isključeno da se te dvije ideje poput paralela negdje u beskonačnosti sijeku i dodiruju ako i nisu u posljednjoj konzekvenciji jedno te isto. Bez ideje bitka nemoguće bi bilo postojanje bića, a bez ideje slobode nemoguće bi bilo zahtijevati od čovjeka da bude moralno odgovorna i društveno uračunljiva osoba. *No i sloboda, ako na neki način postoji, pripada biću i zato ni bitak sam ne možemo promišljati kao da je lišen slobode.* Ako sloboda postoji ma i u kojem biću, onda je nužno pretpostaviti da i bitak sam na neki nadin pretpostavlja i slobodu, da je bitak sam u nekom smislu slobodan. To nije nikakav antropomorfizam, nego nužni zaključak, i opet hipotetski, iz samog postojanja slobode u pojavi. *Bitak i sloboda pak bitne su odrednice osobnosti, ljudske osobe.* Znači li to da i bitku samome treba pripisati obilježje osobnosti? Je li bitak sam, ako je nužno slobodan, također u nekomu beskonačnom i neograničenom smislu analogan ljudskoj osobnosti, je li bitak sam osobnog karaktera? Ako jest, onda ga s pravom možemo nazivati Bogom i pritom je istinska filozofija i prava teologija, pa i danas vrijedi Aristotelovo određenje metafizike kao prve filozofije odnosno teologije. Još dublje od Aristotela shvatio je tu vezu između etičkoga i ontologičkog Platon. Predaja kaže da je Platon osim svojih dijaloga imao i ezoteričko shvaćanje istine bitka. Da je za izabrane svoje učenike držao predavanja o Dobru. Tu su oni koji su se zanimali za pitanje što je ono dobro mogli čuti da je dobro ono Jedno. Neki su se čudili, neki negodovali, ali Platon je objašnjavao kako samo jedno jest ono po čemu svako biće jest to što jest te da je to ujedno dobro i za biće najbolje.”

Bitak i sloboda, ontologija i etika, dvije ideje koje se poput paralela negdje u beskonačnosti sijeku. Etičko i ontologičko u jedinstvu shvaćanja istine bitka kao dobro koje je Jedno. To je lapidarno izrečena temeljna misao ovog rada: jedinstvo teorijskog i praktičkog.

Cipra poglavlje o bitku i Bogu završava egzegezom pojma Boga kod Tome i Dionizija Aeropagite: temeljna je njegova intencija da naglasi odrečnu, negativnu teologiju, kao i jedinu legitimnu filozofsku teologiju, a ta je za Cipru mistička filozofska teologija: za nju je dominantna misao o nepoznatljivosti Božjoj.

„Bog je neizreciv, nepojmljiv, nedostupan. Bog, kakav je on sam u sebi, ne može se pojmiti nikakvim umom. Zato je i izgradnja teologije, kako je razvija Eriugena, jednaka kao kod Dionizija. Nad afirmativnom teologijom izdiže se negativna teologija, u kojoj se Božji bitak naposljetku, uspoređen s bitkom konačnih stvari, pojavljuje kao jedno ni-šta, ništa od konačnih stvari ili pojmova. Negativna teologija nadvisuje sa samo još u nadmašujućoj teologiji prema kojoj je Bog uvijek više i preko svega što se o njemu može reći kao nadbivstvena narav koja sve stvara a da nije stvorena i treba ga slaviti na nadbivstveni način.

Naše razmatranje problematike bitka i Boga dovedeno je do mističkog iskustva na kojemu se temelji mistička filozofska teologija. Smatramo da je ona jedina legitimna filozofska teologija jer, osim vjere, kao svoje polazište ima iskustvo, iskustvo posebne vrste, iskustvo mističke slobode i bićevnosti. Naš dokaz za egzistenciju Božju i temelji se na takvomu mislenom i životnom iskustvu, prema kojemu je svako biće uzeto kao biće, u onomu svojem 'jest' ujedno već i bitak, čist, neizreciv, apsolutan, znači od svega odriješen i utoliko potpuno slobodan bitak, koji čini temelj i mogućnost svakoga bića da bude. Narav koja sve stvara a da sama nije ni od koga stvorena. To je polazište i konačna svrha i cilj svega stvaranja i stvorenja, i kako bića iz njega izvire, tako naposljetku u njega i uviru – Bog sve u svemu, Gospodar svekolikog bića.”

Time završava ontoteološka rasprava o transcendentalno-transcendentnom horizontu unutar kojega je jedino moguće (i nužno) misliti ishodište etičkog: naše određenje etičkog svagda je već unaprijed uvjetovano nekom ontologijom, predrazumijevanjem bitka, i teologijom, shvaćanjem Boga, i tek po dovršenju ove ontoteološke skice moguće je uputiti se u daljnje razmatranje pretpostavki izgradnje jedne moguće etike.

3.3. O biću ili o svijetu²⁸

„*Metamorfoze metafizike* zaustavile su se na razdoblju grčke filozofije do Aristotela. Razlog tome ne leži samo u okolnosti da suvremena metafizika mora voditi računa o ovom primatu praktičkog uma, nego prije svega u pojavi kršćanstva koje će svojim značenjem kao povijesti spasenja dovesti u pitanje svaku filozofiju kao svjetovnu mudrost. Sv. Pavao nam poručuje da je misterij Golgote, smrt Božjeg Sina samoga na križu i njegovo uskrsnuće učinilo ludom mudrost svijeta. Zato filozofija narednog razdoblja mora prije svega odlučiti kakav je njezin odnos prema duhu kršćanstva. Bog filozofa nije isto što i živi Bog Abrahama, Izaka i Jakova, kako je već uvidio Pascal. Zato je promišljanje odnosa filozofije i duha kršćanstva preduvjet svakom daljnjem filozofiranju poslije razdoblja grčke filozofije. Ne ulazeći u samu raspravu tog pitanja možemo anticipirati da je i ovdje prisutan primat praktičkog naučavanja nad teorijskom spekulacijom”, piše Cipra u *Metamorfozama metafizike*.²⁹

Iako je već razmatranje ontologije kao najopćenitijeg bavljenja bićem kao bićem, bitkom, te teologije kao bavljenja najopćenitijim bićem, Bogom, ispunjenje ovog desiderata, suočenja filozofije s duhom kršćanstva, možda više no u razmatranju ontoteoloških pretpostavki etike Cipra takvo suočavanje provodi u slijedećem traktatu, razmatranju posvećenom biću i svijetu. „O biću i svijetu” naslov je, dakle, sljedećeg poglavlja *Misli o etici*, i tu studiju ontike i nakon Boga druge transcendentalne ideje, Svijeta, Cipra započinje *in medias res*: tematiziranjem pitanja ontološke diferencije.

Pitanje je to odnosa bitka spram bića, tj. načina proizlaženja bića iz bitka: kako biće objavljuje i otkriva bitak, dok bitak sam ostaje skriven. Grci su taj problem rješavali u sklopu pojma prirode: *fysis* je samoniklo proizlaženje bića svijeta iz skrivenosti u neskrivenost *aletheia*. Judekršćanski svijet postulira *creatio ex nihilo*: Bog iz ničega na vidjelo iznosi i nebo i zemlju, sva stvorenja od kojih je najodličnije čovjek. Njemački idealizam taj odnos prikazuje rastvaranjem pojma bitka u pojam činidbe, što je ovdje za nas od iznimne važnosti: činidba je djelatnost Apsoluta shvaćenog kao apsolutna sloboda. Stvaranje iz ničega javlja se kao samorazvoj apsolutnog ja, apsolutne slobode.

²⁸ Usp. M. Cipra, *Misli o etici*, str. 35-65. Navodi i interpretacije u ovom poglavlju rada odnose se na to poglavlje Ciprina djela.

²⁹ M. Cipra, *Metamorfoze metafizike* (drugo izdanje), str. 8.

Za biće prije svega vrijedi njegova kategorijalna određenost: kategorije su temeljni oblici iskaza o biću. Za Kanta su one osnovne forme po kojima oblikujemo svoje iskustvo. Postoji i drugo, egzistencijalno razumijevanje svijeta mimo kategorijalnog: to je shvaćanje koje se isprava javlja u kršćanstvu pa potom u filozofiji egzistencije. Tu je svijet određen kao ono što stoji nasuprot Boga. U suprotnosti spram božanskog, svijet je poprište zla. No Cipri je i dalje stalo do jedinstva transcendentala, pa opominje da je i takav svijet ipak stvoren od Boga te sa sobom nosi obilježja dobra, istine i ljepote.

U posvjetovljenju krćanskih vrijednosti i pojmova Cipra pronalazi izvorište humanizma i moderne znanosti, ali i egzistencijalizma: Heidegger, primjerice, tu-bitak tumači kao bitak-u-svijetu što mu daje obilježje konačnosti i omeđenosti smrću kao trajnom mogućnošću egzistiranja. Za propitivanje etičkog taj pojam svijeta važniji je i pretežniji od znanstveno-kategorijalnog određenja, jer pretpostavlja slobodu u svijetu. Još jednom se ovdje javlja motiv presudnog značenja metafizičke pozadine za etičko poimanje: tek ona bitku etičkog daje moć i sankcije njegova važenja. Ako u temelju svijeta ne leže dobro i sloboda, onda ni čovjek nema motiva biti slobodan i činiti dobro. Odatle je prevladavanje nihilizma i ateizma uvjet mogućnosti ustanovljenja etike.

Reevangelizacija se, u daljnjem promišljanju susreta filozofije i duha kršćanstva, nadaje kao uvjet mogućnosti opstanka svijeta: *nas jedino još jedan Bog može spasiti* (Heidegger) jer živimo u kulturi smrti: paradoksalno, nju je pripremila kršćanstvo samo jer jedino je ono podarilo čovjeku slobodu kojom on može kazati „ne” i Bogu. Takvo odricanje od Stvoritelja porađa dragovoljnu smrt kao konačni čin ljudskog protesta čovjeka protiv svog kreatora. Ali ako nas samo jedan Bog može spasiti i izbaviti, moramo shvatiti da se silazak Boga u Svijet događa jednokratno. On se već odigrao kroz susret čovjeka i Boga u jednoj osobi, u Isusu Kristu. U smrti na križu i uskrsnuću Isus ostaje trajno prisutan do svršetka svijeta. Odatle potreba spomenute reevangelizacije, koja za filozofiju znači da ona mora prihvatiti svoju iskonsku vezu s teologijom. Uskrsnuće je metafizike, stoga, na pomolu.

Temeljna je zadaća filozofije stoga načelno preispitivanje problema bitka. Tek tu se krije, naime, tajna Božje egzistencije. *Á propos*, na nama nije da intelektualno dokažemo Boga, već je tu riječ o iskustvu Božje egzistencije. Jedina etika koja bi dorasla Kristovu nauku bila bi etika ljubavi prema Bogu i prema bližnjem. Što se metafizike tiče, ona dodiruje teologiju kroz metafiziku jednoga: heologija, metafizika jednoga postulira jednotu bitka kao jednotu Boga.

Iako Isus čini bitnu razliku od toga *biti u svijetu* i *biti s Ocem*, jer njegovo kraljevstvo nije od ovoga svijeta, Božju riječ valja proširiti diljem svijeta, do njegovih granica. Tu se postavlja pitanje apsolutnosti kršćanstva, njegove pretenzije da bude konačna i univerzalna religija u povijesti. Hegel prvi spominje tu apsolutnost. Duh u svemu, pa i u religiji, mora proći svojim putem, to je u pojmu duha nužno – on nam je po tome duh što je on za sebe kao negacija svih konačnih oblika, kao ta apsolutna idealnost. Odatle apsolutna religija. Savršena religija u kojoj se pojam religije vratio sam sebi. U kojoj je on apsolutna ideja. Ranije su religije apstraktnije i čine prijelazne stupnjeve pojma religije do njena usavršenja u kršćanstvu kao konačnoj religiji, objavljenj religiji koja će se pokazati kao apsolutna, a čiji je sadržaj takav da ćemo djelovati. Ta je apsolutna religija po tom sadržaju religija očovječenja božanskog bića. U njoj je Bog neposredno kao sam, kao stvaran, pojedinačan čovjek, i samo tako on je samosvijest. Bog je duh, što je njegovo treće određenje uz prva dva: da je bitak i sloboda. Duh je znanje Boga o samome sebi i o svijetu.

Kroz Pavlovo učenje o strastima tijela i vrlinama duše Cipra dolazi do teme afekata. O njima raspravlja Spinoza, susrećemo ih kod Descartesa, Kant veli da afekti ne mogu biti motivi autentičnog etičkog djelovanja, a na njega se nadovezuje Fichte, koji, već smo uvodno kazali, svu svoju nauku o znanosti temelji na činidbi apsolutno slobodnog jastva kao one instancije koja uopće proizvodi svijet i moralnu svijest. Djelatnost etičkog jastva sastoji se u preobražavanju moralno negativnog svijeta u moralno dostojan svijet. Ja proizvodi ne-ja i tu se rađa dijalektika koja kod Hegela etiku ne vidi kao posebno učenje o moralu, već se moral ćudoredno oblikuje u sferi subjektivnog i objektivnog duha pojedinca i zajednice, a povijest je svijeta stalno napredovanje u svijesti slobode.

S obzirom na egzistenciju volje u svijetu, postavlja se pitanje koliko je volja determinirana svijetom, a koliko je od njega slobodna. To je pitanje starodrevno i u determinizmu razlikujemo izvanjsku i unutarnju inačicu. Za antiku i srednji vijek sloboda se vidi u samoodređenju. Čovjek je slobodan dok sam sebi određuje motive za djelovanje. Sloboda je osim toga i proces oslobađanja te smo tim više slobodni što naše iskustvo više leži u svijetu. Ako postoji napredak u svijetu, onda je on tek napredak u iskustvu slobode.

Raspravljajući je li s teološkog stajališta sloboda prividna, Cipra i Kantov postulat praktičkog uma tumači kao božanski nalog u našoj konačnoj svijesti. Hegel, pak, slobodu vidi kao bit duha: konačni cilj svijeta je svijest duha o njegovoj slobodi. Kantovo i Hegelovo

naučavanje o slobodi Cipra zato vidi kao sekulariziranje kršćanskoga pojma slobode, kako je on dan kod Pavla: „Za slobodu vas Krist oslobodi” (Gal, 5,21). Zanimljivo je ovdje kazati da Cipra i etiku i metafiziku u bitnom misli u stalnom primišljanju Pavla: sam pojam metamorfoza Cipra, naime, uzima ne iz helenističke ili judaističke tradicije, nego – o tome ćemo u zasebnom poglavlju – iz Pavlova shvaćanja metamorfoza kao transformacije i uma pojedinca te univerzalne preobrazbe jednog eona u drugi, novi, profanog u sveti, kao kad se govori o tome da svjetovna mudrost, *filo-sofia*, postaje nebeska mudrost, *Hagia Sofia*.

Kad razmišljamo o etičkom fenomenu, ne možemo, kaže Cipra, niti smijemo zaobići Spinozu. Kao što i Cipra izlaže najprije svoju metafiziku u *Metamorfozama metafizike*, da bi dospio do etike kao, nakon Kanta i uslijed primata praktičkog, jedine moguće znanosti koja supsumira svaku buduću metafiziku, tako i Spinoza svoju *Etiku*³⁰ sve do pred kraj četvrte petine djela posvećuje raspravi o supstanciji, koja je *causa sui*, Bogu koji je *Deus sive natura*, u riječ: *metafizici*. Sloboda u raspravi slijedi tek nakon tumačenja atributa mišljenja i protežnosti: pod slobodom se misli ona stvar koja postoji samom nužnošću svoje prirode i sama biva određena za djelovanje. Osebnost etičke problematike kod Spinoze sastoji se u shvaćanju slobode kao nužnosti djelovanja u skladu sa svojom naravi, a dobro i zlo su subjektivni pojmovi koji proizlaze iz nedovoljnog poznavanja stvari i naših strasti i afekata. Tko ima jasnu spoznaju, za njega je sve dobro. Mudrac ne pobija zlo, jer za njega zla i nema. Mudrac se uzdiže do intelektualne ljubavi prema Bogu, no ta se ljubav pokazuje kao ljubav Boga samoga kojom on ljubi sebe. Cipra pita: je li etika uopće moguća na temelju spinozističkog svjetonazora? U analizi Spinozine filozofije Cipra konačno dolazi do tvrdnje da je za Spinozu uzor čovjeka umni misleni čovjek, te da dobrim treba nazivati sve što dovodi do tog uzora, a zlim sve što je zapreka tom postignuću. Ukratko: to smo slobodniji što smo moralniji.

Schiller, koji je Cipri naročito zanimljiv zbog pojma koji on dijeli s Goetheom, onog „lijepo duše”, za nas može biti interesantan jer postulira sklad nagona za stvari i nagona za formom, kao iz ideje slobode iznova osmišljene harmonije i iz primata moralne svijesti i savjesti obnovljena grčkog ideala. Osjetilnost i um valja, jednostavno kazano, držati u ravnoteži. Valja ovo ponoviti: taj se sklad opetovano uspostavlja iz primata moralne svijesti. Lijepa je duša ona

³⁰ Benedikt de Spinoza, *Etika*, preveo Ozren Žunec, Demetra, Zagreb, 2000.

koja bez prisile ostvaruje harmoniju osjetilnog i umnog jer u svome srcu nosi moralni imperativ koji je stoga njezina najvlastitija bit.

Protež njemačkog idealizma, Schelling, zauzima posebno mjesto u povijesti etike. Cipra ga vidi kao začetnika svih novih tendencija u njemačkom idealizmu te kao onoga koji ga je ujedno htio prevladati pozitivnom filozofijom koja bi kulminirala u filozofiji mitologije i objave. Gotovo je nemoguće simpatiju Cipre za Schellinga ne tumačiti i u svjetlu mnogostruke podudarnosti Ciprinih metamorfoza i Schellingovih protežskih transformacija. Pozitivna filozofija samo je jedno od tih mjesta dodira. Cipra, po treći put u kratkome vremenu, vraća na *Systemprogramm*, mladalačku tübingsku ambiciju Schellinga i njegove dvojice prijatelja koji bi da u etici saberu sve praktičke postulate. Meni je osobno od analize toga što sve *Systemprogramm* traži, o čemu smo podrobno govorili, kudikamo zanimljivije upozoriti na činjenicu da i *Systemprogramm*, kao i Cipra unutar cjeline svoga opusa, diskretno, ali intenzivno, inzistiraju na jedinstvu transcendentala, što, kako sam Cipra uvijek iznova upozorava, nije našem znanstvenotehničkom dobu ni svojstveno ni samorazumljivo. Iako se to nigdje ne kaže, tek ponovni sastav osamostaljenih, rasutih klasičnih transcendentala, jedinstvo istine, dobrote i ljepote, omogućuje sustav utemeljen na ideji slobode. Kraće kazano: jedinstvo je transcendentala transcendentalni uvjet mogućnosti jedne nove etike koja bi sve druge knjige učinila suvišnim, a pod sebe podvela svaku moguću metafiziku.

Schelling, da se vratimo njegovu istraživanju bivstva ljudske slobode, shvaća da ona ne može biti ni kao ideja dio sustava jer je ona izvorna mogućnost biranja između dobra i zla. Zlo treba ponovno promisliti jer ono je nespojivo s Božjom apsolutnom dobrotom. I tu je sad Schellingova izvanrednost u cijeloj povijesti promišljanja toga problema: ako ne zlo, onda je mogućnost zla dana već negdje u pranačelu samome, u samoj Božjoj naravi. Schelling je tu sljedbenik teozofije Franza von Baadera, koji čini razliku Boga kao uzroka svih stvari i temelja Boga kao osnove njegove egzistencije. Postulira se prapočetni dualizam u samoj ideji Boga, njegovoj egzistenciji. Schelling upravo tu vidi mogućnost očitovanja zla i u stvorenju, napose u čovjeku. Zlo se javlja u čovjeku kad se on iz svoje slobode pomakne iz sjedišta u koje ga je Bog postavio, i time naruši praiskonsku ravnotežu. Schelling, kao Baader, u stvari spekulativno tumači biblijski motiv čovjekova pada.

Kao i prvi dezertar iz Europe, Schopenhauer, tako se i Nietzsche izdvaja osebnjuošću iz cjelokupne etičke tradicije. Nietzsche svojim zahtjevom za prevrednovanjem svih vrijednosti.

U razdoblju smo nihilizma, sve su vrijednosti obezvrijeđene, sve je bez ikakva smisla, filozofija izlaže onostrani svijet ideja, čovjek vidi još samo prazno mjesto Boga, a mi smo, *in ultima linea*, vrijednost svijeta mjerili kategorijama koje su se odnosile na izmišljen svijet. Nietzsche je za Cipru Schopenhauerov učenik koji je od učitelja naučio da u temelju svijeta leži bezumna, besmislena volja. No dok je učitelj spas vidio u etici samilosti i negacije volje te nirvani, Nietzsche to vidi kao simptom nihilizma te se zauzima za volju za moć: novi čovjek koji herojski trpi nastupajući pesimizam ispovijeda novi moral snage i moći: dobro i zlo samo su *ressentiment* nižeg čovjeka prema višem, predrasude nastale iz zavisti i zlobe. Volja za moć odlučuje što je dobro, a što zlo. Kozmološki, nihilizam osujećuje teleološko tumačenje svijeta, pa Nietzsche, umjesto kauzaliteta, impostira vječno vraćanje istog: takvom vječnom, besciljnom kruženju viši čovjek suprotstavlja ciljeve svoje volje, pa makar se i oni vječno iznova ponavljali.

Filozofiju egzistencije Cipra tumači kao do krajnjih granica dovedenu autonomiju subjekta, dakle novovjeke filozofije subjektiviteta. Kierkegaard čovjeka vidi u strahu i drhtanju zbog iščekivanja ozbiljenja Božje volje na njemu te utemeljuje filozofiju egzistencije 20. stoljeća. Cipri posebno simpatični Martin Heidegger³¹ svojom analitikom tu-bitka, prema Cipri, u svom egzistencijalizmu čini – prekršaj. Apstrahirajmo sada od sažimanja *Bitka i vremena*;³² uvest ću ovdje samo ovaj motiv: same su *Metamorfoze metafizike*, uz Sutlićevo djelo *Bit i suvremenost*³³ (gdje je *bit* na mjestu *Sein*, a *suvremenost* na mjestu *Zeit*), svojom stukturom također *Sein und Zeit*: dijalozi pripadaju ovome *Sein*, a posljednje je poglavlje već i naslovom *Zeit*. No Cipra zaključuje: Heidegger upotrebljava neke ključne etičke termine a da uopće nema namjeru razrađivati etiku. Upravo *Bitak i vrijeme* svjedoči o krizi etičkog. Nema tu ideje slobode, nema dobra i zla. Na mjestu slobode stoji odlučnost, savjest je zov brige, a krivnja promašaj samoga sebe. Jaspers je rekao: Heidegger ne zna što sloboda jest te se, govori Cipra, egzistencijalistička analitika može čitati kao autodestrukcija etičkog, baš kao što je na

³¹ Cipra nije bio anti-heideggerijanac od samoga početka svoga filozofiranja, a nije to ni u *Metamorfozama metafizike*, nego on to tek s vremenom postaje. Trenutku obrata svjedočio sam, kao demonstrator Marijana Cipre, u gotovo dvosatnom uzajamnom, maniristički mahnitom šaljenju na račun Heideggera, potaknutom fotografijom Heideggera u društvu uniformiranih nacista, što je par tjedana potom porodilo sada već čuveni tekst o antipatiji spram Heideggera (usp. M. Cipra, „Kao da nas samo još jedan Heidegger može spasiti?“). No taj je odnos kudikamo složeniji: Cipra je pojmom istine kao istote znanja i bitka moguće zagrabio dublje od *aletheia*, ali Heideggeru nikada, nigdje i nipošto nije odricao zaslugu za obnavljanje interesa za temeljno filozofsko pitanje, kako je ono postavljeno i u *Metamorfozama metafizike*.

³² Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, preveo Hrvoje Šarinić, Naprijed, Zagreb, 1985.

³³ Vanja Sutlić, *Bit i suvremenost*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1972.

metafizičkom planu Heideggeru jedino stalo do destrukcije povijesti metafizike kao sudbine Zapada.

Vidljivo je i u ovoj kritici Heideggera do koje mjere Cipra etičko i metafizičko vidi u paralelizmu: destrukcija jednog istom je destrukcija onog drugog, etike kao i metafizike. Heideggerov „*Kehre*” kroz sekularizirani kršćansko-etički pojam obrata donosi tek brigu i tjeskobu oko bitka i biće tone u ništavilo: jedino je preostalo pitanje: *zašto je uopće nešto, a ne radije ništa?*

Jaspersa, Schelera i Hartmanna Cipra tumači tek ovlaš, iako je – pa i iz sklonosti Hartmannu i bliskosti Scheleru – Cipra često u suglasju s posljednjom dvojicom velikih učitelja mišljenja dvadesetog stoljeća. Na koncu, angloameričke metaetičare, kako ih Cipra karakterizira, kao i suvremenost uopće, obilježava tendencija etičkoj skepsi. Na djelu je vrijednosni nihilizam. Načelo elementarnog nihilizma. Čovjek moći i ekonomske koristi. Znanstveni napredak donosi nove i nove etičke dvojbe, a ekološka kriza, manipuliranje genetikom, problemi eutanazije i abortusa itd. svjedoče da je na djelu cinički um i odsustvo etičkih kriterija i normi. Cipra se pita jesu li liberalizam i individualizam uopće spojivi s etikom utemeljenom na bitku, normama i imanentnim kriterijima.

Naime, etos nije samo stvar pojedinca, nego i zajednice. Uviđaju to i Aristotel i Hegel, gledajući raspad polisa i urušavanja građanskog društva, čija je bitna zadaća sklad između subjektivne i objektivne slobode kao imperativ etičkog trebanja.

Jedan poseban problem treba osvjetliti prije utemeljenja određene etike.

Etika je disciplina praktičke filozofije. Ali njome se bave teorijski duhovi. Kako teoretik može propisivati moralne norme, određivati što je dobro, a što zlo? Stari su to rješavali etičkim intelektualizmom. Bit je praktičke sfere bila u znanju. No upravo je to prijeporno: čovjek može znati što je dobro, ali unatoč tome postupati loše. „*Video meliora proboque, deteriora sequor*”, kaže Ovidije u svojim *Metamorfozama* (VII, 20-21). Volja, dakle, ne slijedi nužno uvid u dobro i upravo je u tome njena sloboda. Tu se nahodi za ovaj rad naročito značajna rasprava: Cipra ističe da Spinoza biva najtipičnijim predstavnikom one struje koja dobro vidi samo u teorijskoj sferi. Mi činimo zlo jer nemamo adekvatnu ideju o stvarima, djelujemo iz afekata koji pomućuju jasnu spoznaju. Svrha je etičkog „*amor intellectualis Dei*”, ergo, intelektualna spoznaja Boga. I za Aristotela je vrhunac moralnog života u kontemplaciji, u mišljenju mišljenja. Tu je sada presudno mjesto, po mom mišljenju: čovjek mudrac, točnije, sam čovjek

koji je mudrac, na trenutak se poistovjećuje sa samim božanskim postojanjem. Najviše je blaženstvo *theoria*, ali to je ovdje manje značajno; bitno je pitanje tko je subjekt etike, tko može biti dobar, a meni se čini da iz cjelokupnog Ciprina opusa to može biti, baš kao kod Aristotela, samo mudrac ili *daimonion*: samo mudrac i *daimonion*, naime, u teorijskoj filozofiji znaju i istinu i privid, a u praktičkoj mogu biti u trenutnom dodiru božanskog biće koje može ne griješiti, a ne biće koje je moralno upravo time što ima mogućnost za zlo, mogućnost da griješi, jer kad čovjek ne bi mogao birati između dobra i zla i pritom i griješiti, bio bi anđeo, biće lišeno mogućnosti, biće koje ne može griješiti, baš kao što bi bio demon, biće koje ne može ne griješiti, kad bi lišen izbora prebivao u stalnom stanju grijeha i odlučnosti za zlo. Ta podjela (*moći ne griješiti, ne moći griješiti, moći griješiti, ne moći ne griješiti*) razlikuje Boga, anđela, čovjeka i demona. Mudrac se time u činu motrenja čiste aktualnosti, u dodiru uma i bitka, ili epoptici zrenja, ispostavlja kao istinski subjekt jedinstva praktičke i teorijske filozofije: *theoria*, shvaćena kao motrenje bića kao bića u njegovoj nepromjenjivoj biti, bitka samog, što je i najodličnija praksa – duhovni čin. Duhovni, jer to jedinstvo uma i bitka, u motrenju bitka i u dodiru s Bogom, jest čin duha koji u svom znanju zna da zna, koji je samosvijest. I mada Cipra misli da tu i Aristotel i Spinoza i Hegel misle jedno te isto, naime, da se u teorijskom umu nahodi vrhunac etičkog trebanja, jer za etičko promišljanje nema drugog cilja do kontemplacije, pritom se prešućuje da je etičko u svom najvišem odrješenju *theoria* upravo koliko je kontemplacija u svojoj najvišoj instanci – *akt*. Čin *communija* s božanskim. Odatle vrlo dvojbeno zvuči teza – koja apstrahira i od notorne činjenice da je njemački idealizam u ukupnosti filozofija čina – da takav etički idealizam suspendira tek Kant, odvajanjem čistog uma kao teorijskog načela od praktičkog uma koji kao dobra volja određuje što trebamo činiti. No Cipra to vidi kao razrješenje problema intelektualizma u etici na način da intelektualizmu suprotstavlja voluntarizam etičkog kao primjereniji moralnom fenomenu.

Voluntarizam će, doduše, proizvesti veću krizu moralnosti od intelektualizma. Ako je volja glavno načelo bića, jer je bezgranična u svom teženju, ona ne zna za granice. Stoga je volja u novom vijeku razbila sve tradicionalne oblike bivstvovanja. Ona je uputila čovjeka na nesigurno znanstveno istraživanje i tehničko ovladavanje svijetom. Suvremeni je čovjek faustovski čovjek. Volja ide u beskonačnost i samo je smrt može prekinuti. Letimičan pregled obuzdavanja čovjekove pojedinačne volje voljom drugog čovjeka, od Hobbesa do Rousseaua, ispostavlja fatalan nalaz: napredak znanja i umijeća ostavio nas je neizmjenjene u našem

moralnom bitku, intaktne u rudimentarnosti naše etičnosti: nema napretka u našem moralnom životu.

Cijelo istraživanje bića i svijeta završava zaključkom da je teško, kad imamo pregled nad svim etičkim teorijama u povijesti, odlučiti koja je filozofija prava i koju etiku treba slijediti. Zapad počiva na dvama misaonim stožerima: na kulturi Grka i Rimljana te na objavi Starog i Novog zavjeta. Iako se to dvoje čini nespojivim, zapadnoeuropski duh uspijevaio je tijekom stoljeća živjeti, ako već ne do kraja u sintezi promisliti, ta dva svjetonazora i sustava mišljenja. Vrhunac je njihova povezivanja, odnosno susret filozofije i duha kršćanstva, klasični njemački idealizam. Schelling i Hegel su kao studenti teologije učinili suvremenom sintezu antičkog i kršćanskog mišljenja. No to se jedinstvo opet raspalo. Naša je zadaća zato oživjeti metafiziku i etiku duha kršćanstva i duha antike.

Tu Cipra potvrđuje ispravnost naše slutnje: za Cipru je tijekom cijelog njegovog života – a za njega je *živjeti* značilo *filozofirati* – i u cijelom njegovu opusu prisutna jedna te ista zadaća: realiziranje živog jedinstva etičkog i metafizičkog.

Izlaganje misli o etici započelo je izlaganjem o bitku jer Cipra smatra da iza svake etike stoji određeno predrazumijevanje bitka: pretpostavka je etike ontologija.

No Cipra ovdje ne vrši i obrat na koji napućuje u *Metamorfozama metafizike*:

„Najdublji praktički motiv čitavog filozofiranja, njegov najozbiljniji motiv uopće, stoga po Platonu i nije drugi nego upoznavanje sa 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 o vlastitoj sudbini, štoviše, obzirom na izvornu korespondenciju duše i istine, o sudbini same bivstvene cjeline.”

Svakoj metafizici prethod jedan praetički čin: duša u apsolutnoj slobodi, pa i od Boga, sama bira život u pričinu, upravo stoga da bi slobodno mogla istražiti cjelinu bića! Taj prvotni odabir duše etički je čin *kat'egzohen*, i on je uvjet mogućnosti bivanja duše koja tek kroz istraživanje bivstvene cjeline iz pričina koji je izabrala po vlastitoj slobodi opetuje izvornu istotu znanja i bitka.

Cipra poentira ovako: bez bitka ne postoji biće kao biće i bitak je apsolutno nužno biće. Naša spoznaja dohvaća uvijek nešto od bića. Tako i u etici. Valja nam formulirati etiku koju svatko od ljudi već na neki način nosi u sebi i u svojoj savjesti; valja rehabilitirati i u etici

prirodni stav da svaki odrastao čovjek već zna što je dobro, a što zlo. Bez tog prirodnog stava (bez te preliminarne etičke pretpostavke) ne bi bio uopće mogu život među ljudima i, sada je to naročito značajno: filozofska refleksija slijedi tek na temelju toga prirodnog etičkog stava i poslije njega, kao osvješćivanje moralne čovjekove etičke svijesti.

Ako je ovaj prirodni etički stav uvjet mogućnosti života čovjeka među ljudima, zajednice, čovjeka kao bića zajednice, onda je prirođena mogućnost razlikovanja dobra i zla pretpostavka i filozofije: ona je, naime, povlastica bića koje u zajednici očituje svoju umsku prirodu govorom, bića koje je *zoon logon ehon*, bića komunikacije i političkog bića, pa se tako taj prirodni etički stav još jednom potvrđuje kao pretpostavka svake metafizike: samo biće koje je kušalo sa stabla spoznaje dobra i zla može biti metafizičko biće. Uostalom, ako je vrhunac teorije dodir čovjeka i Boga, a Božja je volja *fiat* (dakle, čin), baš kao što je to i božanska promisao, onda možemo pouzdano zaključiti da je i na vrhuncu naše spoznaje, kao njena svrha, čin poistovjećenja i posvećenja – sam bi Cipra tako kazao – čovjeka s božanskim i po božanstvu. Teorija, kojoj je svrha istina, i praksa, kojoj je svrha čin, na tren se stapaju u činu istinskog bivanja čovjekamudraca kao bića koje iscjeljuje bivstvenu cjelinu kao istotu znanja i bitka.

3.4. O slobodi i neslobodi volje³⁴

Pitanje o slobodi i neslobodi volje bitno je etičko pitanje jer samo ako je volja slobodna može se suvislo raspravljati o izboru između dobra i zla. Predsokratski filozofi žive u sferi kozmičke nužnosti i tek pojavom sofista progovara se o *nomosu* kao navlastitoj sferi ljudskog djelovanja koja se izdiže iznad *fysisa* kao samoniklog bivanja prirode. *Nomos* je zakon postavljen iz ljudske slobode shvaćene kao nezarobljenost vanjskim prisilama i prinudama. Čovjek je slobodan kad djeluje iz svoje vlastite prirode kao umnog bića i svoju slobodu ostvaruje u *polisu*, građanskoj zajednici. Sokrat se trudi oko etičkih pojmova – etika tu posreduje između *nomosa* i *fysisa* – i tek u razgovoru, u *politei*, postavljaju se definicije. Definirani pojam Platon shvaća kao ideju koju hipostazira kao uzor vidljivog bića. Platon vidi svu odgovornost u duši samoj koja bira svoj udes: to je ta preegzistentna tema slobode duše koja preuzima krivicu na sebe jer Bog je nedužan u pogledu izbora i kobi. Za Aristotela je

³⁴ Usp. M. Cipra, *Misli o etici*, str. 66-91. Navodi i interpretacije u ovom poglavlju rada odnose se na to poglavlje Ciprina djela.

sloboda izbora u iznalaženju prave mjere i sredine između krajnosti, koja je s obzirom na vrlinu ono najbolje.

U židovskoj tradiciji u apsolutnom je smislu slobodan samo Bog, čovjek je u prvobitnom stanju imao mogućnost da ne griješi (*posse non peccare*), ali je svoju slobodu Adam proigrao i odatle neophodnost zakona da čovjeka u stanju smrtnosti i grijeha izvanjski podsjeća što je dobro, a što pak zabranjeno. Sloboda pod zakonom modus je egzistencije čovjeka u stanju grijeha.

Posredstvom zakona čovjek sklapa svoj prvi savez s Bogom. Taj je savez nesavršen: čovjek zakonom obuzdava grijeh, ali ga se još ne oslobađa. Oslobađanje je moguće tek po milosti koju je Bog podario čovjeku žrtvujući vlastitog Sina kako bi čovjeka otkupio od grijeha. Stari savez odmjenuje novi savez: zakon odmjenuje ljubav. Duh je ta sloboda koju Bog podaruju čovjeku posredstvom novog saveza u Isusu Kristu. S jedne strane, dakle, u povijesti – vidi: Hegel – postoji stalni napredak u postizanju slobode, dok s druge s kršćanstvom prestaju biti slobodni samo neki, ili kao u despocijama istoka pojedinac, a s kršćanstvom je sloboda donesena svima. Ostaju ipak otvoreni brojni problemi, poput odnosa naravi i milosti, no možda je najvažniji onaj determinizma i indeterminizma. Kant nudi originalno rješenje tog problema: pojavni čovjek podliježe zakonu uzroka i posljedice, dok čovjek biti pripada inteligibilnom svijetu. Kao pojave, stanovnici smo svijeta nužnosti, ali u svojoj biti mi smo slobodna bića koja pripadaju duhovnom carstvu: fakt moralnog zakona omogućuje da se kauzalni niz započne iz samog početka. Cipra nudi i inverziju Kantova zaključka: mi smo upravo kao fenomenalni, u pojavi slobodni, dok uistinu nama vladaju zakoni noumenalnog svijeta. Stalno iznova tu se varira misao: upravo zato što ne znamo sudbinu, možemo se osjećati slobodni. Utoliko se sloboda ne razlikuje od nužnosti. Ona je spoznata nužnost.

Jasno, tu u diskusiju ulaze Spinoza i Hegel. Za prvoga je biće slobodno kad djeluje i ustraje u nužnosti svoje prirode i opstanka. Za Hegela je sloboda istovjetna s hodom svjetskog duha, napredak je u duhu, a krajnji joj je izraz postojanje duha po sebi i za sebe u apsolutnoj slobodi. Time Hegel izjednačuje filozofiju i teologiju jer Božji atribut apsolutne slobode pridaje Duhu. Ovdje Cipra napominje i ono što smo nagovijestili teom o mudracu kao eminentnom subjektu etike: filozof je najslobodniji čovjek jer on sve prijeđene stupnjeve duha u sebi sabire i dokida.

Hegel ne proznaje nikakvu etiku kao posebnu filozofsku diciplinu, izvodi Cipra, jer se iz njegove filozofije ne može proizvesti nikakva normativna znanost; stoga se etika obrađuje u filozofiji prava. Iznenada, Cipra poseže za rozenkrojcerskom metaforom: um je ruža na križu sadašnjosti i o njemu ovisi da ga se spozna u svakom od ostvarenih povjesno-političkih oblika.

Vjerojatno je ova metafora predvorje razlaganja pojma slobode u suvremenoj filozofskoj antropologiji. Čovjek nema neku trajnu bit, nego po duhu može sve-bit, i u tome se nalazi njegovo dostojanstvo, kako to govori već Pico della Mirandola. Na osnovu te neodređenosti i nedovršenosti, Scheler određuje ljudski duh kao sposobnost da se kaže „ne” biću i bićima, nagonskom tijeku života. Čovjek je jedini mogući protestant života. Stoga što nema svoju bit, sposoban je za spoznaju ma koje biti i ta sposobnost ideiranja tipična je za čovjekov položaj u kozmosu. Čovjek može dovesti sve u pitanje i svekoliko biće staviti u zgrade. Pitanje o bitku proizlazi iz dubokog doživljaja ništavila. Plessner smatra da čovjek ima ekscentričan stav da mu ništa nije dano, nego je sve stavljeno kao zadaća za mišljenje i volju. Prema Heideggeru – zapamtimo taj motiv, jer ga Cipra dijeli s Heideggerom, ali i Levinasom – čovjek je u predrazumijevanju bitka. Levinas naglašava kako svako filozofijsko iskustvo počiva na nekom pred-filozofijskom iskustvu: „Ja sam u židovskom mišljenju pronašao činjenicu da etika ne predstavlja jednostavno neko područje bitka. Susretanje s drugim čovjekom nudi nam općenito prvotni smisao, i u njegovu se produžetku nalazi svaki daljnji smisao. Etika je odlučujuće iskustvo.”³⁵ Analiza Heideggerova susreta tu-bitka s bitkom, koja se događa kao *Ereignis*, zgod, iznosi slobodu kao nešto nadnaravno: ni jedno prirodno biće ne može sebi prirodu podređivati kao što može čovjek.

Iz slobode izvire i mnoštvo svjetonazora. Za Cipru je kršćanski svjetonazor onaj koji je ponajprije istaknuo slobodu i odgovornost čovjeka pred samim sobom i pred Bogom. Kroz analizu milosti kao Božjeg dara i stanja milosti kao uzoritog stanja slobode, dolazimo do zaključka da filozofija ne može dati takav duhovni pojam slobode jer ona slijedi logičku misao, a ta je u sebi uvijek nužna. Ako u svemu vlada jedino um, nemoguća je osobna sloboda. Zato, smatra Cipra, Tomino odvajanje filozofije od teologije za etiku ima velik značaj: kad bi se znanje nalazilo samo u filozofiji, slobode ne bi bilo, jer bi se sve zbivalo po čvrstom zakonu

³⁵ Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existent*, J. Vrin, Pariz, 1990., str. 142; cit. prema: Goran Gretić, „Etika kao *prima philosophia*: osnovne crte filozofijskog mišljenja”, *Anali Hrvatskog politološkog društva*, 6 (2009) 1, str. 70.

nužnosti, no ako se spoznaja udvaja na filozofsku i teološku, onda je nužnost područje uma, a sloboda pripada teologiji. No Cipra se uklanja motivu koji ga prati od početka njegovog filozofskog života: postoji i nešto iznad filozofije i teologije, što se ne da reducirati ni na što drugo, što je tajna, misterij kojim završava svako filozofsko i teološko razmatranje. Na kraju putovanja mišljenja i volje ostaje ono mistično i neizrecivo. Ovaj uvid nalazimo već u *Metamorfozama metafizike*. Čujemo i odjek Wittgensteina u tim riječima. Cipra je to već kazao i u prvom poglavlju *Misli o etici*: riječ je o odnosu bića prema bitku. Kad se biće ogoli od svih određenja, ostaje bitak sam, jedan, vječan, istovjetan samome sebi, ali to nije, kao kod Hegela, bitak kao čisto ništa, već savršena punina bitka. Ono božansko u svemu pojavnome, pred kojim mora zanimati svaki govor. Tu mora stati i mišljenje, jer je ono diskurzivno, počiva na razlikovanju, a bitak je sam nerazličit i neusporediv. Mistično iskustvo stoga ima posljednju riječ u filozofiji i teologiji. Istinska je sloboda stoga oslobođenje od svake pojavnosti, od mnoštva i razlike i poistovjećenje s jednim samim. Tako je Plotin vidio najvišu slobodu u ekstazi, gdje duša ponire i uzdiže se do jednog samog koje je najsavršenija sloboda. To je i najdublji pojam slobode. Osim prividne slobode čovjeka kao fenomena i one višeg sloja duha, u svom najdubljem pojmu bitak sam se shvaća kao slobodan, kao sloboda samo onoga čistog biti. Etiku odatle ne samo da možemo shvatiti kao prvu filozofiju, već je neminovno utvrditi istovjetnost etičkog i metafizičkog, jedinstvo teorije i prakse u istovjetnosti slobode i čistog bitka.

Bitak je tu slobodan od svojih odredaba i slobodan za bilo koju odredbu. Ako je odnos bitka i bića odnos Stvoritelja i stvorenja, onda je Stvoritelj slobodan, a bića su to gradualno u skladu sa svojim hijerarhijskim položajem. Tu sada slijedi hijerarhizacija takvih bića: ako je bitak duh, najslobodnija su duhovna bića, a to su odvojene supstancije ili anđeli, čijih kôrova, prema Dioniziju Areopagitu, ima devet. Tako shvaćena sloboda može biti pozitivna, kao slušanje božanske volje, i negativna, kao okretanje protiv vlastitog temelja i htijenje da se sebe postavi apsolutno. Taj pojam apsolutne slobode odvojene od svojeg temelja – bitka – nazočan je kao načelo u epohi njemačkog idealizma. I opet se javlja motiv *Systemprogramma*, sada već očigledno kao trajno Ciprino nadahnuće od kojega se ne otklanja, ali koje nikako ne tematizira kao ishodište vlastite pozicije: tu se, dakle, zahtijeva jedna etika. Riječ je o slobodi za stvaranje novog svijeta, nove umjetnosti, religije i filozofije. Transcendentalne Kantove ideje svijeta, Boga i duše imaju se ozbiljiti kao nova mitologija, filozofija i religija. Monoteizam za religiju, politeizam za umjetnost i panteizam za filozofiju, to su vodeće misli nacarta. Pokušavaju se tu

ujediniti vjera i znanje, spoznaja i objava. Nastaje nova gnoza. No Cipra je nezadovoljan tim nacrtom jer svi pokušaji ostaju fragmentarnima, budući da se sloboda sama po sebi ne može impostirati kao načelo stvaranja i stvorenja. *Ex nihilo* ne može stvarati čovjek, to može samo Stvoritelj, budući da je bitak čovjekov konačan. Tako to konačno biće ne može biti načelo stvaranja iz ničega.

Čovjekovo stvaralaštvo očituje se u umjetničkom i znanstveno-tehničkom stvaralaštvu za koje je mjerodavan pojam *genija*. Pojam je renesansnog porijekla, gdje inovator i umjetnik, *homo ingenius*, u mikrokozmosu oponaša stvaranje iz makrokozmosa, u svjetovnom sveto. To stvaranje pretpostavlja slobodu proizvođenja novog, još nepostojećeg u stvarnom svijetu. Genij proizvodi poput prirode, veli Kant, a Schopenhauer u umjetničkoj proizvodnji vidi spas ljudskog roda. Schopenhauer, kao i Platon, u čistom zrenju ideja vidi slobodu čovjeka – tu se ponavlja motiv uzoritog moralnog bića: filozof je poglavito na taj način slobodan čovjek. Ljudi su mahom u špilji i gledaju odraze pravih bića; filozof gleda slobodni prostor ideja. Stupnjevi spoznaje stupnjevi su slobode.

U tradiciji postoje najviše odredbe imena transcendentalije: *ens, unum, verum, bonum*. Biće, jedno, dobro, istinito. Volja ne može a da samom sobom ne slijedi dobro; ona je sama dobra volja. Slijediti zlo, ono što nema bitka, nesvojstveno je volji; ono proistječe iz umanjenja volje, iz *passio*: trpnje, ali i strasti. Tu se postavlja pitanje što je zapravo zlo? Zlo je suprotnost dobru, ono što ne treba biti. No, budući da je bitak sam, Bog, istovjetan s najvišim dobrom, postavlja se pitanje kako je najviše dobro dopustilo pojavu zla. Manihejstvo uvažava dva načela u univerzumu: dobro i zlo načelo. I Grci su kroz riječi *soma* i *sema* tijelo shvaćali grobnicom duše, materiju shvaćajući kao zlo. Kršćanstvo odbacuje takvu dihotomiju jer sam se Bog utjelovio pa tijelo ne može biti ništa zlo. Zlo je nijekanje i odbacivanje Božje volje. To je problem teodicije. Leibniz zlo vidi kao ono što neizbježno prati svako konačno biće koje je kao takvo manje vrijedno od Boga. Kant govori o radikalnom zlu kod čovjeka, o čovjekovoj sklonosti da egoistične interese stavi na mjesto moralnog zakona. Za Cipru je to učenje inačica onog o istočnom grijehu, o praprijestupu božanske zabrane koja se nastavlja iz naraštaja u naraštaj. Po Adamu je grijeh došao u svijet, po Kristu dolazi otkupljenje od grijeha. Kant, pak, smatra da je čovjek sposoban činiti ono što nalaže moralni zakon i time postati dostojan milosti i blaženstva kojima se može nadati. Prosvjetiteljstvo je za njega izlazak čovjeka iz samoskrivljene maloljetnosti. Kršćanstvo zlo ne vidi kao protuboga, poziciju za zlo. Ono je *privatio boni*, lišenost dobra. Đavao nije neko drugo načelo uz Boga kao apsolutnu dobrotu,

nego je i on stvoren kao dobar, samo se svojom slobodnom voljom odmetnuo i pretvorio u protivnika božanskog iz zavisti i oholosti – ne želi služiti – okrećući lice od Boga i sunovrativši se na Zemlju kao zao duh. Đavao je načelo razlike i razdvoja stvorenja od Stvoriteja, ali je sam pritom konačan – ograničen spasenjskom Božjom voljom.

Zlo ima naročitu funkciju: kao alternativa dobru ono osposobljuje ljudsko biće da bira. Odatle sloboda izbora. Zlo je moć negativiteta, duh koji stalno niječe. Ono je ništa prema bitku, ali upravo kao ništa ono je pokretačka sila bitka i tjera biće da kroči naprijed u promicanju dobra. Zlo je moć, *dynamis*, lišena svoje zbiljnosti, *energeia*, i zato je uvijek razorna sila. Moć bez zbiljnosti jest lišenost, *steresis*, *privatio*. Odatle učenje o zlu kao lišenosti dobra, *privatio boni*. U teologiji ipak postoji tajna naziva *mysterium iniquitatis*. Zlo, naime, uza sve tumačenje, ostaje tajnom. Zagonetna je riječ u „Očenašu”: *ne uvedi nas u napast*. Tajna je i zašto sablazni mora biti.

Priješka potreba nove etike izvire upravo iz potrebe života u skladu s pranačelom bića, s bitkom. U kulturi smrti, stoljećima nihilizma, umiranju svih vrednota, neophodna je nova evangelizacija, koju sluti i Heidegger mišlju o zgodi, nadolasku bitka – *Ereignis*. Za Heideggera više ne vrijedi skolastičko učenje o bitku i biću, *analogia entis*. Bitak se za skolastiku ne izgovara ni univokno, jednoznačno, ni ekvivokno, istoznačno, nego analogno. Ono „jest” što je izgovoreno u svakom sudu nije isto „jest” za svako biće, nego je samo u proporcionalnoj razmjernosti izgovoreno na sličan način. Time skolastika kani prevladati ontološku diferenciju bitka i bića. Jer, ništa od bitka nije u bićima osim onog jest koje, međutim, nije ništa od bića. Biće jest, znači biće postoji, i to samo po bitku. Za etiku to ima konzekvenciju da se u biti ona promatra kao mistika, imanentna ili transcendentalna, ovisno o tome je li ono božansko u bićima ili ubitku samom. Spinoza je primjer prve, Plotin druge. Svaka filozofija kao metafizika shvaća tu ontološku diferenciju bitka i bića i teološki gledano svrstava se u teizam, panteizam ili panenteizam.

Pitanje kako stoji stvar s istinom i etikom, tj. po čemu je neistina i neetična, slijedi, poentira Cipra, iz paralelizma ontološkog i etičkoga, naime, iz aksiologije. Ovdje Cipra prvi put priznaje taj paralelizam izrijekom. Aksiološki je istina, odnosno bitak, ujedno i dobro i biće, a neistina nebitak i zlo. I u etici laž je nemoralna jer se ne može htjeti da neistina postane općim zakonom. Dobra je volja ona koja hoće istinu i koja istinu izgovara i pomišlja. Tu se, kao i u pitanju zla u svijetu, postavlja pitanje odakle laž? Laž je biće privida. No laž je moguća na

temelju slobode. Teološki, Sotona je otac laži, pranačelo neistine. S laži se javlja prvotna disharmonija, razlika koja čovjeka odvaja od Stvoritelja. Čovjek iz središnjeg položaja među bićima postaje biće ekscentrično, izbačeno iz središta. „*Verlust der Mitte*” postaje njegova definicija.

Povratak u to središte nije moguć samo ljudskom snagom. Nužna je pomoć Boga, druge božanske osobe, *Logosa*. Zato etika koja uzima u obzir čovjekov položaj u stanju pada i grijeha – odatle dakle Ciprina fundamentalna zainteresiranost za položaj čovjeka u kozmosu, čovjeka u stanju pada – ne može biti drukčija nego kristocentrična. Etika u znaku križa jedina je moguća kristocentrična etika obilježena paradoksom: smrt na križu za nas je otvaranje vrata prema božanskom i to je otajstvo kojim završava svako racionalno raspravljanje o fenomenu i biti moralnog. Iznad naše dobre volje i težnje prema etički dobrome stoji milost koja dolazi odozgo. Dok se ne živi po milosti, uzalud se trudimo oko dobra, kaže sveti Pavao kojega Cipra citira kroz cijeli svoj spis o etici, što ne čudi jer pojam *metamorfoza* Cipra preuzima od Pavla. Pavao, naime, reprezentativno za cijelo kršćanstvo, očituje sukob grijeha i milosti u palom čovjeku. A vidjeli smo, pali čovjek je ona figura koju Cipra nalazi kao eminentan prikaz stanja današnjeg čovjeka, stanja u Duhu, *Zeitgeista*. Milost pridolazi ljudskoj snazi koja je nedostatna jer, kad bih htio činiti dobro, nameće mi se zlo, kaže Pavao, i ta milost dolazi nezasluženo, preobražavajući starog čovjeka u novo biće. To je etički izraz metamorfoze o kojoj Cipra diskutira u dijalogu s velikim misliocima i sustavima prošlosti u svojem kulturnom djelu *Metamorfoze metafizike*. Preobrazba starog čovjeka u novog, jednog eona u drugi, filo-sofije u svetu mudrost – jer Bog je izludio mudrost svijeta – te svijeta u Kraljevstvo Nebesko.

Sve stvorenje čezne za preobrazbom staroga u novo.

Kristocentrična etika mora uzeti u obzir slabog, grješnog čovjeka, koji tek po milosti Božjoj može ne grijешiti, *non posse peccare*. Spas je univerzalan i to je svojstveno Pavlu: nije riječ više o helenističkoj transformaciji pojedinca, tog motiva nema ni u judaizmu, nego tek s kršćanstvom nastupa univerzalnost spasa: Bog hoće da svi budu spašeni. Vlastitim se djelima ne može zaslužiti Kraljevstvo Nebesko. Farizejizam i pelagijanizam tvrde suprotno: za potonji nema istočnoga grijeha i slobodna ljudska volja može postići vječno spasenje. Augustin to pobija, ali ide u drugu krajnost: spašeni su predestinirani i samo se oni mogu spasiti. Nu kako se slaže individualna slobodna volja s vječnim promislom Božjim? *Sub specie aeternitatis* sve je već tu, poznato, kao plan grada, i Bog, koji je ujednost momenata vremena, prošlosti,

sadašnjosti i budućnosti, zna naš put unaprijed, no mi sami odlučujemo kojim ćemo putem ići. Sve se već dogodilo što će se za nas u budućnosti zbiti. Za nas ne postoji sigurno znanje o spasenju, već samo nada i vjera, pouzdanje da smo po Kristu spašeni za vječnost. Što nam je, dakle, činiti?

Kristocentrična etika odgovara: *Ljubi Boga i ljubi bližnjeg svoga kao samoga sebe*. No sada ne možemo proniknuti u svu dubinu te etike jer gledamo kao kroz zrcalo, u zagonetki. Tako nas Cipra uvodi u raspravu o tome što je etika i kakva bi ona trebala biti s eksplicitno kršćanskog stajališta.

3.5. Kršćanstvo i etika³⁶

Nakon razmatranja etičke problematika s filozofskog te dijelom teološkog stajališta, Cipra započinje razmatranje etike s kršćanskoga stajališta. Preliminarno je pitanje odnosa filozofije i objavljene religije jer je etika filozofska disciplina. Kako se odnose filozofija i teološko tumačenje kršćanske vjere.

Filozofija je stvar naravnog uma. Već kod Helena filozofija je i teologija jer je prema zahtjevima samoga uma postulirala postojanje jednoga Boga kao vrhovnog uzroka i svrhe svekolikog bića. Prva filozofija jest i teologija, samo što je Bog istovjetan s *noesis noeseos*, vrhovnih oblikom uma, s mišljenjem mišljenja. Za Platona je Bog istovjetan s idejom dobra koja je ono Jedno samo, bitak onkraj mišljenja i bića. Kršćanstvo nije moglo izbjeći potrebu da se sadržaj vjere posreduje intelektualnim kategorijama. Tako nastaje patristika, teologija koja poseže za filozofskim pojmovima. Augustin tako ima dva imperativa: *credo ut intelligam* – vjerujem da bih razumio, te *intelligo ut credam* – razumijem da bih vjerovao. Mnogi su crkveni oci u filozofiji, posebno Platonovoj, vidjeli prethodnicu vjere, „*preambula fidei*”.

Filozofija i duh kršćanstva te njihov međudnos tema je koja se provlači cijelom poviješću kršćanstva. Toma se uklanja nauku o dvostrukoj istini, jednoj za filozofe i drugoj za teologe. Filozofija je nedostatna da bi se zadobili svi članci vjere i mora se prizvati u pomoć objavljenu Božju riječ. Takve su istine nauk o beskonačnosti ili konačnosti u vremenu i prostoru svijeta, nauk o besmrtnosti duše ili onaj o presvetom Trojstvu. To su samom filozofijom nespoznatljive istine. No ni teologija ne može bez filozofskih kategorija. Npr. pojam supstancije

³⁶ Usp. M. Cipra, *Misli o etici*, str. 92-105. Navodi i interpretacije u ovom poglavlju rada odnose se na to poglavlje Ciprina djela.

– pri pretvorbi događa se transspustancijacija kruha i vina. Važan je i pojam osobe jer je samo Trojstvo shvaćeno kao jedna narav u trima osobama. Ipak, svi pokušaji da se objavljene istine vjere izvedu iz filozofskog uma pretrpjeli su neuspjeh. Bog filozofa nije Bog Abrahama, Izaka i Jakova te svaka filozofska teologija skončava u skepsi. Teologija ne može bez filozofskog pojmovlja. No, primjerice, istina jedno znači u teologiji, a drugo u filozofiji. Za filozofiju istina izvorno znači ne-skrivenost bitka, kako se on očituje u prirodi, *fysis*. U teologiji istina ima drukčije značenje; Krist za sebe govori: „Ja sam Put i Istina i Život”. Istina tu nije neskrivenost prirode, nego nadnaravno svojstvo druge božanske osobe. Istina nije otkrivanje prirode, nego osobno očitovanje Boga u njegovu ljudskom utjelovljenju. Istina kršćanstva sabire se u „Vjerovanju”. No ono nije samo čin slobode vjernika nego i bogomdana milost Božja koja pojedinca uključuje u općinstvo svetih. Tu se javlja za etiku bitno pitanje o slobodi ili neslobodi volje jer za vjeru nije dovoljna samo slobodna odluka, već i čin božanske milosti, koji vjernika osposobljuje za vjerovanje.

Vjera je dar Božji. Ona je plod dviju sloboda: Božje slobode, jer on slobodno daje svjetlo, i ljudske slobode, jer čovjek slobodno odlučuje odgovoriti Bogu uz snagu Božje milosti. Za naravnu filozofiju i njenu etiku vjera je uvijek nešto paradoksalno. Kierkegaard religiozni stadij od etičkog dijeli provalijom koju nadilazi samo skok u Božje otajstvo. Paradoksalna je i smrt Krista na križu: naime, to je smrt smrti, jer smrću na križu Krist pobjeđuje smrt i njenu vladavinu nad čovjekom. Bez te smrti nema ni uskrsnuća, a bez uskrsnuća vjera nema smisla. Prihvaćanje paradoksa uvjet je mogućnosti prihvaćanja kršćanstva. Kristov govor o blaženstvima za naravnog je čovjeka paradoksalan. Blaženi su npr. siromašni duhom. Blaženstva nisu rezultat naravnog htijenja čovjekova, nego darovi Duha Svetoga. Ne mogu se postići bez djelatne milosti Božje. Svaki je spasonosni čin omogućen Božjim darom. Milost ne umanjuje nego uvećava slobodu, ne ukida prirodu, nego je usavršuje. Taj problem, problem odnosa naravi i milosti, posebno je zaokupio Leibniza. Plod duha je i sama vjera. Njene tajne razum sam ne može otkriti. Za etiku to znači da naravne kreposti, kako ih izlaže filozofska etika, mudrost, hrabrost, umjerenost i pravednost, moraju biti nadograđene nadnaravnim, teološkim krepostima vjere, nade i ljubavi. Najdublje su istine kršćanstva razumu nedostupne. One se ustanovljuju na temelju Božje riječi u Novom zavjetu. Trojstvo ne bismo mogli, kao tajnu vjere u najstrožem smislu, saznati da nam nije božanski objavljeno. No božanske tajne tako nadilaze stvoreni um da, čak i kad ih saznamo po objavi, ostaju zakrite zastorom vjere.

Kršćanska etika može se činiti kao oksimoron. Kao da kršćanstvo i etika bivaju dvije odvojene stvari. No Cipra kršćanstvo u njegovoj intenciji i učenju svhaća kao „vječnu filozofiju”, *philosophia perennis*. Iako se etika uvijek pokušavala konstituirati kao autonomna disciplina, recimo, u kulminaciji takva shvaćanja kod Kanta, u shvaćanju etike kao autonomije uma, pri čemu je ono dobro stavljeno u moralnu volju i samo je volja ta koja je dobro u svom formalnom zakonodavstvu, Kant biva podvrgnut kritici upravo zbog formalizma takve etike, baš kao što Isus zbog formalizma, poštovanja slova, a ne duha zakona, osuđuje farizeje. Moralni relativizam, sugeriran mnoštvom etičkih nacrti i sustava, također je ono što zbunjuje jer kršćanska je etika tražena kao znanost vječnih vrijednosti. Odatle je shvatljivo da je Platon, odvajanjem osjetilnoga svijeta od svijeta ideja, shvaćen kao prethodnica vjere, a kršćanstvo kao preobraženi platonizam.

Kršćanstvo kao apsolutna religija mora imati kršćansku etiku koja pretendira na apsolutno važenje. Kao religija apsolutnog samopriopćenja Božjega u inkarnaciji i milosti može se bitno nadmašiti samo još gledanjem Boga. No taj cilj ostvariv je jedino u onostranosti, ne u smrtnom životu. Blaženo zrenje, *visio beatifica*, gledanje licem u lice, a ne kao u zrcalu, čeka one koji su pravedno i sveto živjeli tek nakon smrti. Ti sveci kod Dantea u najvišem nebeskom krugu, na vrhu raja, u mističkoj ruži stoje pred Božjim veličanstvom. No kakvo značenje ima taj najviši cilj za ovozemaljski život i za ljudski etos i etiku koja promišlja u čemu se sastoji ljudsko dobro?

Kao svaka etika, tako i kršćanski moral polazi od određene slike o čovjeku, njegovu položaju u univerzumu bića, od njegovih dobara i onoga što treba činiti. Scheler dobro obrazlaže tri temeljne ideje o čovjeku i njegovu mjestu u svijetu i tu je shvatljivo zašto Cipra toliko često navraća na taj motiv položaja čovjeka u kozmosu. Prva je ideja grčkih filozofa, druga ona kršćanska, a treća moderna prirodoznanstvena. Kršćansko shvaćanje utemeljeno je na slici čovjeka kao stvorenja Božjeg koji je stvoren na sliku i priliku Božju. Čovjek je vrhunac Božjeg stvaranja jer je gospodar ostalim bićima. U središtu je stvorenog svijeta i imenuje sva bića. Dana mu je izvorna sloboda da upravlja svojim životom i jedna jedina zabrana: ne smije jesti plod od drveta spoznaje dobra i zla. Tajna zla, *mysterium iniquitatis*, prožima ljudsku povijest i potrebuje Božju intervenciju ako se čovjek želi iskupiti od grijeha. Pomirenje s Bogom dolazi s Isusom Kristom kroz njegovu otkupiteljsku i spasenjsku žrtvu na križu. Povijest je, dakle, povijest spasenja. Pravednost kao vrlina ovdje, u kršćanskoj antropologiji, biva prenesena iz židovske predaje i grčke filozofije. Pravednik je onaj za Židove koji izdržava sve

kušnje. U grčkoj filozofiji pravednost je vrлина koja se brine da svaki čovjek dobije onoliko dobra koliko mu prema njegovoj naravi pripada. Svakome njegovo, to je pravednost za Platona. Pravednost implicira u kršćanstvu nagrađivost i kaznu, a ove sud. U Novom zavjetu to je Kristov sud, Posljednji sud. Krist će suditi žive i mrtve. No strah od suda ne smije motivirati čovjekovo djelovanje, nego njegova dobra volja; to je opet pitanje autonomnosti i heteronomnosti u etici. Etika ljudske slobode i etika Božjih zapovijedi pomiruju se u Novom zavjetu Isusovim riječima: *Ljubi Boga i bližnjeg svoga kao samoga sebe*. Tako se najdublji zakon ljudskog srca pokazuje ujedno kao glas Božji i volja Božja te se time dokida suprotnost heteronomije i autonomije u etici.

3.6. O najvišem dobru³⁷

Najviše je dobro ono proradi kojega su sva druga dobra. Ono je svrha u ispunjenju za koje su svrsishodna samo ona sredstva koja su shodna svrsi: dobra sredstva. Stoga se tradicionalno učenje sastoji u poistovjećenju dobra s onim istinitim i bitkom. Iako zlo umanjuje dobro, ne može ga potpuno poništiti. Stoga nikada ne preostaje ništa potpuno zlo. Dobro se ostvaruje potpunije i čišće no zlo, jer se može naći dobro čemu nije primiješano ništa zloga, ali ništa nije tako zlo da ne bi na sebi sadržavalo tragove dobra. Takvo shvaćanje u tradiciji nije prvobitno filozofijsko. Mada predsokratovska filozofija primarno istražuje prirodu i istinu kozmosa, već se tu začinje i etičko razmišljanje. Ono se temelji na razlikovanju istinske spoznaje od privida i mnijenja. Platon će pak dobro shvaćati kao ono jedino i po tome jednomu kao najvišem dobro sve što jest jest. Cipra tvrdi – i to je naročito zanimljivo jer u ekstenzivnoj raspravi o tome dijalogu u *Metamorfozama metafizike* nema takve misli – da dijalog *Parmenid* predstavlja vrhunac Platonove ontologije i, upravo je sljedeće zanimljivo, etike! Proklo razvija Platonovu misao kao mističnu ontologiju i hijerarhizira nasljeđujući Platonovo razlikovanje bivstvenog bića, svijet ideja sabran oko ideje dobra, potom nebivstvenog bića, koje čini duševni svijeta (za razliku od duhovnog u stalnom kretanju), nebivstvenog nebića – svijet osjetilnosti, te naposljetku bivstveno nebiće, a to je materija koja je lišena bitka. Ta ljestvica bit će prisutna i kod Dionizija Areopagita, Ivana Skota Eriugene pa do svetog Bonaventure i Tome Akvinskog. Drugi je izvor Aristotel, koji bića stupnjevito shvaća kao materijalni, vegetativni, animalni te racionalni i umni dio duše.

³⁷ Usp. M. Cipra, *Misli o etici*, str. 106-134. Navodi i interpretacije u ovom poglavlju rada odnose se na to poglavlje Ciprina djela.

Descartes pitanje o dobru stavlja u drugi plan, a u prvom je planu pokušaj da se filozofija konstituiru u samim njezinim načelima na činjenici samospoznaje ega koji misli. Sličan je Spinozin etos, koji najviše dobro vidi u intelektualnoj ljubavi Božjoj. Cipra primjećuje ono što na neki način, doduše inverzno, vrijedi i za njega: Spinozina *Etika* ustvari je metafizički sustav, dok je Ciprin sustav izložen u *Metamorfozama metafizike* omogućen etičkim prai izborom duše koja u apsolutnoj slobodi izbora bira svijet pričina, e da bi kao krajnju svrhu, u samoiscjeljenju filozofije, imala čovjekovu samoobjavu. Za Spinozu je etika najviši oblik spoznaje, a kod Cipre se ne možemo oteti dojmu da svi njegovi pojmovi koji aludiraju na dodir uma i božanskog imaju i etičku dimenziju: u konačnici, riječ je o metamorfozi i samog čovjeka čija je svrha bogolikost.

No sa Spinozom se detronizira dobro kao ontološko načelo. On odbacuje teleološko shvaćanje svijeta, poistovjećenje dobra i bitka. Dobro se odvaja od bića i tako je napušteno učenje o transcendentalijama, gdje je biće jednako dobro i jednako istinito. Ovo je prijelomno mjesto povijesti filozofije, ali i novovjeke povijesti uopće. Leibniz će svojom tezom o najboljem mogućem svijetu pokušati obnoviti svrhovit pogled na svijet: postojanje kao takvo jest savršeno i upravo ono najbolje moguće, pa je stoga radije nešto, a ne ništa.

Tek s Kantom napušten je teleološki i teološki pogled na svijet. Dobro i njegova hijerarhija subjektivni su načini promatranja pojava i nemaju ništa objektivnoga. Dobro se može naći samo u subjektivnoj volji. Nema ničeg dobrog osim dobre volje. Iskustvo se time dijeli na ono koje sadrži pojave i ono koje se nalazi pod zakonom trebanja. *Sein* i *Sollen* isprva su u suprotnosti. Ali trebanje se mora ispuniti u postojećem svijetu kao moralni zakon i mora se očekivati da dobro bude ostvarivo u svijetu. Iz tog postulata mora se smatrati da postoji Bog, kao transcendentalni ideal, besmrtnost duše i svrhoviti kozmos koji jamči da se moralni ideali mogu, a ne samo trebaju realizirati u stvarnosti. Ideja Boga postaje postulat čistog praktičkog uma. Uz nju, ideja slobode omogućuje volji samopropisivanje moralnog zakona. Sloboda je uvjet mogućnosti autonomije praktičkog uma. To je i središnja ideja klasičnog njemačkog idealizma. Sustavi tog idealizma, ipak, bivaju kritizirani od strane protestantske ortodoksije: iako je Hegelovo određenje Boga u sebi apsorbiralo religijsku ideju Boga, misterij Božje biti, tajna Logosa, ergo, stožerene istine kršćanske vjere nisu ni na koji način izvodive iz Hegelove metafizike.

U dvadesetom stoljeću pitanje o bitku, kao i pitanje o najvišem dobru, podliježe radikalnoj sumnji. O toj krizi govorili smo već iznoseći nazore Heideggera i Nietzschea. Nietzsche smatra da ideja najvišeg dobra pripada moralnom području, no upravo je moral taj koji zahtijeva potpuno preobrtanje, prevrednovanje svih vrijednosti, jer bi moral trebao biti u službi života, no moralne su se vrijednosti emancipirale i odvojile od života i kao onostranost, svijet ideja, postale su neprijateljske stvarnom životu. Zato najviše dobro ne može biti Bog, ono jedno, ideja dobra, nego svijet u mnoštvu perspektiva. U tome Heidegger vidi kraj metafizike: smrt Boga, nadčovjek i vječno vraćanje jednakoga stožerne su točke antimetafizičke metafizike Nietzschea.

Heideggerova teologija bez Boga, kako je Cipra shvaća, ponavlja Hegelovu misao da su čisti bitak i nebitak istovjetni. No Cipra ipak kod Heideggera uvažava misao o nužnosti obrata u duhu suvremene epohe i čovjeka koji bi ponovo probudio smisao za najviše dobro.

Pitanje najvišeg dobra, naime, Boga, za etiku ima presudno značenje jer bez sankcija koje osigurava njegova egzistencije nije moguć ni moralni zakon. No filozofija posljednja dva stoljeća uglavnom je ateistička, a umjetnost, poglavito književnost, umjesto otkrivanja najviših vrijednosti o čovjeku promiče apsurd kao konačno iskustvo. Čak i Scheler i Hartmann dolaze do neobičnih zaključaka. Scheler smatra da postoji za čovjeka i u kozmosu dualizam nagona i duha, no duh svu svoju snagu crpi iz nagona. Nadovezujući se na kasnoga Schellinga, Scheler u temelju svijeta nalazi tu suprotnost duha i volje. Takva je metafizika panteistička, hoće utemeljiti Boga kao transdentalni temelj svijeta i osobno središte svih stvaralačkih činova, ali ga želi vidjeti imanentnog u svim njegovim stvorenjima. Hartmann, pak, zastupa stav postulatomnog ateizma. Čovjek kao etičko biće mora biti slobodan, no uvjet mogućnosti te slobode jest nepostojanje višeg bića koje bi je uvjetovalo. Umjetnost pak iznosi iskustvo apsurdna i odsutnost smisla. No kako je onda s religijom?

Kao izlaz iz krize kršćanske isključivosti dijalog se čini najprikladnijim izlazom. Cipra smatra da ono što svjetskoj globalizaciji nedostaje jest globalno shvaćanje svjetske povijesti. Jer više nisu jedino važeći koncepti svjetske povijesti kao povijesti spasenja ili, kasnije, napredovanja u svijesti slobode. U postmoderni se javlja tendencija sinkretizma koji podsjeća na vrijeme helenističke civilizacije i rasapa svijeta lijepog privida antike. Kako god, zaključak je da nema etike bez metafizike, kao što ni moralnog života nema bez religioznosti kao sfere u kojoj dobro i zlo mogu naći i imaju svoje sankcije.

Cipra, kao što smo nagovjestili na više mjesta, posebnu pažnju posvećuje Maxu Scheleru, njegovoj studiji *Položaj čovjeka u kozmosu*.³⁸ Tu se pokušava odgovoriti na pitanje koje je i za Kanta temeljno: *Što je čovjek?*

Cipra sada opetuje izvode o grčkom i judeokršćanskom naziranju na čovjeka kao biće koje ima um i govor, čovjeka kao krunu Božjeg stvaranja itd., no Scheler u svojoj metafizici polazi od vlastite originalne ideje o čovjeku, naime, da je on dvojno biće nagona i duha. Nagon daje moć i tjera na stvaranje, duh daje ideje i slike koje se mogu ostvariti. Iz takve slike čovjeka Scheler razvija sliku Boga kao *makroanthroposa*. Scheler nastoji pomiriti monoteističku ideju Božjeg stvaranja s očitom stvaralačkom potencijom čovjeka. Nastavlja se tu Scheler i na Nietzscheov dualizam apolonskog i dionizijskog. Za nas je presudan stav o etičkim konzekvencama metafizike: čovjekova je etička zadaća ostvariti vrijednosti koje njegov duh može sagledati u carstvu vrednota. Budući da je poredak svijeta primarno emocionalan, *ordo amoris*, imperativ takve etike glasi: *Ljubi i čini što hoćeš! Ama et fac, quod vis!* Tu se Scheler dodiruje s kršćanskom etikom. Etikom ljubavi. Jedinstvo i jedno-biti-s-Bogom srž je Kristova nauka, zaključuje Cipra.

Već sveti Augustin zna da kršćanska etika treba svoju metafiziku. Augustin u dijalogu s filozofijom antike ponajprije polemizira s naukom o tijelu i duši: *soma* nije *sema*, tijelo nije tamnica duše, nego ono čini supstancijalno jedinstvo s dušom. No upravo je stoga čovjek veliki bezdan i veliki problem. Narav je čovjeka sastavina materije i duha. Tijelo pripada čovjekovoj naravi; čovjek je razumska supstancija duše i tijela; duša je rođena kako bi oblikovala tijelo; sjedinjenje duše i tijela duboko je, i to misterij; u od tijela odijeljenoj duši ostaje težnja da upravlja tijelom – to je, ukratko, antropologija Augustinova. Augustin se protivi i platoničkom učenju o predegzistenciji duše, koju je zastupao i Origen. Pobija i manihejski nazor na materijalno tijelo kao zlo. Pobija ciklizam svjetskih razdoblja, kao i vječnost svijeta. Bog je stvorio svijet iz ničega, a sa svijetom i vrijeme. Zlo poima platonički: ono nema tvarni uzrok, nego je lišenost dobra. Zlo nema *causa efficiens*, nego tek *causa deficiens*. Zlo se pojavljuje jer je stvorenje stvoreno iz ničega i u sebi sadrži određenu količinu ništavnosti i konačnosti. Drugi izvor zla je u slobodnoj volji, u požudi – *concupiscentia* – koja je posljedica istočnoga grijeha.

³⁸ Max Scheler, *Položaj čovjeka u kozmosu*, preveo Vladimir Filipović, Veselin Masleša, Sarajevo, 1960.

Augustin postulira i kršćanski optimizam koji zlo ne nijeće, nego ga rješava pobjedom dobra nad zlim.

Nakon bavljenja čovjekovom egzistencijom, Augustin se suočava s problemom smrti. Tri su stadija u kojima se čovjek nalazi: prije je *moći ne umrijeti – posse non mori* – u kakvom je stanju bio Adam; u stanju poslije Pada, čovjek se nalazi u stanju *ne moći ne umrijeti – non posse non mori* – i takav je tijekom cijele povijesti, smrtno biće; ali kršćani imaju nadu u život poslije smrti i u blaženstvo onih koji postižu najviše dobro, blaženu viziju, *visio beatifica*, i to ih čini besmrtnima, a to je treće stanje – *non posse mori*, ne moći umrijeti.

Cipra problemu smrti posvećuje značajne stranice *Metamorfoza metafizike*. Tako je i u *Mislina o etici*. Jasan je razlog: Platon je učio da filozofi ništa drugo nisu htjeli nego biti mrtvi, jasno, za svijet: smrt, odvajanje duše od tijela, na koncu pruža mogućnost motrenja univerzalnog znanja u punom sjaju, nezakrčenog pukim mijenama i rastresenošću kojom je bio izložen tijekom otjelovljenja na zemlji. Smrt je vidno značajna posebno Heideggeru koji u smrti vidi ispunjenje životnih mogućnosti tubitka; smrt je konačna mogućnost čovjekova. Smrt je granična čovjekova situacija za Jaspersa. Smrt otvara brojne etičke probleme, recimo, problem eutanazije, kao što otkriva radikalnu konačnost ljudske egzistencije i otvara prostor nagađanju što slijedi nakon nje. U kršćanstvu se govori o dvjema smrtima: jedna je svaka pojedinačna smrt, a druga je ona koja donosi odluke za vječnost. Jezero ognjeno, u koje su bačeni Smrt i Podzemlje, to je druga smrt.

U pogledu najvišeg dobra značajna je razlika intelektualista i voluntarista. Za prve je najveće dobro u spoznaji; najveće je dobro inteligibilno. No mogućnost da vidim što je dobro, ali da slijedim ono lošije, upućuje na to da dobro nije samo u spoznaji, nego i u volji. Volja se usmjeruje prema dobru ili prema zlu jer je slobodna. Voluntarizam i intelektualizam dvije su mogućnosti zasnivanja etike, a njima pridolazi i eudaimonizam koji u sretnom životu, u ugodi i blaženstvu, vidi cilj etičkog trebanja.

Također, etika razlikuje i idealizam i realizam. Platonu je dobro transcendentno realnom životu. Tek se filozof, za razliku od smrtnika, običnih ljudi, umom usmjerava prema istinskom svijetu ideja. Dobro filozof vidi kao ideju onkraj svih bića – *epekeina tes ousias*. Dobro je ideal koji se jedva može ostvariti u smrtnom životu, zato je filozofija – rekli smo – učenje kako umirati jer tek nakon smrti možemo se nadati da će naša duša gledati istinsko dobro, kako u *Teetetu* uči Platon. Gledanje Boga, u istom smislu, za Pavla je najviše dobro.

Za razliku od Platona, Aristotel je realist u etici. Ono dobro, ono što treba da bude, utemeljuje na temelju onoga što već jest u životu, iako se kao takvo još etički ne prepoznaje. Već smo kazali: to je sredina, prava mjera. Postoje etičke i dijanoetičke vrline; prve se odnose na pravu umjerenost volje, druge na spoznaju. Najviše dobro, ipak, nije u pravoj mjeri, nego u spoznaji umnoga prema kojemu sve teži. Mi smo na vrhuncu sreće kada se u mišljenju mišljenja možemo približiti samom božanstvu.

U novovjekovlju je slična razlika između Kanta i Hegela. Za Kanta je temeljni etički pojam ono što treba da bude, *Sollen*, suprotnost onome što jest, *Sein*. Moralnu volju ne smije odrediti empirija, ono *Sein*, nego tek idealan zahtjev njenog kategoričkog imperativa, čisto trebanje. Hegel, pak, napetost između bitka i trebanja rješava pojmom ćudoređa u kojemu se moral uvijek već nalazi objektiviran u nekom od oblika ćudoredne zajednice.

Nakon razdoblja klasičnog njemačkog idealizma sustaje i rasprava o fenomenu moralnog. Schopenhauer i Nietzsche kao voluntaristi u volji sagledavaju stvar po sebi. Schopenhauerov pesimizam i shvaćanje volje kao bezrazložne i nesvrhovite, kao i Nietzscheov herojski optimizam kroz volju za moć volju uspostavljaju kao praosnovu svijeta. Svijeta koji je za Schopenhauera najgori od svih mogućih jer, da je samo malo gori, uopće ga ne bi moglo biti. Čovjek kao *animal metaphysicum* jedini je svjestan te kozmičke nevolje. Sav je život dakle bol, iz čega slijedi etika sućuti. Nietzsche izvodi oprečan zaključak: do paroksizma potencira volju i u tragičkom nalazi najvišu afirmaciju života. Njegov optimizam nahodi se u prevladavanju bjelodanog nihilizma koji prožima suvremeni život. Heidegger, na koncu, u zaboravu bitka korijeni nihilizam. U obratu – *Kehre* – sam se bitak dosuđuje kao čistina – *Lichtung* – i mišljenje ima zadaću promišljanja smisla bitka. U tome je onda i etička zadaća. Etos je to onog vječnog u čovjeku, etos povratka samog bitka. Novi etos ponovno pronađenog Boga (koji nas jedino može spasiti).

Istinski je etos ipak etos mističnog u čovjeku, njegovo sjedinjenje s božanskim, kaže Cipra, i taj stav prožima cijeli njegov opus, bio on izražen ovako lapidarno i jednostavno ili u obimnom radu pojma složeno. Prvu i posljednju riječ zadržava mistika. Jasno, kristocentrična. Prvobitno iskustvo božanskog jest doživljaj misterija straha i fascinacije. Posljednja je zadaća etike, kao i mistike, život vječni. Kršćanska etika ima svoj vrhunac u kršćanskoj mistici.

Cipra sada, kao i u *Metamorfozama metafizike* na presudnom mjestu – jer postavlja presudno pitanje: kako smrtni čovjek, čija je sva egzistencija u vremenu, može dosegnuti i

vinuti se do vječnosti koju zahtjeva život vječni? – kaže da je neophodno napraviti analizu pojma vremena. Što je vrijeme i kako se ono razumijeva u odnosu spram vječnosti? Ta analiza, koja isprva raščlanjuje vrijeme na momente: prošlost, sadašnjost i budućnost, trenutak *sada* ispostavlja kao neuhvatljiv: *sada* je sadržajno uvijek drukčije, no formom isto: forma je vječna. Mi formom sadašnjosti dodirujemo vječnost. Tu je i uvjet mogućnosti proroštva, u toj vječnoj sadašnjosti, koja je Bog, kao jedinstvo momenata vremena – on je onaj koji govori: *Ja sam onaj koji jesam*. Vječno je tu poistovječeno s jastvom. Bog je vječno sada, ali i jastvo, osoba. Filozofski kazano, Bog je bitak koji kao osoba vječno jest. Čovjek je na sliku Božju konačno *ja-sada*, Bog beskonačno *ja-sada*. Bog je kao Krist sišao u vrijeme. Krist je uzor sinteze vremena i vječnosti. Tome treba težiti mistik: u trenutku *sada* poistovjetiti se s Kristom i time nadići svoju konačnost; to je svrha i cilj kršćanske mistike. Tajna je vremena da je vrijeme privid vječnosti.

Sudjelovati u vječnom životu znači participirati u bitku ne posredstvom nekog bića, nego neposredno i izravno u bitku kao bitku. Heidegger ništa ne shvaća od te tajne vremena, kaže Cipra. Zanimljivost više, osim ove antipatije spram Heideggera – koja u Cipre nije oduvijek, nego je s vremenom nastala – stav je da nije pravo pitanje *bitak i vrijeme* (iako je u *Metamorfozama metafizike* to pitanje bila pravo pitanje), nego bitak, vječnost, osoba i vrijeme; bez posredovanja vječnosti bitak uopće ne bi dopirao do vremena. Umjesto horizontale, znanstvenog bavljenja svijetom koje ništa ne zna o duhovnom, vertikala, duhovno uzdizanje, suvremena je zadaća: trostruki put pročišćenja, prosvjetljenja i sjedinjenja – *via purgativa, illuminativa, unitiva* naš je desiderat, uzdizanje koje nadilazi granice prostora i vremena.

Plotin pruža uzorit primjer mističkog uzdizanja, kao začetnik zapadne mistike. U izlaženju iz samoga sebe za volju duhovnoga – e da bi u sebi napravio mjesta za Njega, Boga – u ekstazi vidi cilj ljudskog etičkog i metafizičkog nastojanja. Na ovom mjestu mogli bismo i zastati: Cipra, dakle, u mističnoj ekstazi vidi svrhu etičkog i metafizičkog, djelovanja i kontemplacije, prakse i teorije, čina i intelektualnog zrenja, uma i znanja iscijeljenih u istotu istinitog i dobrog. Svi mistici zapada, Proklo i Ivan od Križa, Tereza Avilska i Meister Eckhart, traže neposredan dodir s vječnim bitikom i ne zadovoljavaju se vjerom, teologijom, filozofijom. Živjeti u Bogu, to je cilj. Sjedinjenje duše s onim najvišim posljednja je svrha svih mističnih uspona.

Tko želi ma i započeti govoriti o Cipri, o njegovu opusu koji je neodvojiv od njegova života, koji nije diskontinuiran fazama, nego je cjelovit i jedinstven, kontinuum, od početka do kraja jasno usmjeren upravo na ovo sjedinjenje duše s Bogom, taj bolje da ne progovori, jer će tišina biti mudrija od bilo koje njegove riječi, ako upravo ovaj stav, i sve što iz njega proizlazi, pa tako i integralnost posljednjeg poglavlja *Metamorfoza metafizike* s cjelinom djela – od Cipse se tražilo da od tog poglavlja odustane e da bi uopće doktorirao! – ili svaki redak „Geneze čovjekove povijesti”, dakle, i reci poput ovih:

„Kako se pak odvija trenutak čovjekova samopostanka? Zmija koja čovjeka potiče ima još jedno ime – ona je svjetlonoša. Ali svjetlo koje Svjetlonoša nosi nije njegovo vlastito; inače on ne bi bio suprotnik, svjetlonoša svijetli otehim, ukradenim svjetlom. (Lucifer je blizak Prometeju. Prometej je prema jednoj grčkoj predaji također začetnik ljudskog roda. I kao i Lucifer on je planetarno, određeniije mjesečevo božanstvo. Crna jetra koju mu Zeusov orao svakog dana kljuje, dok ona preko noći opet naraste, nije drugo do tmine same koju rastjeruje dan. Kao mjesečeva božanstva i Lucifer i Prometej svijetle prividnim, lažnim svjetlom i poput planeta oni su lualice i navode čovjeka na lutanje. Kao i Lucifer i Prometej je lukav – ἀγκυλομετες – koji baca udicu u mislima. Prometeju i Luciferu pridružuje se još jedno biće Mjeseca Helena – Selena ideal ljepote, simbol savršenstva. To savršenstvo upravo onda čovjeku biva obećavano.) Prisvojivši sebi dio istinske svjetlosti, Svjetlonoša je preobrće u lažnu i njome budi čovjeka, otvara mu oči i obasjava budućnost. U lažnom ogledalu svjetlonošine svjetlosti čovjek ima prvi put prigodu da vidi sebe i sve što bi još mogao biti. Čovjek od tog trenutka nije više sebe nesvjesno ogledalo božanskog života; u njemu se rodio osjećaj vlastitog postojanja i vlastite moći. I on gleda u svoj mogući i budući lik. Prvi je Adam također i prvi Narcis (u samostanu u Clunyju ima jedna tapiserija iz 14. stoljeća: Adam šeće rajskim vrtom zagledan u zrcalo, a do njegovih se nogu savila zmija i čeka) i zadubivši se tako u promatranje vlastitog lika u njemu se nenadano stvori odluka: on posegne za svojom vlastitom slikom ne bi li je uhvatio, pomakne se sa svog središnjeg mjesta i uroni u svoj vlastiti odraz. Kad je potom otvorio oči, probuđen; svijet bijaše posve drugačiji. Njegov se duh iz svog u središte svemira uvrnutog položaja tako reći preko sama sebe preobrnio i sada mu je sve što bijaše prije unutrašnje i prisno postalo vanjskim i tuđim. I on uvidi odjednom ne samo da nije poput bogova već da je postao tek jedno smrtno tijelo između ostalih isto tako propadljivih i prolaznih bića. Tada se zastidi i sakrije pred svojim Bogom.”

Tko upravo te i takve Ciprine stavove ne shvaća integralnim dijelom njegovog filozofskog opusa i habitusa, taj ne razumije od Ciprine metafizike ni slova: Cipra je kao Tertulijanovo pero, mračan a blještav, no ne možemo prisvajati tek bljesak Ciprina genija u nenadmašnom radu pojma *Metamorfoza metafizike* – npr. u vrhunskim dometima hrvatske filozofije kakvi su rasprava o Platonovu *Parmenidu* ili Kantovim antinomijama – a da ne uronimo u tamu noći mistike hebdomada, samoobjave ili zahtijevane antroposofije. Jest, Cipra misli nenadmašno, bez premca u povijesti hrvatske filozofije, ali za Cipru mišljenje ni u jednom trenutku njegova života nije bilo uzorit, najviši vidi duhovne djelatnosti. Stoga je, u stvari, uvreda i obezvredjenje Ciprina imena, lika i djela te posvemašnje nehvaćanje Ciprina značaja odvajati njegovu politički korektnu filozofiju od one navodno nekorektne, društveno neprihvaljive: politički korektnu jer riječ je zaista o konzervativnom zdvajanju po sitno uređene znanstvene zajednice koja na spomen lunarnog znanja ili eoptike zrenja, čak i od strane njegovih prijatelja, pilji u pod, pa i za izbora Cipre u zvanje docenta. Anegdota kaže: Gajo Petrović jednom je sreo Cipru u predvorju Filozofskog fakulteta u Zagrebu, a Gajo Petrović presudio je o toj docenturi, i dobio mu: „Cipra, filozofija nije spritistička seansa”. Cipra, koji je bio maniristički duhovit, na način staronjemačke riječi „Witz”, koju Hocke tumači kao oštroumnu dosjetku, dakle, i pametno i razorno duhovit, a „schlagfertig”, otpovrnuo je: „Gajo, nije, ali nije ni jakobinski klub”. „Jakobinski klub” je jedva podnio i dijaloge *Metamorfoza*, a za vrijeme filozofije nije htio ni čuti, pa tako Cipra kao filozof nikada nije postao profesorom, zbog profesora koji nikada nisu bili filozofi, kako sam to u već citiranom svom članku bio ustvrdio. Stoga je zaista opravdano kazati da je riječ o političkoj korektnosti koju se tražili i u njegovu doktoratu, koji je „misticima revolucije” bio posve neprihvatljiv u svojom mistici samoobjave. Ali, ako smo se o Cipru ogriješili jednom, ne smijemo to nikada više: ne, Cipra nije samo genijalni interpret Parmenida, Heraklita, Anaksagore, Platona i Aristotela; Ciprin je genij u cjelini njegove filozofije, pa i u mističkim njenim zanosima, i moguće upravo u njima, jer oni prožimaju cjelinu te metafizike baš kao i cjelinu njegova života, i ni na koji način iz te cjeline ne smijemo izuzimati ni Ciprinu teologiju, ni Ciprinu vjeru, ni antropozofiju ni kršćanski misticizam jer, da zaključim, cenzuriramo li u tom opusu Objavu, samo ćemo demonstrirati da nismo razumjeli ni slova od samoobjave, kako nam je dana u djelu na koje se zaklinju svi Ciprini adoranti.

Stoga spomen *Sedmog pisma* u zaključnim pasusima razmatranja najvišeg dobra ni najmanje ne treba čuditi: da, peti stupanj spoznaje jest najviši i dodir duše i ideje jest ona vrst

spoznaje koja je tražena. Nije to čudilo ni Wittgensteina, pri spomenu mističkog, pa ne bi smjelo ni nas.

Kršćanska filozofija nazivana je i *philosophia perennis*. No svaka je filozofija istinski vječna filozofija jer se, ako to uistinu jest, bavi onim uvijek sebi istim, vječnim. Takav je i duh filozofije. Duh suvereno komunicira sa duhom, i ti duhovni susreti stvaraju trajno zajedništvo duhovnog svijeta. Smrt i vrijeme ne pogađaju duhovnu sferu. Život vječni tako se može naslutiti već u vremenu, a preduvjet za to, kaže Cipra, jest vjera.

3.7. O duši³⁹

U spisu *O duši* Aristotel tvrdi da je znanstveno bavljenje pitanjem o duši najizvrsnije filozofsko zanimanje jer je duša na neki način sva bića. Duša, kao ono nama najbliže, dolazi tek na kraju filozofskog propitivanja. Svi su drugi znanstveni predmeti objekti istraživanja, dok duša kao subjekt tek na kraju postaje sama sebi upitnom. Ona je ujedno subjekt i objekt istraživanja i zato je pitanje o duši možda najteže pitanje filozofije.

Aristotelova definicija duše glasi: duša je prva forma organizma koji po mogućnosti ima život. Aristotel dušu vezuje uz tijelo, i drukčije od Platona zaključuje o njoj besmrtnosti. Platonu je smrt odvajanje duše od tijela. Aristotel pak smatra da smrt nadživljuje samo najviša moć i najviši dio duše, a to je duh ili um.

To pitanje o besmrtnosti duše uvijek je iznova poticalo ispitivanje o duši, budući da se neumrlost nikako nije mogla pripisati tijelu. Zato je i sama riječ 'duša', kao i 'duh', srodna riječi 'dah' i 'disanje' jer se duša uvijek povezivala s disanjem kao temeljnim znakom života. No danas svaki govor o duši zvuči kao anakronizam. Novovjeka znanost i filozofija počele su osporavati dušu kao entitet. Umjesto duše, spominje se svijest. 19. stoljeće utemeljuje psihologiju bez duše, kao prirodoznanstvenu disciplinu koja duševni život ispituje empirijski i eksperimentalno. Odatle razlika u razmišljanju o duši u starijoj povijesti filozofije i u novom vijeku. Prekretnica je opet Kant: on je podvrgnuo kritici tradicionalnu racionalnu psihologiju. Ona je bila dio školskog sustava filozofije koje se dijelio na opću ontologiju te racionalnu kozmologiju, teologiju i psihologiju. Kant dakle pojmove svijeta, Boga i duše propituje s transcendentalno-kritičkog stajališta. Metafizika je moguća kao sustav sintetičkih sudova *a priori*, ali o duši,

³⁹ Usp. M. Cipra, *Misli o etici*, str. 135-158. Navodi i interpretacije u ovom poglavlju rada odnose se na to poglavlje Ciprina djela.

Bogu i svijetu nema spoznaje kao o stvarima po sebi, nego samo kao o idejama koje um izvodi ne imajući na umu iskustvo. Mi o duši po sebi nemamo nikakva iskustva. Tako je razoreno tradicionalno spekulativno učenje o duši koja je ondje bila imaterijalna, jednostavna, nepropadljiva supstancija te je bila vezana uz pojam jastva. Za Kanta jastvo nije supstancija, već samo apriorni sud: Ja mislim, i zato o duši nemamo pravo metafizički ništa reći. Pa ni o njenoj besmrtnosti ili propadljivosti.

No i u tradiciji se besmrtnost duše različito shvaća. Novoplatonici je smještaju između duha i osjetilnog svijeta. Posreduje između vječnosti i vremena, duha i materije, te je dijelom smrtna, dijelom besmrtna. Za kršćanstvo duša je besmrtna i na sudnji dan uskrsnut će zajedno s tijelom.

Platonova slika duše stvara uzor: dio duše stremi svijetu duha, ideja, drugi je dio obuzet zemaljskim stvarima. Aristotel se pak bavi već raspravljanim slojevima duše. Ono što odlikuje čovjeka među svim stvorenjima jest umni dio duše, a on je ujedno najviše načelo i svrha kozmosa i čovjeka. Kao mišljenje mišljenja on je filozofijski zazbiljnost, sam vječni Bog.

Descartes na nov način postavlja pitanje duše i u metodičkoj sumnji dolazi do prve spoznaje o sebi kao mislećem subjektu. Izvjesno je samo da mislim, pa dakle i egzistiram. Duša se ovdje reducira na misleći sloj. Jedinstvo duše i tijela Descartes nalazi u dodiru jastva s protežnošću – mjesto tog dodira točka je u mozgu. Za Spinozu postoji identitet duhovnog i fizičkog u jedinstvenoj supstanciji koja ima dva atributa, protežnost i mišljenje.

U novovjekovnom shvaćanju odnosa duše i tijela imamo tri teorije: onu o uzajamnom djelovanju duše na tijelo i *vice versa*, onu o njihovom paralelizmu, te onu o njihovu identitetu. U *Monadologiji* Leibniz postulira duševne atome, monade. Descartes pak inaugurira novovjekovski dualizam subjekta i objekta, ja i ne-ja. Na pojmu jastva Fichte će zasnovati svoju metafiziku u kojoj je sva zbilja stavljena u jastvo kao načelo. (Uzgređ, Fichteovu metafiziku možemo mirne duše, o čemu smo govorili, podvesti pod etiku. Ja nije puka supstancija, naime, nego djelatnost.)

Cipra Hegela u ovom smislu ovako sažima: u *Enciklopediji filozofskih znanosti* subjektivni duh odgovara duši, objektivni svijetu, a apsolutni duh zauzima mjesto koje u staroj metafizici ima Bog. Tu Aristotelove moći duše ustupaju mjesto psihologiji svijesti i samosvijesti za koje su glavne moći mišljenje, osjećaji i volja. Cipra nadalje izvodi tezu o iščezavanju duše iz filozofskog i znanstvenog diskursa poslije Hegela: Heidegger ne zna ni za dušu, ni za duh, kao ni pozitivizam i materijalizam. Tako Comte i Du Bois dušu ili ignoriraju

kao predmet znanosti ili je ona smještena u područje o kojemu ništa ne znamo niti ćemo ikada znati. Prirodnoznanstvena psihologija, pak, jer joj je uzor bila fizika kao egzaktna znanost, pokušava područje sasvim neadekvatno kvantificirati. Psihoanaliza, kao svaka analiza, rastvara ontološki sloj bića u njemu neposredno niži sloj, pa tako analiza psihičkog svodi to na biološko i nagonsko u čovjeku, što dovodi do animalizacije duše.

Diltheyeva duhovnoznanstvena usmjerenost u psihologiji kroz razumijevanje psihičkih sklopova pojedinih razdoblja povijesti traži razumijevanje njihovih djela, u čemu je bliska hermeneutici. Ta duhovnoznanstvena psihologija zanimljiva je s obzirom na svoje konzekvencije za etiku. Razumijevajuća psihologija, za razliku od empirijske koja ostaje slobodna od vrijednosti, usmjerena je u svojoj biti na vrijednosti. U sklopu takve psihologije istaknuto je ime Eduarda Sprangera koji ustanovljuje idealne tipove kao modele psiholoških sklopova. Takvi su tipovi teorijski, estetski, čovjek ekonomski i socijalni, čovjek moći i religiozni čovjek. Tek posljednji teži prema totalitetu zbilje. Takva tipologija predstavlja ujedno norme koje pojedinac treba slijediti i tako ispunjavati svoju etičku zadaću. Vrijednosni tipovi postaju normom ljudske volje. Norma mora apelirati na neka svojstva subjekta da bi za njega bila prihvatljiva i ostvarljiva. Cilj osobnog savršenstva mogao bi se izraziti u zahtjevu: *Budi što možeš biti, ali budi to sasvim!*

Pitajući se što uopće mislimo kad danas kažemo „duša”, Cipra se vraća problemu odnosa duše i vremena, duše i vječnosti. Vrijeme protječe i kroz samu dušu, i duša je u vremenu. Vrijeme je broj kretanja s obzirom na prije i poslije, a ono što broji, to je duša, tj. duh u duši. Odatle duši iskustvo o vremenu. Dva su dijela duše: promjenljiv, koji prolazi kroz vrijeme, i nepromjenljiv, koji broji vrijeme, a to je duh. Psiha i *nous*, to su duša i duh. Duša je povezana s tijelom, duh je slobodan od materijalne stvarnosti. Duša je načelo života, duh načelo spoznaje. Samo je duh besmrtn, jer *nous* dolazi za dušu izvana, iz nadvremene, duhovne stvarnosti. Bi li bilo vremena da nema duše koja broji? Postoje dvije izvanvremenosti: jedna je ona u kojoj je duša stopljena s vremenom tako da ne zna za vrijeme, druga je ona s kojom se stoji iznad struje vremena i za nju se zna. Ta je druga izvanvremenost nadvremenost duha.

Što je to duh?

Duh je ono vječito u čovjeku koje traži ono vječito u kozmosu. Duh duši daje smisao i trajnost. Duh je sfera smisla, mjesto koje nastavaju ideje. No duh je protestant života, kako kaže Scheler. Stoga on progovara ne u pozitivnim naredbama, nego u zabranama, u zapovijedima

što ne treba činiti. Tako je u Dekalogu, tako daimonion upozorava Sokrata što ne treba raditi. Glas savjesti glasa se ponajprije u odvratanju od ovog ili onog čina. Savjest je u nekom smislu najviša etička instancija. Moralno sudište. Religijski, to je glas Božji u nama. Iz savjesti proizlazi i osjećaj odgovornosti. U svakoj situaciji ima više rješenja, ali samo jedno je dobro i zato nas savjest odvraća o mnogih stvari i samo jedno nam pokazuje kao nužno. Odatle i metafizički aspekt glasa savjesti: samo jedno je nužno, metafizički znači da u jednomu, onom najvišem, što nije više od svijeta, leži bivstvo bića. Stoga naše etičko djelovanje mora biti usmjereno prema tom transcendentnom počelu i svrsi svekolikog bivanja. Istina mišljenja i djelovanja, metafizike i etike nije od ovog svijeta, nego ima onostrane izvore i svrhu. Na ovom mjestu Cipra izravno stapa u jedno metafiziku i etiku: s obzirom na izvor i svrhu, kontemplacija i čin svoju istinu imaju u transcendenciji. Etičko djelovanje po svojoj najvišoj zadaći nema za svrhu ovo ili ono biće, nego bitak sam, koji, međutim, nije neki opredmetivi ni opredmećeni cilj, nego je prije svakog razdvoja na subjekt i objekt ono istovjetno samome sebi, iz čega tek izranjaju subjekt i objekt. Zato nas glas savjesti usmjerava k tomu vrhovnom počelu.

Štoviše, etika ne samo da ima isto ishodište i svrhu kao i metafizika, ne samo da je njihova istina ista, nego glas savjesti objavljuje čovjeku ne samo što mu je činiti nego i metafizički i religijski upućuje i na egzistenciju samog Boga, za čiji se glas ona izdaje. Bitak bića kao najviše dobro nije neko nesvjesno načelo, nego u najvišem smislu osoba, znači: duh i sloboda. Samo osoba kao slobodno i duhovno biće može samostalno birati između dobra i zla. Na tom putu ona je vođena glasom savjesti koji jest glas Boga u nama.

Savim je očito da Cipra upravo u najvišoj etičkoj instanci, savjesti, utemeljenoj u Bogu, nalazi i mjesto ujednosti ontoteologije i moralne filozofije, metafizike i etike. Taj pojam koji ima dugu povijest od antike preko patristike, srednjeg vijeka i renesanse do prosvjetiteljstva i suvremenog doba kao deontološki dokaz postojanja Boga izravno dakle povezuje praktičku i teorijsku filozofiju: istina obiju leži u transcendenciji, u kojoj je i izvor i svrha i kontemplacije i čina.

3.8. Transcendentalizam i empirizam u etici⁴⁰

Kant je ograničio moć ljudske spoznaje, da bi napravio i osigurao mjesto vjeri. Tu je riječ o vjeri uma, ne vjeri srca. Riječje o umnoj vjeri, ne onoj koja izvire iz nade u vječno blaženstvo.

⁴⁰ Usp. isto, str. 159-189. Navodi i interpretacije u ovom poglavlju rada odnose se na to poglavlje Ciprina djela.

No istinsku zaslugu Kantovu Cipra nalazi upravo u tome da je za čovjeka kao umno biće uspostavio primat praktičkog uma.

Tu, u završnom poglavlju Ciprinih *Misli o etici*, vratimo se na početak: na predgovor drugom izdanju *Metamorfoza metafizike* i spomenu primata praktičkoga: Cipri je očigledno uistinu stalo do toga primata – zašto? Zašto filozof *Metamorfoza metafizike* toliko inzistira na praktičkom umu, iako je generacijama studenata i čitatelja svoga glavnog djela podario oči sove da nazru u suton sjenu mudrosti? Odgovor je jednostavan: praktički je um onaj koji postulira egzistenciju Božju, besmrtnost duše i očekivano blaženstvo i time na umski način opravda pouzdanje i i iščekivanje koje sa sobom donosi vjera. U tome, na moralno-praktičkom planu, Cipra vidi bit kopernikanskog Kantova obrata: ne izvoditi vjeru iz znanja o Božjoj egzistenciji, nego nju izvesti iz moralnih zahtjeva uma. Tu čistoću čistog praktičkog uma malo je tko nasljedovao u filozofskoj etici. Umjesto toga stupio je na svjetsku pozornicu empirički praktički um. Volja usmjerena preko spoznaje na praktičko-tehničko ovladavanje pojavnim svijetom.

Kant je razlikovao praktičko-tehničku sferu kao domenu sredstava od praktičko-moralne sfere kao područja svrha. No nakon Kanta kao da se zaboravilo na carstvo svrha, carstvo smisla. Odatle kriza morala i gubitak smisla vlastite egzistencije. Kanta Cipra, iznenađujuće, tumači kao autentičnog platonista i mislioca u kršćanskoj tradiciji. Jer, kao što je za Kanta dobra volja odvojena od svega pojavnog i sudionik je inteligibilnog, noumenalnog svijeta, tako je za Platona ideja dobra u onostranosti – *epekeina tes ousias*. Metafizički, Platon i Kant su dualisti, pa tako ono etički dobro vide unekoliko odvojeno od neposredne pojavne zbilje.

Možda prije nastavka ovog izvoda valja kazati da je Cipra i opet sasvim dosljedan svojim počecima, tu, u poznoj dobi svoga filozofiranja: iako ima pregršt citata koji u *Metamorfozama metafizike* pokušavaju kritizirajući metafizički racionalizam u koječemu dovesti u pitanje i Kanta, tako primjerice kao mislioca transcendentalnog pričina, filozofa horizma koji samo pretumačuje taj jaz kao razliku pojave i stvari po sebi, Cipra je i u vrijeme pisanja *Metamorfoza metafizike* „kantovac”. Baš kao što u to vrijeme nikako nije gajio antipatiju spram Heideggera, nego ju je razvio s vremenom – iako on to ne bi u kasnijim godinama priznao, pa tako u čuvenom tekstu o antipatiji spram Heideggera kaže: „Heideggerovo mi je filozofiranje naime od prvog dodira s njime antipatično. I zato mi svaki puta kad bih morao nešto misliti ili reći o njemu to 'vazda' pada vrlo teško. Posljednji put bilo je to u ljetnom semestru 1979. u njegovom Freiburgu, kad smo na seminaru kod njegovog učenika profesora Wenera Marxa obrađivali

njegov spis o tehnici. Jer tu se antipatija prema Heideggeru spojila s još dubljom antipatijom prema Werneru Marxu, koji se, naime, iz rečenice u rečenicu, prateći tekst zajedno sa studentima, obračunavao odlučno (*entschlossen*) s modernom tehnikom, dok je s druge strane bilo poznato da svoju vlastitu egzistenciju nije toliko filozofski utemeljio, koliko ju je (autentično?) osigurao ne samo položajem i karijerom univerzitetskog profesora, nego još prije i više dioničarstvom (naravno, ne u idejama) u američkoj suvremenoj i kapitalističkoj tehnologiji. Zbog toga mi je konačno i definitivno (*endlich*) postalo zlo kako u pogledu Heideggera, tako i u pogledu takvoga filozofiranja i takvih filozofa uopće.”⁴¹ – Cipra, pa i po svjedočenju Branka Despota, misli stalno iznova navraćajući se na Kanta i njegovu prevratničku misao. Možda baš stoga, zbog obrata, zbog te fundamentalne metamorfoze lika filozofije, Kant je Cipri od golemog značaja i utjecaja.

Recimo, spomenuti dualizam Cipru vodi, naravno, do ponovne analize porijekla zla, jer se metafizičko-kozmološki dualizma ispostavlja i kao etički, i obratno, pa manihejsko razdvajanje načela dobra i zla, kroz analizu Augustinove misli o zlu, vodi do Schopenhauera kao pravog dijagnostičara naše suvremene povijesti. Riječ je o dijagnozi začudnog imena: pansotonizam. Riječ je o volji koja je stvar po sebi, i kao takva izvor svih zala u svijetu koji je najgori od svih mogućih svjetova. Kroz najlucidnijeg Schopenhauerovog učenika Nietzschea ona se ispostavlja kao volja za moć koja je zavladała svjetskom pozornicom. Kao jedina kurativa, od Schopenhauera do Gehlena, propisuje se askeza, ustezanje od sudjelovanja u masovnom civilizacijskom pogonu. Postoje i inačice toga lijeka: ataraksija, nepomućenost života, Boetijeva filozofska utjeha, mir i spokojstvo kršćanstva, Schopenhauerova nirvana, ili Heideggerova opuštenost, *Gelassenheit*, neinzistiranje, suprotnost općoj vladavini tehnike.

U svijetu kakvog smo opisali, pravo je metafizičko pitanje zašto uopće jest nešto, a ne radije ništa? Postavio ga je u novome vijeku Leibniz, a onda Schelling. Ono dokazuje čovjekovo posve ekscentrično biće. Čovjek se svojim duhom i slobodom, koja je dar toga duha, može postaviti onkraj svekolikog bića. Za njega sve može postati upitno, a ta upitnost temelj je metafizike, pa tako i morala. Apsolutna sloboda je pojam koji se mogao oblikovati samo na temelju bitne ekscentričnosti ljudskoga duha. Ona ne odgovara više ničemu, jer za nju ništa više ne može biti autoritetom. Ali apsolutna sloboda nije produktivna, ona se uspostavlja jedino na onom moći reći „ne” svekolikom biću. To je ono Schellingovo napuštanje svega što nam je

⁴¹ M. Cipra, „Kao da nas samo još jedan Heidegger može spasiti?“, str. 523.

prisutno i stavljanje svega u negaciju, pa tako i Boga samoga – kako bismo mu se mogli više približiti, dokučiti Boga.

Apsolutna je sloboda tako za Cipru do apsurdna dovedena autonomija ljudske volje. Jer ona se oslobađa svakoga, pa i moralnog zakona o odgovara jedino još samoj sebi. Ona je onkraj dobra i zla, istine i laži, bitka i privida. Kako bi Max Stirner kazao: „Ja sam svoju stvar postavio na ničemu”.

Već od Aristotela možemo pratiti kako se ono najviše poistovjećuje s duhom i samosviješću jer je kod Aristotela Bog filozofije istovjetan s mišljenjem mišljenja. Heideggerova nemogućnost postizanja odgovarajućeg pristupa bitku uvjetovana je upravo odbacivanjem pojma duha, istrošenog u filozofiji klasičnog njemačkog idealizma. Čovjek može biti duhovan samo ako je bitak sam duh i ako čovjek može na njemu participirati. Obrat k bitku tada znači obrat konačnog duha svojem beskonačnom temelju. No ne apsolutno duhu koji ima značajke apsolutne slobode, nego njegovoj afirmaciji u čovjekovoj obnovi svoga duhovnog života. To je stvar genija: njemački *Geist* prijevod je francuskog *génie* i latinskog *genius*. Danas vlada glad za autentično duhovnim. Duh u čovjeku traži ono duhovno u svekolikom biću. Današnjica guši pojavu duhovnih osoba, autentičnih genija koji bi obnovili duhovna područja umjetnosti, filozofije i religije. Te tri sfere utjelovljuju tri transcendentalne odredbe bića uopće – istinito, dobro i lijepo.

Tu vrijedi na trenutak zastati: Cipra, očito je, pod duhovnom obnovom misli obnovu jedinstva klasičnih transcendentala. To je također jedan od trajnih motiva njegove filozofije. Rasap tih transcendentala ima i vremenski iskaz u onom Shakespeareovom: *time is out of joint*. Namjeto rasapa, traži se obnova jedinstva, uvezivanje u svežanj klasičnih transcendentala: ono istinito treba biti ono dobro i ujedno ono lijepo. Taj poziv za duhovnom obnovom traje od 19. stoljeća, dakle, već s počecima krize moderniteta. Ideja obnove – *renovatio*, i preokreta – *revolutio*, svojstvena je kršćanskomene, zapadnom duhu doživljavanja vlastite povijesti. Ta, sam je pojam povijesti genuino kršćanski pojam! I Crkva stalno traži reformu – *Ecclesia semper reformanda*. Traže je i spiritualisti svih vremena. Njihov praotac, opet Joachim di Fiore, u svom je vječnom evanđelju podijelio povijest na razdoblje Boga Oca, Boga Sina i Boga Duha Svetoga, te je u 13. stoljeću objavio skori dolazak tog Trećeg carstva. Renesansa je po svom nazivu ponovo rođenje, a prosvjetiteljstvo je izvorno označavalo nadolazeće doba prosvjedenosti. I iluminati svih europskih zemalja pošli su za tim novim svjetlom. Francuska

revolucija može se tumačiti u tom ključu kao sekularizirani dio kršćanske baštine: vjera, nada i ljubav postaju ideali bratstva, jednakosti i slobode. (Ja bih dodao da su i *Metamorfoze metafizike* nošene istim tim zanosom potpunog preobrtanja, kao biti metamorfoza, duha vremena u novi lik metafizike i novi eon njene povijesti.)

Tu se jasno postavlja pitanje odnosa moraliteta i legaliteta: kako to da društva s jakim poštovanjem zakona i juridičke legalnosti nisu u isti mah i društva s primjerenim moralnim ponašanjem? Čovječanstvo je kultivirano i civilizirano, ali nije moralizirano. Zakon je slovo na papiru, ali je moral duh toga slova. Krist je, veli Cipra, upravo došao da slovo Zakona ispuni duhom ljubavi i time je on uspostavivši novi savez čovjeka s Bogom, utjelovio najčišću moralnost. To je najdublja osnova kršćanske etike, ujedno jedinstva ontoteologije i etike.

Odnos filozofije i Objave Cipra ovako tumači: filozofija kao autonomna ljudska disciplina uma uspijeva još doći da pojma Boga kao najvišeg bića ili bitka samog, ali vrlo teško ili nikako bez pomoći objave do Krista. Druga božanska osoba ostaje misterij. Teologija tu pomaže kao znanost o objavljenom sadržaju kršćanske vjere. Posredovanje vjere i znanja starodrevna je tema. Od Augustinove vjere koja traži um do Hegelova pokušaja da vjeru poistovjeti sa znanjem perenira ta tema, o kojoj Musil govori: „naš moral već danas (se) razlaže u dvije sastojnice, u matematiku i u mistiku”. Pascal misli da mi uopće ne možemo vjerovati umom, nego samo srcem. Kant od religije prihvaća samo ono što je sukladno umu i njegovim moralnim zahtjevima i odbacuje dogmu kao praznovjerje. Novalis, kao i cijela romantika, čezne za univerzalnim srednjovjekovnim duhom koji je cijelu Europu ujedinjavao u jednom, kršćanskom duhu, u jednoj vjeri. I Leibniz vidi ograničenost uma u pitanjima vjere. Spinoza najstrože izvodi konzekvencije iz razlike vjere i razuma. On potpuno odvaja vjeru od uma. Filozofija je teologija jer počiva na Bogu kao apsolutnoj supstanciji. Bog tu nije Bog vjere, nego *causa sui* i imanentan je cijeloj prirodi. *Deus sive natura*. Bog u nama ljubi samog sebe. Spinozu Cipra naziva uzorom čiste filozofije. Sustav je to misli koje proizlaze jedne iz drugih po nužnosti i utemeljene su na samima sebi. Svi su „čisti filozofi” po naravi spinozisti. Tako primjerice klasični njemački idealisti. Goethe je spinozist u svom oduševljenju prirodom kao jedinim božanstvom. Holderlin je pjesništvo spinozizma. No Spinoza je i prototip modernog znanstvenika. Njegov racionalizam u biti je idejni stav da se priroda može racionalno objasniti iz sebe same i iz razuma koji je jedan od njenih atributa. Pojam Boga kao *causa sui* u sebi je protuslovan. Više negira nego afirmira Boga. Nije bez temelja osuda Spinoze kao amoralnog rušitelja pojma ljudske slobode, kao i pojmova dobra i zla. Spinoza prvi filozofira onkraj dobra

i zla. Stoga je paradoksalno da njegovo glavno djelo ima naslov *Etika*. No Spinozin je genij njegov *hybris*: njegov matematički, geometrijski racionalizam i panteizam, ta nova religija koja je odredila prirodoznanstvenu povijest posljednja četiri stoljeća.

Zato se danas religija i etika nalaze u slijepoj ulici, točnije na raskršću dva puta: filozofsko i religijsko transcendentalnog i puta prirodnih znanosti. Prvim dominiraju Kantovo etičko stajalište, platonizam i teizam, drugi pak sve više osvaja područje duhovnih znanosti. Znanost je, naime, nekoć bila uspješna u ovladavanju prirodom, a danas, posredstvom biologije i neuropsihologije, kani ovladati duhovnim svijetom. Ljudska povijest našla bi se u sferi prirodoznanstvenog istraživanja, a duhovne bi se znanosti svele na prirodne. Etika bi kao ispitivanje i normiranje moralnog ponašanja dospjela u područje empirijskog i eksperimentalnoga prirodoznanstvenog proučavanja. Tu za etiku nastaje dvojba trebaju li se njome baviti filozofija i teologija ili biologija i neuropsihologija. To je dvojba glede empirizma i transcendentalizma u humanističkim znanostima, a ponajprije u etici.

Već je Theodor Lessing u djelu *Povijest kao davanje smisla besmislu* izveo zaključak da su sve velike ideje i sustavi filozofije i religije izmišljeni kako bi čovjek dao smisao svom kratkom i tegobnom životu. On bi se moguće mogao smatrati idejnim začetnikom empirističkog stava u humanističkim znanostima. Spinoza je daleki preteča, no ta se dvojba može shvatiti i kao obnovljeni oblik kozmoloških antinomija iz Kantove antitetike čistog uma. I tamo se um zapleće u suprotnost platonizma i empirizma. Platonizam donosi definitivne sudove o ustrojstvu prirode, empirizam zahtijeva beskonačni progres u istraživanju prirode. Ako su transcendentalizam i empirizam alternativa moralnim znanostima, onda to znači da se naše znanje odnosi samo na pojave, ne na stvar po sebi. Empirizam ima pravo da napreduje u istraživanju koje se može protegnuti u beskraj. No, unatoč naporu od Laplacea i Boškovića do Einsteina, empirizam nije iznašao jedinstvenu formulu koja bi ujedinila sve bitne fizikalne zakone, a po Ciprinu sudu, nije donio nijednu bitnu spoznaju o naravi prirodnih pojava. Primjerice, danas jednako malo znamo što su zapravo gravitacija ili magnetizam, ili genezu mišljenja i svijesti. Empirizam ništa ne zna i ne može znati o stvarima kakve su po sebi. Nasuprot tome, transcendentalizam – platonizam, u osnovi – donosi bitne odgovore na bitna pitanja, ali su ti odgovori intersubjektivno neprovjerljivi te nemaju iskustvenu potvrdu.

Za etiku je poseban problem to što je bit etičkoga trebanje, a ono se iskazuje u imperativima, zapovijedima. Logički je nemoguće iz indikativnih empirijskih sudova izvesti

imperativne sudove. Razmatranje ove dvojbe pretpostavlja poznavanje Kantova uvida u bitnu antitetiku čistog uma. Kantove su dvije antinomije matematičke, one se odnose na prostorno-vremensku veličinu kozmosa (kozmos se tu poima kao svijet, *Welt*), a dvije se odnose na egzistenciju kozmosa i uvjete njezine mogućnosti i Kant ih naziva „dinamičkim antinomijama” (pri čemu je tu kozmos priroda, *Natur*). Na strani teza postoji praktički interes uma, tj. interes morala i religije, kojemu se antiteze suprotstavljaju. Teze izriču stajališta dogmatizma uma, odnosno platonizma. Antiteze pružaju prednost iskustveno-istraživačkom interesu uma. Emprizam antiteza dopušta razumu da bez kraja slijedi veze i zakone mogućeg iskustva, za razliku od platonizma koji svojim identičnim objašnjenjima prirodnih pojava zanemaruje fizičko istraživanje. Zdravom razumu empirizam nije po volji jer on nerado beskonačno napreduje. Kantu je, dakle, bila jasna alternativa transcendentalizma i empirizma i za moralno područje. Uvidio je da za praktički interes uma, za moral i religiju, ima odlučnu važnost to da posjeduje konačne spoznaje o svijetu, Bogu, besmrtnosti duše. Za moralno djelovanje neophodno je da čovjek ovdje i sada ima sigurna moralna načela koja se mogu osloniti na jednako tako pouzdano znanje o čovjeku, Bogu i svijetu. No mi upravo živimo taj vakuum, u svijetu znanosti koje su, pa i duhovne, slobodne od vrijednosti. Mi na osnovu empirijskih znanosti ne možemo izgraditi nikakve meritorne etičke sudove te se plauzibilna etika ne može podići na rezultatima prirodne znanosti. Tu se za duh otvara provalija teorije i prakse.

Teorije izgrađene na iskustvu prirodnih znanosti ne mogu ništa pridonijeti unapređenju moralno-praktičkog čovjekova života. Suvremeni je čovjek u sferi praktičkog i etičkog prepušten vlastitoj slobodi, posve dezorijentiran u pogledu onoga što treba činiti, te postaje žrtvom anonimnih društvenih i političkih sila koje određuju modele ponašanja. U antici ne samo da je sam polis svojim ćudoredem osiguravao pojedinca nego je ljudski um bio jedinstven kako za teoriju, tako i za praksu. Znanstveni ideal bio je ujedno etički ideal. U umu shvaćenom kao božanska zbilja sastajalo se još umno razmatranje – *theoria* i etičko djelovanje – *praxis*. Cipra ovdje započinje razmatranje koje je zasigurno presudno po ovaj rad: razmatranje koje izriječkom skončava u zaključku da bi za kršćansko filofiranje etika imala primat nad metafizikom:

„Čovjek antike je bio definiran kao *animal rationale, zoon logon ehon*, i ta racionalnost, ta logocentričnost, bila je idealna etička i dijanoetička norma. Čovjek koji je svoje znanje stekao kroz filozofiju nije mogao ni u praksi pogriješiti jer je znanje samo kao takvo bilo u obliku mišljenja i samosvijesti najviše dobro. To jedinstvo uma u teoriji i praksi ujedno je bilo i

jamstvo da se može postignuti dobar i blažen život samo ako se živi u skladu s prirodom, koja je shvaćena ujedno kao svrhovita i umna zbilja.”⁴²

Um biva mjera i cilj ljudskoga života i mudrac je nužno i najsretniji čovjek. Po umu čovjek postiže svrhu svojeg života. Um je i ono besmrtno u čovjeku, vječnost u kojoj već sada, ako smo mudri, možemo participirati. Ono jedno na što nas upućuje um u svojem jedinstvu samo je e.ak iznad uma, ali je ujedno ideja dobra po kojoj svako bide, pa tako i čovjek, ima svoje jedinstvo i dobrotu. Svako biće ima svoje mjesto i svrhu u umnom poretku kozrnosa. Kako je sve mudro uređeno, to ljubitelj mudrosti, *filosofos*, svoje mišljenje i htijenje, spoznaju i volju može zadovoljiti motrenjem onoga mudroga što upravlja svime kroza sve, logosa sofije, i tako postići blažen život. *Eros* usmjeren prema ljepoti kozmosa i *filia* prema njegovoj mudrosti vode mudraca iz neznanja do znanja, iz vremena u vječnost, iz prolaznosti u neprolazno, iz propadljivoga u nepropadljivo, iz smrti u život.

Ovdje su sažete sve naše prethodne teze o jedinstvu teorije i prakse. No, Cipra sada nastavlja izvod suočenjem s duhom kršćanstva. Takav svjetonazor dolaskom kršćanstva dovest će do vjere u jednoga jedinog Boga i njegovo utjelovljenje u osobi Isusa Krista u punini povijesnog vremena. Time što je logos uzdignut do dostojanstva uzvišenosti druge božanske osobe čovjek na njemu ne participira ponajprije umom, nego prije svega vjerom, vjerom da je božanska Riječ stala tijelom i svojim životom, smrću na križu i uskrsnućem otkupila ljudske grijehe i čovjeku tako donijela dugo očekivano spasenje. Na četiri filozofske kreposti: mudrost, hrabrost, umjerenost i pravednost, nadograđuju se sada teološke kreposti vjere, nade i ljubavi, po kojima čovjek može postati dostojan Božje milosti. Jedinstvo ljudskoga duha, koje je grčka filozofija vidjela u umu, sada se traži u vjeri, koja u načelu sjedinjuje i kontemplaciju teorije i volju moralne prakse.

Ovo je presudan uvid: vjera u načelu sjedinjuje kontemplaciju teorije i volju moralne prakse.

„U vjeri se ne nalazi samo najviša spoznaja nego i pravilo što volja treba činiti kako bi mogla zaslužiti Božje milosrđe. Filozofiju zamjenjuje religija u potrazi za bezuvjetnim i beskonačnim, a ideal mudraca ustupa mjesto idealu sveca. Jer mudrost ovoga svijeta ludost je u očima Božjim i otajstvo križa posramilo je sve one koji su uzalud tražili sreću u ugodama

⁴² M. Cipra, *Misli o etici*, str. 175.

ovoga svijeta. Grčki panteizam zamijenjen je srednjovjekovnim teizmom, koji sve ljudske sposobnosti i moći nastoji podrediti i usmjeriti prema Božjoj volji. Neka bude volja tvoja – temeljne su riječi kršćanske molitve. Na mjesto teorijskog čovjeka grčke filozofije stupa u srednjem vijeku religiozni čovjek – *homo religiosus* kojemu vjera pokazuje put prema duhovnom savršenstvu. To savršenstvo pak nije toliko stvar uma koliko volje koja se iz stanja grešnosti mora obratiti svojemu pravom izvoru. Jer duša je po svojoj naravi kršćanska – *anima naturaliter christiana*, ustvrdio je sveti Augustin, koga povijest filozofije s pravom naziva i prvim voluntaristom u duhovnoj povijesti Zapada. I Duns Scotus je, suprotno svetom Tomi, ustanovio taj primat volje nad razumom i zaključio kako je teologija, zapravo, praktična disciplina.”⁴³

O ovom zaključku Dunska Skota Cipra govori u predgovoru drugom izdanju *Metamorfoza metafizike*. Dakle, i tu se pokazuje jedinstvo Ciprine misli: isticanje primata praktičkog, ne samo u filozofiji, već i u oblasti teologije, ističe se i u Ciprinoj metafizici i u Ciprinoj etici.

No, sada slijedi gromoglasan zaključak:

„U tom smislu za kršćansko filozofiranje etika bi imala primat nad metafizikom, drugim riječima, samo etički ispravan duh mogao bi imati sposobnost i pravo donošenja metafizičkih sudova. A tu se već približavamo Kantu i njegovu učenju o primatu praktičnog uma.”⁴⁴

Tu bismo mogli i završiti cjelokupno predstavljanje Ciprinih misli o etici, jer ovdje se na dvije kratke stranice sažima sve što smo kanili (do)kazati ovim radom, no budimo poštteni prema Cipri i pročitajmo posljednjih desetak stranica te i njih ukratko prezentirajmo:

Kako je volja za razliku od uma potencijalno beskonačna, i njezin cilj i svrha trebaju biti ono beskonačno i bezuvjetno. To može biti samo Bog. Nikola Kuzanski stoga o Bogu kao apsolutu u kojemu sve konačne suprotnosti i razlike padaju u jedno govori nazivajući to *coincidentia oppositorum*. Zato mi kao konačne inteligencije o Bogu i ne možemo imati odgovarajuću spoznaju, nego samo mudro i učeno neznanje – *docta ignorantia*. Bog nije ništa od svijeta i od drugotnosti samoga sebe, on je sama ne-drugotnost. Preko Nikole Kuzanskoga ući će pojam apsoluta i beskonačnosti u novovjekovnu filozofiju te će ga uporabiti i Descartes u pojmu beskonačne volje. Za Spinozu to je bezuvjetna supstancija s jednako tako beskonačnim

⁴³ Isto, str. 176.

⁴⁴ Isto.

brojem atributa. Leibnizov Bog je beskonačna i apsolutno savršena monada. U njemačkom idealizmu apsolut postaje beskonačnom i bezuvjetnom supstancijom – subjekt koji se manifestira kao duh i priroda te iz svoje neposredne danosti razvija se kroz samoposredovanje do apsolutnog duha kakav je on na kraju po sebi i za sebe.

Ideja beskonačnosti, u srednjem vijeku vezana samo za Boga, doživjela je već u renesansi svoju prvu sekularizaciju u primjeni na prirodu i čovjeka. Marsilio Ficino u *Platonskoj teologiji* govori kako bi čovjek bio najjadnije biće kada njegova duša ne bi bila besmrtna, to jest beskonačna. Giordano Bruno, pak, tu beskonačnost proteže na sav univerzum, koji je po njemu beskonačan i zato izaziva u ljudskoj volji *herojske zanose – eroici furrori*. Bruno je platio životom svoje učenje o beskonačnosti svijeta i svjetova i svoj panteistički zanos kako mi ne trebamo tek iščekivati nebo nego smo već sada i tu na beskonačnom nebu. Descartes će svojim učenjem o beskonačnosti i slobodi volje rješavati problem zablude u ljudskoj spoznaji. Spinoza će proglasiti supstanciju kao *causa sui* i *natura naturans* beskonačnom. Leibniz i Newton sporili su se oko prvenstva u formuliranju infinitezimalnog računa. Kant pak zna za dvije beskonačnosti, jedanput teorijske, drugi put praktičke naravi. U antinomijama čistog uma beskonačnost se pojavljuje na strani empirizma kao mogućnost daljnjeg analiziranja i sintetiziranja predodžbi u opažaju, to jest prostorno-vremenskog realiteta. Empirizam vodi beskonačnom prekoračivanju svake konačne granice unutar prostorno-vremenskog iskustva. Znanosti je time osiguran beskonačni napredak. Drugi oblik beskonačnosti poznaje praktički um, zapravo, postulira je. To je beskonačna, besmrtna egzistencija duše koja se u vječnosti može nadati postizanju ne samo moralnog savršenstva nego i savršenog blaženstva. Jer u vječnosti ona se približuje transcendentalnom idealu, Bogu, koji joj može podariti vječnu sreću. Tako i Kant, unatoč svojem kopernikanskom obratu, na svoj način obnavlja srednjovjekovno učenje o blaženom zrenju Boga – *visio beatifica* – kao najvišoj svrsi čovjekova htijenja i težnja.

I opet moramo upozoriti na Ciprinu ideju iz seta nosivih misli njegova opusa i desiderata njegova života: blaženo zrenje Boga, dodir znanja i bitka, epoptičko zrenje... varijacije uvijek iste ideje najviše svrhe čovjekova htijenja: eminentna *theoria*, zrenje Boga, kao praktički imperativ i konačna životna svrha.

Nakon sloma idealizma u 19. stoljeću ideja beskonačnosti vezala se samo još za znanstveno-tehnički napredak od kojega se očekivao napredak i u moralu i u sreći čovjekovoj.

Naposljetku, nakon Prvoga svjetskog rata i u razdoblju između dvaju ratova potpuno je splasnulo oduševljenje za bilo koji oblik beskonačnosti.

Cipra se sada opet vraća – i metodološki je zanimljivo primijetiti kako Cipra stalno iznova, kao što na to sam upozorava u *Metamorfozama metafizike*, propituje jedan te isti tematsko-problemski krug – problemu porijekla zla. Kao što je nekoć Augustin govorio o radikalnoj grešnosti čovjeka, tako je i Kant ustanovio da postoji i radikalno zlo u čovjeku koje proizlazi iz njegova ignoriranja čiste moralne volje i perverzije voljnih motiva. Zla volja je bezrazložna – to je bio osnovni uvid Schopenhauerov – i ona bitno narušava božanski i umni poredak svijeta. Za religioznog čovjeka takvo bezrazložno zlo ima korijen u samom zlom duhu koji je rekao „ne” Božjoj volji. To je Sotona ili Lucifer, koji je prouzročnik u zadnjoj konzekvenciji i svih ljudskih zala. Ljudska volja, zapravo, načelno ima slobodu izbora između dobra i zla, a gledano najdublje, između bitka Božjega i carstva đavola. To je bilo jasno već Augustinu, koji je cjelokupnu ljudsku povijest vidio kao borbu između božanske države i države zemaljske ili đavolske, jer je po Kristovoj nauci đavao i knez ovoga svijeta i ovoga eona. Vjerojatno je i najdublja istina ljudske slobode to da je ona uopće moguća time što je čovjek postavljen pred izbor između Boga i đavla, između bitka ništavila. Jer đavolska volja je upravo volja za ništa, volja za ništavilom. Tako će reći Mefisto u Goetheovu Faustu: „Ja sam duh što stalno nijeće. Jer sve što nastaje vrijedno je i da propadne.” Zato zlo prema tradicionalnom učenju i nema eficientnog uzroka, *causa efficiens*, nego samo deficijentni uzrok, *causa defficiens*. Pa ipak, ta volja za ništavilom ima svoju moć i svakog je dana i neumorno na djelu u svemu onome što nam se pokazuje kao zlo i ništenje.

I prvi čovjek Adam bio je slobodan jer je postavljen pred izbor između drveta života i drveta spoznaje dobra i zla. U etičkoj sferi postoje, dakle dva pojma slobode – sloboda pod moralnim zakonom i sloboda koja može birati između moralnog zakona i njegove negacije u koju čovjek upada pod kušnjom zla i Zloga. Zato će Nicolai Hartmann reći za metafizički problem etosa i slobode: „Ono neshvatljivo u biti slobode jest upravo to da ona imade dvije fronte, da je u isti mah sloboda prema zakonitosti bitka i sloboda prema zakonitosti trebanja. One znače da osoba osim dvostruke determinacije po struji događanja i po moralnom zakonu mora u sebi nositi još i izvor samoodređenja. I to je upravo zagonetka.” Rješenje Kantove kauzalne antinomije u najboljem primjeru zadovoljava samo jednu stranu problema. Druga strana, antinomija trebanja, mora se smatrati još posve neriješenom. Jer nema slobode samo za dobro; samo tko je načelno sposoban i za zlo, sposoban je za dobro u čudorednom smislu. Kad

čovjek ne bi bio sposoban za zlo, tada bi stajao pod zakonom dobra kao stvar pod prirodnim zakonom. Tada njegova dobrota ne bi bila moralna dobrota, ne bi bila čudoredna vrijednost. Pa ako je istina da je đavao knez ovoga svijeta, onda nije čudno da se ono moralno dobro najčešće pojavljuje u formi odustajanja od svjetovnog događanja, u formi zabrane od nekog čina koji bi bio moralno nedopustiv. Tako već Mojsijev Dekalog sadrži deset zapovijedi uglavnom u obliku zabrana, kao što je već i prvi čovjek imao zabranu od Boga da jede s drveta spoznaje dobra i zla. I Krist, taj apsolutni uzor etičke osobnosti, u pustinji na đavolovu kušnju odgovara trostrukim „ne”. „Ne živi se samo o kruhu nego i od riječi koja izlazi iz usta Gospodnjih; Ne kušaj Gospodina Boga tvojega; Nemaj drugoga gospodara osim Boga.” Zato se i ljudska savjest, taj najintimniji kriterij moralnog djelovanja javlja najčešće u obliku negiranja. Sokratov daimonion, njegova savjest, uvijek mu je govorila što ne valja činiti, a ne što bi trebalo uraditi. U svakoj moralnoj savjesti, u glasu savjesti, može se čuti taj poziv na određenu askezu. Čovjek se brine oko mnogih stvari, a samo jedno je nužno. Jer u najvišem smislu samo ono Jedno je dobro, sama ideja dobrote, onkraj svekolikog bića, Bog ili najviše biće, bitak sam, jedan i vječan.

No, i dalje ostaje pitanje koliko filozofski um može posredovati vjeru i koliko je vjeri uopće potrebna filozofija. Polaznu točku Dionizijeva razmišljanja čini genuino grčki, ali iz dubine kršćanskog mišljenja Bog shvaćen kao „uzrok, izvor, bit, život svega”. Tome se pridružuje uvid u nečuvenu distancu između čisto mišljenog božanstva i svega konačnoga. Bog se označuje momentom „preko svega i iznad svega drugoga”, uzrok svega leži na nadbivstveni način iznad svega, Bog je *ho panton epekeina*. Misлити oboje zajedno – odnos prema svijetu na način uzroka i odmaknutost od svekolikog bića – to je zadaća pred koju se Dionizije vidi postavljenim. Pitanje je kako se za Boga može reći da je uzrok bitka kad je sam nad-bitak jer nadilazi svako bivstvovanje. „Boga nitko nikada nije vidio: samo Jedinorođenac – Sin – koji je u krilu Očevu on ga je obznanio”, te riječi proslova Ivanova evanđelja moto su kojim se vodi Dionizije u izgradnji svoje mističke teologije. Ona ima tri oblika: potvrdni, katafatički, odrečni, apofatički, i superlativni, svenadmašujući. Bog je nešto od sebe objavio – to čini predmet potvrdne teologije. Ona govori, prije svega, o tome kako se božanska i dobra narav Božja naziva jednostavnom, kako pak trojstvenom. Ona tumači imena Božja kako su objavljena, kao bića, rnodrost, sila, ljubav, dobrota itd. Ali ona mora uvijek imati na umu kako su sva ta imena samo znamenja, zapravo, samo simboli kojima se izriče ono neizrecivo. Zato je Božjoj istini bliža odrečna teologija koja se služi predikatima kao nespoznatljiv, nevidljiv, nepomišljiv,

nedostižan, neizreciv i drugi. Zapravo je riječ o skrivenom Bogu, Deus absconditus – kako će to ponavljati spekulativni filozofi i mistici tijekom srednjeg vijeka. Konačno, postoji i superlativna, nadmašujuća teologija: ona govori Bogu kao nadbivstvenomu, nadspoznatljivomu, svenadilazećemu, uvijek sasvim. drugomu od svega što se konačno može znati, osjećati i misliti. Zato put do Boga vodi kroz određenu tamu u koju dospijeva duša koja smjera i teži k Bog; duša mora proći kroz „tarnu nać” da bi došla do svjetla koje nadmašuje svako konačno svjetlo. To iskustvo potvrdili su i drugi mistici sve do Ivana od Križa i Terezije Avilske. Ali i takav intelektualist kao sveti Toma visoko će cijeliti Dionizija i prema broju navoda iz Dionizijevih djela staviti ga odmah iza Aristotela i Kmentatora.

Toliko bismo mogli reći o duhu jedinstva na temelju kršćanske predaje i platoničke baštine u srednjem vijeku. Jedinstvo koje su Grci vidjeli u umu, a srednji vijek u vjeri, osiguravalo je ne samo metafizičku spoznaju nego i ćudoredni bitak u društvenoj političkoj stvarnosti. Zato Novalis u ogledu Europa ili kršćanstvo s pravom žali za izgubljenim jedinstvom ne samo duhovne nadgradnje nego i europskih naroda i država u srednjem vijeku. Ali to duhovno jedinstvo u visokomu srednjem vijeku već doživljava svoje napukline. Albert Veliki, pa onda i Toma bit će prisiljeni prihvatiti doktrinu o dvostrukoj istini, onoj filozofskoj po prirodnom umu i onoj teološkoj po božanskoj objavi. Moguće je da nešto bude filozofski istinito, ali nije istinito za vjeru, kao što neke vjerske istine mogu biti neshvatljive za umu.

Nije slučajno da se ova civilizacija naziva civilizacijom smrti i ovo razdoblje svijeta razdobljem smrti – kali yuga. Zato i duh koji nijeće može biti knezom ovoga svijeta. Do kakvih razornih posljedica vodi neograničena volja za moć kao praktični materijalizam pokazao je već Hobbes u Levijatanu. Ćovjek koji je shvaćen ponajprije kao fizićko tijelo ima po prirodi neogranićeno pravo na sve i time se neizbježno sukobljava s drugim ljudima koji takodćer imaju to neogranićeno pravo. U prirodnom dakle stanju vlada rat sviju protiv svih uz devizu ćovjek je ćovjeku vuk – homo homini lupus. Volja koja je beskonaćna u želji za posjedovanjem i vladanjem mate-rijalnim dobrima moće se ogranićiti samo drugom takvom voljom. Zato, da bi ljudski opstanak uopće bio moguć, volja pojedinca mora se ogranićiti time da se on odrekne svojih beskonaćnih prava i prenese ih na vladara suverena i totalitarnu državu koja će ga zaštititi od jednako tako pohlepkih drugih pojedinaca.

Ali Descartesovo stajalište jedine i najoćitije izvjesnosti u ego cogito ja mislim imalo je i drugaćije konzekvencije. Na temelju renesansnog i novovjekog individualizma razvio se i

načelni egoizam, kako u spoznajnoteorijskoj sferi, tako i u praktičkomoralnoj. Tako već Spinoza kao glavni čovjekov cilj postavlja geslo: *Suum esse conservare* – načelo samoodržanja. Hobbes pak kao jedini motiv pojedinca navodi njegov egoizam i potrebu za vlastitim probitkom- Egoistična težnja za srećom onda je i glavni motiv svakoga etičkog hedonizma, eudaimonizma. Kant, koji je podvrgnuo kritici svaku eudairrionističku etiku, razlikuje upravo tri vrste egoizma. Egoizam može sadržavati trt pretenzije: uma, ukusa i praktičnog interesa, to jest on može biti logičan ili estetičan ili praktičan. Logični egoist smatra nepotrebnim da svoj sud provjeri i na razumu drugih. Estetski egoist onaj je kome je već dovoljan vlastiti ukus. Napoljetku, moralni egoist onaj je koji sve ciljeve ograničava na samoga sebe, koji ne vidi nikakvu korist osim onoga što njemu koristi, kao i eudaimonist koji u vlastitoj koristi i sreći vidi najveće dobro, a ne u predodžbi dužnosti kao najvišem stupnju određenosti svoje volje. Osim tih triju značenja, postoji još i metafizički spoznajno-teorijski egoist, koji je, zapravo, solipsist jer priznaje na svijetu samo sebe i svoje predodžbe. Sa stajališta toga radikalnoga metafizičkog egoizma svijet je moja predodžba i zapravo se ničim ne može dokazati postojanje svijeta izvan mene, kao i drugih pojedinaca. Takvo stajalište zauzeo je konzekventno novovjekovnom egoizmu samosvijesti Berk-ley, a Kant naziva upravo skandalom filozofije da ona, polazeći sa stajališta ega i subjektivne samoizvjesnosti samosvijesti, ne može dokazati postojanje stvari izvan nas. Max Stirner protegnut će taj solipsizam do apsurga: „Ja sam svoju stvar stavio u ništa.”

Tako vidimo kako se novovjekovni razdvoj bitka na subjekt i objekt očituje napokon kao egoizam subjekta i materijalizam na strani objekta. Može se smatrati preživljenim klasični njemački idealizam, koji je, primjerice, kod Fichtea doveo do subjektivnog idealizma, a kod Hegela do apsolutnog idealizma. Svatko ima takvu filozofiju kakav je u biti čovjek – ustvrdio je Fichte dijeleći filozofiju na idealizam i dogmatizam – naime, takvu koja ima polazište u čistom jastvu i drugu koja polazi od danosti objekta.

To dvoje nastojao je posredovati i pomiriti Hegel u svojoj filozofiji subjekta kao supstancije, odnosno čistog duha koji se opredmećuje u svojoj drugotnosti, prirodi, i tijekom povijesti vraća se natrag k sebi, da bi na kraju bio ono što je po svojoj biti trebao biti – apsolutni duh po sebi. Protiv egoizma i materijalizma borba nije moguća jer bi se ona mogla voditi samo s drugim egoizmom i drugim materijalnim sredstvima. Zato je epoha materijalističkog egoizma, zapravo, osuđena na rat svih protiv svijetu, što je vidovito naslutio već Hobbes, taj najotvoreniji

moderni etičko-politički mislilac. Uistinu, što još uopće može pomoći da se prevlada to dvostruko zlo moderne civilizacije?

Egoizam, međutim, ima kao svoju suprotnost ljubav, a materijalizam spiritualnost. Gdje pak srećemo to dvoje ujedinjeno, a što bi bio jedini učinkoviti lijek i spas iz ovoga, zapravo paklenoga i bolesnog stanja civilizacije? Spiritualnost i ljubav susrećemo sjedinjene samo u osobi Isusa Krista, Bogočovjeka koji je sišao s neba da bi donio radosnu vijest o nastupajućem kraljevstvu Božjemu, zapravo kraljevstvu duha i ljubavi. Nasljedovanje Krista jedini je put izbavljenja iz svih zala suvremenog čovjeka. Kako je još prvim kršćanima poručio apostol Ivan, najmiliji od svih Kristovih učenika: „Ljubljeni, ljubimo jedni druge jer ljubav je od Boga i svaki koji ljubi od Boga je rođen i poznaje Boga. Tko ne ljubi, ne upozna Boga, jer Bog je ljubav. U ovom se očitova ljubav Božja u nama: Bog Sina svoga jedinorođenoga posla u svijet da živimo po njemu. U ovome je ljubav: ne da smo mi ljubili Boga, nego on je ljubio nas i poslao Sina svoga kao pomirnicu za grijehе naše. Ljubljeni, ako je Bog tako ljubio nas, i mi smo dužni ljubiti jedni druge. Bog ostaje u nama i ljubav je njegova u nama savršena Tko ispovijeda da je Isus Sin Božji, Bog ostaje u njemu on u Bogu. I mi smo upoznali ljubav koju Bog ima prema nama i povjerovali joj. Bog je ljubav i tko ostaje u ljubavi, u Bogu ostaje i Bog u njemu Jer sve što je od Boga rođeno pobjeđuje svijet. I ovo je pobjeda što pobijedi svijet: vjera naša ... I duh je koji svjedoči, jer Duh je istina. I ovo je svjedočanstvo: Bog nam je dao život vječni: i taj je život u Sinu njegovu. Tko nema Sina Božjega, nema života. To napisah vama koji vjerujete u ime Sina Božjega da znate da imate život vječni.”⁴⁵

Time se završava izlaganje misli o etici Marijana Cipre.

⁴⁵ Isto, str. 189.

4. Etika kao prva filozofija

Teza o etici kao prvoj filozofiji, koja diskretno prati cijeli tijek dosadašnjeg izlaganja mogla bi se učiniti proizvoljnom i ekstravagantnom, da u povijesti filozofije već nije promišljena *à part* od našeg čitanja Cipse.

Ovdje dajemo tek kratku skicu jednog takvog pogleda na etiku, onog Levinasovog, za kojega je etika *prima philosophia*.

No na Levinasa nas nije naputio sam ovaj uvid; Goran Gretić svoj prikaz Levinasovog poimanja etike kao „prve filozofije” počinje riječima:

„Mišljenje Emmanuela Levinasa može se označiti kao moderno nastavljanje starije židovske filozofije, pa je i u skladu s tom tradicijom Levinas izričito zastupao filozofiranje koje se ne zbiva samo u odnosu na puku tradicionalnu filozofiju. Njegovo se mišljenje nalazi u raznovrsnim odnošenjima spram drugih, ne-filozofijskih istina i motiva, te se i ne može objasniti isključivo imanentnim filozofijskim dokazima. Sam je Levinas u jednom razgovoru naglasio kako svako filozofijsko iskustvo počiva na nekom pred-filozofijskom iskustvu, a on je sam to 'pred-filozofijsko iskustvo' ovako okarakterizirao: 'Ja sam u židovskom mišljenju pronašao činjenicu da etika ne predstavlja jednostavno neko područje bitka. Susretanje s drugim čovjekom nudi nam općenito prvotni smisao, i u njegovu se produžetku nalazi svaki daljnji smisao. Etika je odlučujuće iskustvo.'“⁴⁶

Pojam pretpomišljaja već nam je poznat: Cipra u uvodu *Metamorfoza metafizike* govori o pretpomišljaju koji svakom filozofu omogućava njegovo filozofiranje, ali on sam ostaje prikriven otkrivajući se u razradi filozofskog nacrtu. To je odnos filozofa i istine i kao izvorište i porijeklo filozofiranja za to filozofiranje najčešće je skriven. Iskon filozofiranja prikriva se u samom činu filozofije.

Bez nakane da raspravljamo o podudarnostima filozofskih nacrtu Marijana Cipse i Levinasa, iako takvih ne manjka, ove podudarnosti iskoristimo tek kao izliku da baš Levinasovo poimanje etike kao *prve filozofije* ovdje ocrtaemo u najgrubljoj skici, ali skici koja će i kao takva dostajati da pokaže kako naša teza nikako nije smjela egzibicija: etiku kao traženu znanost, kao prvu filozofiju, itekako je moguće konzekventno misliti, pa i tražiti i u opusu Marijana Cipse.

⁴⁶ G. Gretić, „Etika kao *prima philosophia*: osnovne crte filozofijskog mišljenja”, str. 70.

Aristotelovo traganje za prvom filozofijom apsolutnog podrijetla u njegovoj *Metafizici* nužno dovodi do božanstva kao prvog uzroka, a naizgled dvojaka znanost o biću kao takvom naspram znanosti o uzroku otvara tri pitanja: pitanje njihove identifikacije (uzrok bića kao bića, dakle, dimenzija ontologije); pitanje onog prvog (dakle, teologija) i napetost između filozofije i teologije koja pokreće Aristotelov metafizički projekt.

Levinas primjećuje da je aristotelovska metafizika dovela do toga da se Bog definira u terminima bića kao bića. Prema Levinasovom argumentu, onto-teologija je ta koja „informira” prvu filozofiju – do te mjere da se teologija bavi prvim uzrocima prije razmatranja finalnih uzroka.

Ako je zapadnjačka tradicija uistinu onto-teološka, neovisno o tome koju polaznu točku uzmemo (iz ontologije ili teologije, iz Aristotelove Gama ili Lambda knjige), Levinas će zato svoju prvu filozofiju postaviti na njihovu bitnom razdvajanju.

U Levinasu prva filozofija kao etika nadilazi teoriju prve filozofije kao ontologiju ili teologiju. U svom kapitalnom djelu *Totalitet i beskonačno* on zaključuje:

„Tako se ne daje dokaz o Bogu, pošto se radi o situaciji što prethodi dokazu i što je sama metafizika. Etika, s one strane viđenja i izvjesnosti, naznačava strukturu izvanjskosti kao takve. Moral nije jedna grana filozofije nego prva filozofija.

Ukratko, Bog nije objekt teoretiziranja, mi opravdavamo 'Boga' u odgovoru na Drugog, spontano ograničavajući vlastitu slobodu. Takav bi bio projekt što ga Levinas razvija: prva filozofija mora ustupiti mjesto etici kao fenomenologiji intersubjektivnih veza. To implicira da je prva filozofija kao puka epistemologija nemoguća, jer je izvedena, i, konačno, da je napetost između ontologije i teologije u prvoj Aristotelovoj filozofiji kod Levinasa radikalno premještena: ona postaje dvostruki trenutak pogleda Drugog kao poziva, koji mene samog izvodi kao početak dijaloga i zajedničkog, objektivnog svijeta.”⁴⁷

Levinasova je misao od samih svojih početaka prožeta nepovjerenjem prema ontologiji. Još u tekstovima iz prve polovice tridesetih godina zamjećuje se rastuća rezerviranost prema Heideggerovoj misli da je prijelomni događaj europskog Zapada „zaborav bitka”. Svojim

⁴⁷ Emmanuel Levinas, *Totalitet i beskonačno: ogleđ o izvanjskosti*, preveo Nerkez Smailagić, Veselin Masleša, Sarajevo, 1976., str. 287.

tekstom „Je li ontologija fundamentalna?“ iz 1951. Levinas ulazi u objedinjeni obračun kako s tradicionalnom ontologijom tako i onom Heideggerovom fundamentalnom ontologijom, obračun koji svoj vrhunac dostiže u djelu *Totalitet i beskonačno*, koje u stanovitom smislu može biti čitano i kao „anti-bitak i vrijeme“.

Ontologija tipski pristupa biću iz otvorenosti bitka i nastoji mu pridati značenja počevši od bitka. U tom smislu ona ga ne poziva nego samo imenuje. I time provodi nasilje nad njim i negira ga. Biće koje je drugo i koje nam dolazi u susret, naprotiv, ne ulazi u cijelosti u otvorenost bitka u kojoj se mi kao sveznajući već nalazimo. Ono što nam od njega pristiže iz otvorenosti bitka, to je podložno našem razumijevanju i time posjedovanju. To mogu biti njegov historijat, njegove navike, običaji, stil života i tome slično i mi ga na temelju toga zbilja razumijevamo, ali razumijevanje nije sve, i u našem shvaćanju/zahvaćanju/poimanju nešto izmiče, a to nešto je upravo samo biće, biće kao drugo, ono što se ne daje asimilirati ili identificirati. Prema Levinasu, nastojanje da se s bićem postupi na asimilirajući identificirajući način, njegovim razumijevanjem iz otvorenosti bitka, tendencija je cjelokupne filozofije od Parmenida do Heideggera. Ona vodi negiranju drugog kao drugog, odnosno njegovom totalnom negiranju, što ga Levinas drukčije naziva *ubojstvom*.

Ubojstvo drugog bilo bi prvi čin i posljednja riječ ontologije, njezina struktura i njezina krajnja posljedica. A to nije bez biblijskih odjeka. Figura koja bi otvarajući starozavjetni pristup ontologiji omogućila kristalizaciju ubojstva kao ontološke geste jest Kain.

„Tada reče gospodin Kainu: gdje ti je brat Abel? A on odgovori: ne znam: zar sam ja čuvar brata svojega?“

Levinas na sljedeći način osvjetljava ontološko ustrojstvo te scene. Kainov odgovor je iskren. U njegovu odgovoru jedino nedostaje *etika*. Tu postoji samo *ontologija*: ja sam ja, a on je on. Mi smo ontološki razdvojena bića.

Za Levinasa⁴⁸ je teorija najprije odnos s bitkom u kojem bitak koji spoznaje dopušta spoznatom bitku da se pokaže poštujući njegovu drugost i, neovisno o svemu, ne obilježavajući ga tom relacijom spoznaje koja, pak, na tom stupnju još uvijek jest transcendencija, relacija sa zbiljom koja je beskonačno udaljena od zbilje spoznavatelja i Levinas uz nju stavlja naziv

⁴⁸ Usp. isto, str. 26 i d.

metafizika. U tom smislu, metafizička želja jest bit teorije. No premda je u prvom redu vođena metafizikom kao dopuštanjem da se drugo pojavi i poštuje u svojoj nesvodivoj drugosti i udaljenosti, teorija je istodobno i takav prosede koji se izvršava razumijevanjem logosa bitka, što za Levinasa znači pristupanjem bitku koji se spoznaje u cilju *usklađivanja* sa spoznavajućim. To je sada trijumf slobode Istog, Istog koje razumijevajućom spoznajom prenosi Drugo u vlastiti identitet, Istog koje ne zna za granicu svoje unutrašnjosti: ništa ne primiti, ili biti slobodan, kaže Levinas, odbijajući da prihvaćanje Drugog putem identifikacije može biti išta drugo osim slobode ignorancije ili ne-primanja Drugog. Tako shvaćena teorija jest ontologija, koja, odustajući od metafizičke želje i fascinantne izvanjskosti kojom se ta želja hrani, odjelotvoruje svoje akte poništavanja Drugog putem trećeg, posredujućeg termina. Taj se pretežno pokazuje kao bitak različit od bića, u svakom slučaju kao srednji, po Drugo neutralizirajući termin, kao medij istine. Htjeti razumjeti biće počevši od razumijevanja bitka, istinu bića vezati za otvorenost bitka, to je, prema Levinasu, prisiljavanje bića da se pojavi na pozadini koja ga prerasta. Tada biće pridobiva raspoloživ obris, ali gubi lice, ono individualno postaje obuhvaćeno ne u svojoj individualnosti, nego općosti. Bitak je, za Levinasa, poziv na subjektivnost, na nasilje subjektivnosti. Utvrditi prioritet bitka u odnosu na biće, to znači već se izjasniti o biti filozofije, podrediti relaciju s nekim tko je biće (etička relacija) relaciji s bitkom bića (ontološka relacija), koja, bezlično, omogućuje zapletenu dominaciju nad bićem (u relaciji znanja), podređuje pravdu slobodi.

Što podrazumijeva pravda, koju Levinas kao etičku instancu *par excellence* stavlja naspram slobode? Prema Levinasu, pravednim se može nazvati tek onaj odnos u kojem poštujemo beskonačnu udaljenost (nesvodivost) Drugog i u kome, s onu stranu horizonta bitka, u njegovu otporu – etičkom otporu Drugog – poistovjećivanju/identifikaciji razabiremo ne čvrstinu, čijem svladavanju još nismo dorasli, nego samu nepredvidivost Drugog, njegovu pustolovinu i pustolovnost, njegovu avanturu, odnosno transcendenciju za koju smo odgovorni, odgovorni da je ne ubijemo. A to je splet u kojem smo prikraćeni za stanovitu slobodu, slobodu ontološkog nasilja, koje je uvijek nasilje identifikacije, dakle negiranja, ubojstva drugog.

Ukratko rečeno, teorija se po Levinasu „račva” na metafiziku i ontologiju. Metafizika predstavlja onaj ambijent kojem je Drugo poštovano kao Drugo. Metafizika se javlja onda kada teorija izlazi iz sebe i kritizira sebe kao ontologiju, kao dogmatizam, kao neograničenu slobodu spontanosti i identiteta. *De facto* aposteriorna, metafizika je kao kritika ontologije *de jure* i filozofski prva. To dovođenje u pitanje Istog, njegovih moći negiranja i identifikacije, Levinas

naziva *etikom*. Treba reći, dakle, da prva filozofija nije ontologija, pitanje ili poziv Bitka, nego etika, obaveza prema Drugom.

Za razliku od ontologije koja polazi od prisuća i istog i prema čemu teži vratiti se, putem „identiteta identiteta i neidentiteta”, etika bi odista morala poći od nečeg drugog. To drugo jest ono beskonačno ili beskonačno u konačnom.

5. Etika u *Metamorfozama metafizike*

5.1. Moguće etičko čitanje *Metamorfoza metafizike*

U glavnom djelu Marijana Cipra, *Metamorfoze metafizike*, riječ je o tome što je ono što filozofija jest. U pitanju je filozofija, a to znači: što filozofija jest u odnosu na ono što odista jest. Za svakog filozofa, ako jest filozof, filozofija je uvijek u pitanju kao ono prvo što je upitno, no, kako kaže Heidegger, „svako se metafizičko pitanje može jedino tako pitati, da se pitalac – kao takav – u pitanju već dovodi u pitanje”.⁴⁹ Upitan je sam opstanak pitatelja. Dakle, na početku svakog istinskog filozofiranja sama filozofija i filozof sam dovedeni su u pitanje, već su u pitanju.

Ali Cipra, u dijelovima, dijalozima, kao i u cjelini svoga djela *Metamorfoze metafizike*, baš kao Platon u svojim dijalozima, simfonijski komponira nekoliko temeljnih motiva koji su u jedinstvu, no različito ili slično govore o istom. Cipra će tako u početnom dijalogu posvećenom Parmenidu prividno govoriti o bitku i prividu, a uistinu uz tu temeljnu temu filozofije kao filozofije ovaj će dijalog raspraviti kako stvari stoje s mišljenjem. Zato će Cipra već na prvim stranicama svoga djela ponuditi i ovaj odgovor na pitanje o čemu je riječ u *Metamorfozama metafizike*: prava svrha dijaloga s misliocima prošlosti transpariranje je povijesti filozofije i u njoj izvedenih metafizičkih sustava s obzirom na njihov transcendentni temelj – *arhe* – koji ih transcendentno uvijek nanovo omogućuje. Filozofija ima istinu za svrhu. Bivstvo je njena sadržina. Povijest filozofije pod vidom istine njena je metoda. Put samoosvještenja filozofije kao put otkrivanja istine svega što jest, opet je na drukčiji način iskazana svrha ovog djela. Što je filozofija sama u odnosu spram bivstvene cjeline, što je filozofija kao filozofija, ako joj je svrha istina, bivstvo sadržaj, a metoda hod povijesti filozofije sagledan pod vidom istine, to je temeljno pitanje ovog djela i njegova svrha. Nu, tu svrhu možemo i ovako iskazati: u svakoj istinskoj filozofiji radi se o cjelini i svaka je filozofija jedan organski, živi totalitet. No svaka od filozofija „nosi na sebi pečat svog smrtnoga porijekla, svoju začetost u razdvojenom krilu privida, to se utoliko niti jedna filozofija kao filozofija ne može u cijelosti osloboditi ovog razdvoja, ovog horizma istine, koji je s jedne strane rađajući uopće tek omogućuje, ali koji je s druge strane ujedno u potpunom ispunjenju njene svrhe onemogućuje i razara.” Stoga je svaka filozofija nesavršeni totalitet koji zahtijeva uvijek novi, drugi, sljedeći

⁴⁹ Martin Heidegger, *Što je metafizika?*; cit. prema: M. Cipra, *Metamorfoze metafizike: duhovno-znanstveni pojam povijesti filozofije*, str. 12.

filozofski čin. Ono što se ozbiljuje u slijedu tih nesavršenih filozofskih totaliteta, trebamo shvatiti kao savršeni život istine. Istine koja se uvijek nanovo u svim svojim mogućim likovima – *metamorfozama* – preobražava omogućujući i ozbiljujući svoj vlastiti totalni život. Filozofija i filozofi samo su stupnjevi totalnog života filozofije, koja se otuđuje i odvaja od sebe sama kroz svijet privida. „Da bismo ovaj totalni život istine u njegovoj totalnosti uistinu i shvatili – a to ujedno znači: priveli natrag k samoj istini – nužno je ovaj život dohvatiti u njegovom početku i u počelu, te ga onda u cijelosti razviti i prikazati kako se on odista kroz povijest filozofije događao i dogodio. To je zadatak, čije je rješavanje postavljaju sebi za cilj *Metamorfoze metafizike*”, kaže Cipra u jednom svom predavanju o vlastitom djelu.

Ako kažemo da je u pitanju i filozofija i pitalac, filozof, ponajprije je, dakle, riječ o sumnji u mogućnost i smisao filozofije. No ta sumnja i kriza, ta upitnost opstanka filozofa kao pitatelja i filozofije u njenoj upitnosti, prelazni je trenutak za jednu obnovu i novi filozofijski početak. Zato Cipra kaže: „Preko točke svoje najdublje samoupitnosti filozofija se preobražava, onase metamorfozira u novi i viši oblik, kome svi dosada ozbiljeni i predeni likovi sada kao materijal i podloga za vlastiti duhovni razvitak i oblikovanje.” O jedinstvu filozofije i filozofa Cipra u predzadnjoj svojoj fusnoti kaže:

„Promjena pak čovjekovog bića nije moguća bez znanje te promjene kao što niti znanje iste promjene nije moguće bez promjene samog bića. Iz ovog 'kruga' može se izaći jedino tako, da čovjek ujedno preobražava vlastito biće i vlastito znanje preobražavajući time ujedno filozofiju i svijet.”⁵⁰

Očito je da se metamorfoze ne odnose samo na metafiziku; one se tiču koliko znanja, toliko i čovjeka kao bića. Izmjena – preobrazba – ovakvog svijeta i ovakve filozofije očito nije moguća, ukoliko se čovjek sam kao njihov princip ne promijeni. Nema dvojbe da se metamorfoze tiču i čovjeka, te je stoga metafizika u svojim metamorfozama i etika, kao praktička preobrazba ljudskog bića.

U ovim metamorfozama filozofija uvijek iznova ponavlja izvorno svoje iskustvo koje se jednom tako otjelovilo u Sokratu da se trajno na isti način obnavlja: Sokrat je prvi iskusio smrt jednog oblika filozofije stojeći između bivše, rane grčke filozofije, i buduće, platoničko-aristotelovske filozofske znanosti. Sokrat se na razmeđu tog bivšeg i budućeg lika filozofije

⁵⁰ Isto, str. 335.

našao u nemogućnosti da bude drugo doli utjelovljeni tranutak „sada” bivanja filozofije same. Taj trenutak krize trenutak je moguće odluke unutar toga bivanja i on je kao bezdimenzionalna točka što spaja i razdvaja prošlost od budućnosti. Kao takav, taj je trenutak sada neizreciv, kao neizrecivost sokratske istine, njegovo mudro neznanje, i iz njega proizlazi univerzalnost sokratskog momenta u zbivanju filozofije same. Svako preobrtanje filozofije u svoj novi lik, novu metamorfozu, a *Umstülpung*, preobrtanje, bit je metamorfoza, svaki trenutak „sada” u povijesti filozofije kao prekretna točka njenog razvoja uvijek je iznova Sokratovo iskustvo.

Prije no što sa Sokratom potražimo etička pitanja u metamorfozama filozofskih likova tijekom njihove povijesti, odredimo ponajprije odnos filozofije i čovjeka. Filozofija je za Cipru samoistraživanje istine koje se zbiva posredstvom ljudske prirode. No ni po svome izvoru, ni po svrsi to samoistraživanje ne pripada čovjeku, ono pripada cjelini istine samoj. Ona, cjelina istine, naime, jest ta koja samu sebe kroz to istraživanje traži. Cjelina te istine naziva se i mudrost, *sofia*. Čovjek po svojoj prirodi žudi za znanjem. Znanje svoju svrhu ima u istini. Cjelina istine je mudrost. Čovjek je dakle ono biće koje po svojoj prirodi žudi za mudrošću i iz te žudnje filozofira. Ta žudnja nije njegova navlastita i pitanje je koliko je uopće njegova. To je žudnja jednog odvojenog, posebnom modusa svjetlosti istine same za cjelinom te svjetlosti. Filozof biva onaj u kome čežnja jednog odvojenog traka svjetlosti istine za cjelinom samo svjetla istine prevlada kao čovjekova žudnja za spoznajom. Filozofija stoga po svome porijeklu i svrsi ne ističe od čovjeka, ali se samo čovjekovim posredstvom može zbivati. Cipra sada poentira: čovjek je ono biće u cjelini istine same u kojem se može zbivati i odista se zbiva samoodvajanje istine od njene cjeline i samozacjeljivanje toga samoodvajanja putem ispunjavanja čovjekove žudnje za znanjem koje čini život filozofije.

Kad smo ovako preliminarno odredili odnos filozofije i čovjeka, te čovjeka kao privilegirano biće⁵¹ u cjelini istine same ili bivstvenoj cjelini u kojem se jedinom može zbivati i samoodvajanje i samozacjeljivanje istine od i kao cjeline što čini život filozofije, pogledajmo kako se čovjek u Ciprinoj filozofiji – a riječ je o sustavu, unatoč navodnoj nedovršenosti te filozofije (o nedovršenosti i nedovršivosti *Metamorfoza metazike* kao izvorno tetralogijski zamišljenog projekta govorit ćemo kasnije) – javlja i kao praktičko biće. Ako su *Misli o etici*

⁵¹ Bivstvena sloboda odlikuje čovjeka u većoj mjeri no ostala bića, kazat će Damir Barbarić istu ovu misao na drukčiji način u eseju „Bivstvena sloboda”, objavljenom u zborniku *Vrijeme metamorfoza*, ur. Damir Barbarić, Matica hrvatska, Zagreb, 2009., str. 153-167. Mi ćemo se bivstvenom slobodom baviti u nastavku razmatranja.

odgovor na zahtjev suočenja filozofije s duhom kršćanstva etika pod koju se supsumira svaka moguća metafizika, *Metamorfoze metafizike* ne dopuštaju naslutiti kako bi se to Ciprinom opusu moglo pristupiti iz aspekta primata praktičkog. Pa ipak, već u uvodu u svoje djelo Cipra će kazati da unutarnji odnos istine i filozofskog čina čini apriorij svakom istinskom filozofiranju. Riječ je, dakle, o činu, tu, gdje se naoko govori tek o istini. Istini kao istoti znanja i bitka, istini kao izvoru i svrsi metafizike.

Cipru ne možemo čitati niti misliti – a Ciprine su misli, kao što za svoje kaže Pascal, tu da u nama misle, i stoga ne treba čuditi neprekidno oduševljenje za Ciprinu misao – kao da svaka riječ nije promišljena prije no što je izrečena: ako je Cipra kazao *čin*, tu, već u uvodu u metafiziku, štoviše, govoreći o unutarnjem odnosu istine kao krajnje svrhe teorije i filozofijskog čina, onda teorijsko i praktičko od samoga početka padaju u jedno. Tome je svjedočanstvo i spomen pojma pretpomišljaj: Cipra uvodno definira temeljne pojmove svoje filozofije, i pojam pretpomišljaj tu se ne nalazi slučajno: svaki filozof stoji u nekom predodnosu spram bivstvene cjeline koja je istina sama, i on je pače uvjet mogućnosti filozofiranja, filozofijskog čina, i filozofije same. U svome *Uvodu u filozofiju* Cipra će tu misao jednostavno iskazati s Fichteom: „kakvu filozofiju odabereš, takav ćeš život imati.”⁵² Pretpomišljaj, dakle, uvodi temu etičkog i filozofije kao čina, prakse.

Slijedeći je korak uvođenje temeljnog etičkog pojma, pojma slobode. Odmah recimo da Cipra kroz dijaloge isprva slobodu određuje trojako: kao bivstvenu slobodu, kao slobodu izbora, te kao apsolutnu slobodu mišljenja. Do pojma slobode dolazimo kroz bivstveno određenje čovjeka kao bića koje može sve biti. Čovjek može biti biće Sfaire, biće privida, no on (ne) može biti i (ne) biće ničega. Ova svemogućnost čovjeku pridolazi odatle jer sudjeluje – *metehein* – u tima momentima bitka: u Sfairi, u prividu prirode i u ničemu prazine prostora. Čovjek je stoga smrtna, ali znajuća slika Sfaire. I sada dolazi presudno određenje: budući da čovjek kao čovjek uvijek više ili manje sudjeluje u sva tri momenta bitka, on može birati s kojim će se od ova tri momenta više ili manje poistovjetiti. Čovjek odatle ima osjećaj slobode. Čovjek je mogao u prošlosti i drukčije postupiti, a može u sadašnjosti i moći će u budućnosti postupiti drukčije no što je zbilja postupio. Čovjek nije zbiljski istovjetan ni s jednim od

⁵² Marijan Cipra, *Uvod u filozofiju*, Matica hrvatska, Zagreb, 2007., str. 1.

navedena tri momenta bitka i odatle, kaže Cipra, kao posljedica slobode izbora, volja za ozbiljenjem vlastitog bića.

Već dijalog s Parmenidom donosi, osim diskusije o istini i prividu kao prautemeljujućem odnosu svake filozofije, temeljne etičke pojmove: riječ je o slobodi (u čovjekovu osjećaju), o slobodi izbora, te o volji (za ozbiljenjem vlastitog bića).

Štoviše, čovjek, filozof, koji bira put znanja, Sfairu, ozbiljuje sopstvenu čovjekovu mogućnost slobode u jednosti i vječnosti bivstva. „Ovu sopstvenost slobode preobražava u sopstvo čovjekovo kao jedno i vječno čovjekovo bivstvo”⁵³ Čovjekova sopstvenost kao mogućnost da se bude sve pretvara se time u zbiljsko čovjekovo sopstvo, koje jest ujedno bivstvo, ukoliko bivstveno, neprividno ogledava bivstvenu cjelinu.

U dijalogu koji odnos istine i privida postulira kao utemeljujuć odnos svake filozofije, istovremeno se odnos istine (kao istote od znati i biti) i čina filozofiranja postulira kao pretpomišljajni, konstitutivni unutarnji praodnos koji uspostavlja i filozofiju kao samoistraživanje i samoiscjeljenje istine kao bivstvene cjeline i čovjeka u njegovom zbiljskom sopstvu, kao ozbiljenoj svemogućnosti ali i samoogledanju bivstvene cjeline.

Cipra u sljedećem koraku izvodi i drugu vrst slobode, načelno apsolutu slobodu mišljenja, koja izvire iz inegzistentnosti, nebićevnosti mišljenja. (Ovdje nije sada važno odakle ta nebićevnost mišljenja ni koja joj je konzekvenca, a krajnja je posljedica negativna pasličnost svakog filozofskog sistema, na čemu se temelji Ciprina kritika racionalne metafizike, tj. svih filozofskih sustava koji počivaju na pretpostavci prebivanja istine u sudu, dakle, logici i apofantičkom logosu, što naročito pogađa onda klasični njemački idealizam s kojim Cipra posebno želi raščistiti.)

U pogledu pojma volje Cipra će jasno i tu kazati da bez voljnog posredovanja čovjekovog, nema ozbiljenja života dijalektičkog mišljenja: ono svoj život bez tog voljnog momenta imade tek kao paslično odslikavanje bivstvene cjeline i volja donosi ozbiljenje toga života.

Konačno, tu prvi puta Cipra, koji, kazali smo, u svakom dijelu, dijalogu, odražava cjelinu djela *Metamorfoze metafizike* – tu se dio odnosi spram cjeline kao list spram stabla, kao dio koji prenosi svoju strukturu na cjelinu – uvodi temu smrti, koja se, kao i ona etera, poput

⁵³ M. Cipra, *Metamorfoze metafizike: duhovno-znanstveni pojam povijesti filozofije*, str. 45.

ponornice, čas prisutnija na površini, čas u dubini no osjetno nazočna, javlja kroz cijelu raspravu: misao je usputni proizvod čovjekove volje za smrću! Čovjekovo sopstvo kao bivstvo u svojoj bez-smrtnosti čovjeka štiti od volje za samorazaranjem, od htijenja da svoje samoozbiljenje postigne u poistovjećanju s materijom, što uistinu jest volja za smrt. Figura Sokrat, koji je jedini među filozofima, ako je uistinu ijedan nešto spoznao, onda je on istinski spoznao, naime, to da ništa ne zna, ovdje se sada javlja kao ona koja mišljenjem izaziva vlastitu smrt. No tom smrću postiže preobraženje svoje misaone spoznaje u jedno više i dublje znanje, koje je sagledavanje bivstva bića, a ne više pasličan pojmovni privid, ne mišljenje, nego neposredan dodir znanja i bitka. Trebamo li išta ovome dodati? Cipra, dakle, i u svojoj poznoj filozofiji, u etičkoj, praktičkoj filozofiji, kao i u svojoj metafizici, teoriji, govori jedno te isto: oni koji se na pravi način bave filozofijom neće odista, ali da to drugi ne primijete, ni za čime drugim stremiti nego samo za tim da umru i da putu mrtvi. Ovaj Platonov fundamentalni stav o smrti za svijet e da bi se živjelo u carstvu ideja, vidjeli smo, trajni je motiv Ciprine filozofije. I Ciprina života.

Na kraju, Cipra dolazi kroz raspravu o apsolutno slobodnom mišljenju do određenja mišljenja kao lišenosti: ono je lišeno bića, naspram bića slobodno. Ova sloboda nije ona sloboda na osnovi koje čovjek može birati s kojim će se rodom bića izjednačiti. Ovu slobodu, apsolutnu slobodu mišljenja i u mišljenju, Cipra derivira iz one slobode izbora: kao njen derivat sloboda mišljenja je posljedica toga što je čovjek već izabrao (da se uputi prema samoizjednačavanju s materijom izazivajući time pojavu mišljenja). Apsolutna je sloboda mišljenja, dakle, posljedica praetičkog čina čovjekovog izbora između Sfaire, privida prirode i praznine ničega. Raspravljajući pitanje treće Kantove antinomije u dijalogu s Anaksagorom, Cipra će izvesti i treći pojam i vid slobode: bivstvenu slobodu. Pored slobode izbora i apsolutne slobode čistog mišljenja, bivstvena je sloboda prvobitni i najdublji vid slobode i ova druga dva vida tek su po njoj mogući i iz nje poizašli. Bitak je nužno biće, stoga izvan bivanja, priroda je u bivanju i stoga samo moguće biće. Ukoliko bivanje proizlazi iz bitka kao svog nužnog počela, to se bivanje kao moguće oslobađa bitka kao nužnog bića. Priroda je moguće biće i u bivanju neprekidno oslobađanje od bitka kao svog nužnog počela. Ovaj pojam slobode nalazima već kod Heraklita: priroda je kao takva bivajuća sloboda od nužnosti bitka. Bivstvena sloboda je, dakle, sloboda prirode kao bivajuće oslobađanje od nužnosti bitka omogućeno po istoj nužnosti bitka. Ovaj pojam bivstvene slobode u povijesti se filozofije javlja kasno, sa Schellingom. Razdvoj prirodne nužnosti i moralne slobode posljedica je transcendentnog pričina. Tako

razdvoj pojave i stvari po sebi ima analogiju u spomenutom razdvoju. No niti je priroda nužna, niti je čovjek po svom umu slobodan: i priroda i čovjek nužni su s obzirom na njihovu prošlost, a slobodni s obzirom na njihovu budućnost, u bivajućem trenutku sadašnjosti oni su ni nužni ni slobodni, nego mogući. Priroda kao nužnost jest prošlost ljudskog duha, duh je kao sloboda budućnost prirode.

Tu pridolazi i pojam duha, koji će u Ciprinoj filozofiji imati naročito značenje i o čemu ćemo posebno govoriti.

No prethodno kažimo ponešto o duši, kako je uvodno, uz bitak i bivanje, Cipra tumači u dijalogu s Heraklitom, baš kao što je mišljenje tumačio u dijalogu posvećenom Parmenidu.

Da se tema duše uvodi kroz dijalog s Heraklitom ne čudi, jer znamo bezdanu dubinu duše i koliko dubok logos ima: granice duše nećemo naći. Taj Logos, kao bivstvena moć bitka za bivanje, za razliku od Sfaire, vječno je nedovršen; moguće je odatle tumačiti i nedovršivost metafizičkih projekata kako kod Aristotela, tako i kod Cipre – svaka je metafizika, kao odgovor na metafizičku zagonetku svega što jest koja se odvija u govoru, načelno nedovršiva,⁵⁴ i, kako je i Cipra izveo zaključak, *the rest is the silence*. Duša pak poznaje sve stupnjeve Logosa i preobražava se u njih. Duša je kao eteričko tijelo svemira njegova Pravda. Ona je Logos, svemirska duša, ono jedno mudro. Ali stanja duše ne valja prvenstveno razlikovati po njihovim elementarnim preobrazbama, duša je čovječja ona, koja je prvenstveno znajuća i njene preobrazbe su u prvom redu pretvorbe *znanja*. No prije konačne definicije duše u ovoj fazi izvođenja njene naravi Cipra ponovo uvodi motiv smrti:

„Tek umrijevši, odbacivši tijelo i njegova varljiva osjetila, čovjek moće postati sudionikom na istinskom *svjetlu*. Jer čovjek je, kako što smo ranije uvidjeli, kao bez-smrtno *sopstvo* istinska, neprividno znajuća slika *bivstvene cjeline*. Što imade još više od svjetlosti, što duša može biti više, nego da bude vlastito neprividno znajuće *sopstvo* u svjetlu *bivstva*? Ono više od svjetlosti jest “vatra”, ali vatra koja više ne svijetli, ino najviše jest. vatra iznad *svjetlosti*. Najviši stupanj svemira kao i ljudske duše jest *stanje topline* – tu više nema ograničenja, jedno se stapa s drugim u nerazdvojno jedinstvo, bitak i znanje prožimaju se do posvemašnje

⁵⁴ „Dakle, početna točka svakog istraživanja smisla Aristotelovog projekta u *Metafizici* mora biti *nedovršenost* datog projekta”, kaže u svojoj doktorskoj disertaciji Nikola Tatalović. Nikola Tatalović, *Aristotelova prva filozofija između ontologije i teologije*, doktorska disertacija, Filozofski fakultet Univerziteta u Novom Sadu, Novi Sad, 2018., str. 27.

istovjetnosti, duša čovjekova postaje skroz jedno isto s dušom svega. Čovjekova duša imade zato tako duboki logos, jer se njeni korijeni gube u bezdanu kozmičke topline, koja je *Logos sam* kao moć bivanja i života *istine*.”⁵⁵

To određenje duše u temelju bezdanog Logosa pretposljednji je korak koji priprema finalno određenje praetičkog čina duše koji određuje svaku moguću filozofiju.

Do toga pojma Cipra dolazi kroz Sokratovo polaganje računa sebi o smrti: što je uistinu smrt i kakav značaj ona ima za filozofa? Već je kazano da filozofi ništa drugo nisu željeli no da budu mrtvi: riječ je o pripravi susreta s mudročću u onostranosti, u carstvu ideja, koju u osjetilnom svijetu možemo gledati tek neizravno, kao kroz zrcalo. No ta nada u opstanak duše poslije smrti bila bi samo uvjerenje kad ne bismo mogli dokazati besmrtnost duše. Cipra tu počinje analizu i tumačenje Platonovih dokaza o besmrtnosti duše, i nakon navođenja četiri temeljna dokaza Cipra tumači i peti, etički dokaz: duša je sama ona koja prije svog rođenja bira vlastitu sudbinu i sve je do toga hoće li izabrati istinski i dobri život, ili će u svom neznanju posegnuti za lažnim i nevaljalim životom, te tako sama sebe upropastiti. Neće udes nas birati, nego ćemo mi udes birati. Krivnja je na biraču, bog je nedužan. „Budući da faktički postoji toliko različitih sudbina koliko imade pojedinaca, to se ove razlike među ljudima, ako ih etički promišljamo, ne mogu opravdati i objasniti drukčije nego kao rezultat različitih ishoda slobodnih čina iz prethodne egzistencije dotične duše.” Etički gledano – i tu Cipra naglašava ovu etičku dimenziju rasprave o primarnom, preegzistentnom izbor duše – duša mora biti slobodna, inače ne može biti odgovorna. Ponavlja to i u formulaciji: s etičkog stajališta gledano, sudbinske razlike duša rezultat su njihovih vlastitih bivših slobodnih odluka i čina (kao što sadašnja slobodna odluka i čin duše polaže temelj njenoj budućoj, sudbini). Ova, s etičkog stajališta, nužna pretpostavka bivših slobodnih odluka kao samouzroka sadašnje sudbine duše, znači s jedne strane za dušu da je ona nužno već egzistirala kao ljudska, jer slobodna duša te je u toj prethodnoj svojoj egzistenciji (ili prethodnim egzistencijama) sama uzrokovala svojiti sadašnju sudbinu.

Cipra jasno govori o etičkom dokazu besmrtnost duše, etički pogled na prvotni izbor duše vlastite sudbine, slobodu duše kao pretpostavku toga izbora i vlastite čovjekove odgovornosti, te s etičkog stajališta nužne slobodne odluke kao samouzrok sadašnje sudbine duše.

⁵⁵ M. Cipra, *Metamorfoze metafizike: duhovno-znanstveni pojam povijesti filozofije*, str. 70.

Štoviše, duša je kao bivstveno slobodna, po slobodnoj volji htjela život u pričinu svijesti, duša je htjela buđenje mišljenja i rođenje vlastitog ja i htjela je – jer to je nerazdvojno od ovog prvog – zaborav istine i potisnuće bivstvenog znanja iz područja svijesti. *Aletheia* se nije samoustegnula čovječjem znanju i biću, a da ljudska duša istovremeno to samoustegnuće aletheie nije sama iz svoje slobodne volje htjela. No, vrijedi i obrat: duši istina ne može biti ponovo dana, ako to ona ne bude htjela. „*Aletheia* ne može izaći iz svoje samousteegnute skrivenosti da bi se otkrila duši, ako duša ovo samootkriće aletheie svojom slobodnom voljom neće htjeti.” Ovaj uvid u izvorno suodgovaranje – u izvornu korespondenciju – bivstveno slobodne ljudske duše i bivstveno slobodne istine od najveće je važnosti da bi se duša mogla na pravilan, na istinski način praktički odnositi spram istine. Jer kako se duša praktički odnosi spram istine, tako može očekivati da će se istina odnositi spram nje.

Cipra dakle govori o praktičkom odnosu duše spram istine kao fundamentalnom odnosu: taj odnos omogućuje ustegnuće aletheie čovjekovom znanju i biću, no ljudsko htijenje omogućuje i ponovno zadobivanje istine, njeno samoiscjeljenje. Praktički odnos duše spram istine, utemeljuje nije onda samo gnoseologijska – jer je ovdje riječ o spoznaji istine – nego i ontologijska činjenica – budući da je riječ i o praktičkom odnosu duše spram istine – i to je i po Ciprinim riječima najdublji praktički motiv čitavog filozofiranja, njegov najozbiljniji motiv uopće: po Platonu i nema drugog motiva za filozofiranje nego što je upoznavanje sa 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 o vlastitoj sudbini, štoviše, obzirom na izvornu korespondenciju duše i istine. o sudbini same bivstvene cjeline.

Cipra će kasnije još samo nadodati:

„Duša je čovjekova sopstvenost, mogućnost da se bude sve. Kao takva svemogućnost ona je ujedno u mogućnosti da bira kojem će rodu bića pripadati i odatle osjećaj slobode izbora. Ta mogućnost utemeljena je na njoj svojstvenoj zbilji: to je čovjekovo sopstvo. Sopstvo je znajuća slika bivstva i kao takva pripada samom bivstvu. Duša je kao čovjekova sopstvenost mogućnost da on bude sva bića, ali kao zbilja koja prethodi ovoj mogućnosti ona jest sopstvo te pripada samom rodu bivstva. U razlici mogućnosti i zbilje, sopstvenosti i sopstva krije se dvoznačnost duše: jednom je ona dinamička mogućnost za slobodno ozbiljenje u ma kojem rodu bića, drugi

put kao savršena zbilja čovjekova sopstva istinski je znajuća, neprolazna i besmrtna jezgra čovjekova.”

To je najdublji osnov etičke pozicije Marijana Cipre u *Metamorfozama metafizike*: jasno govoreći o etici i etičkom, Cipra pokazuje kako je jedan praetički čin duše, njen nužno slobodan izbor vlastite sudbine samouzrok tog usuda, u kojem se odlučuje ne samo o sudbini čovjeka, nego i o sudbini same bivstvene cjeline.

A čovjekov *usud* – to je njegov *daimonion*.

5.2. Temeljni pojmovi filozofske antropologije, psihologije i etike u *Metamorfozama metafizike*

Što je on, pogledajmo ponajprije mimo Ciprine odredbe *daimoniona*. No prije toga objasnimo nakanu ovog poglavlja: ono ima za svrhu pročitati *Metamorfoze metafizike* ne kao teorijsku filozofiju, nego kao filozofiju u kojoj se radi o čovjekovoj sudbini i sudbini bivstvene cjeline same. Drugim riječima, ono što smo nazvali simfonijskim konceptom dijaloga nije samo estetski princip oblikovanja pojedinih dijelova djela, dijaloga, kao i cjeline djela, nego je i neminovan strukturni moment istraživanja onoga što je osnovnim pitanjem na koje *Metamorfoze metafizike* odgovaraju dovedeno u pitanje: s jedne strane to je *filozofija* – pa se pitamo što je filozofija – a s druge, rečeno je, u pitanju je pitalac sam – *čovjek*. Stoga to djelo samo prividno predstavlja Ciprinu (tek) teorijsku filozofiju: ono se doduše bavi temama bitka i privida, bitka i bivanja, itd. dakle eminentno metafizičkom tematikom, no baveći se bivstvenom cjelinom, *Metamorfoze metafizike* istovremeno se bave i mišljenjem, jastvom, egoitetom, dušom, duhom, sopstvom, samoobjavom čovjeka, ergo onim čovjeku najstvojtvenijim. Kroz iznošenje na vidjelo temeljnih pojmova istraživanja upravo područja navlastito ljudskog, pročitajmo *Metamorfoze metafizike* kao sustavnu studiju o čovjeku, ne samo o Bogu i svijetu. Ta, i sam Cipra na koncu kaže: „Ono što nam preostaje kao jedina i stoga nužna potreba čovjeka i filozofije jest samoobjava i samospoznaja čovjekova na osnovu čovjekovog transcendirajućeg preobražavanja vlastitog ja iz njegovo pojavnog u bivstveni vid, iz samoprotuslovnog jastva u, njemu u temelju bivstvjuće, istinsko sopstvo.”⁵⁶ Riječ je, dakle, o filozofiji i o čovjeku: mi smo ovu studiju započeli iz perspektive razumijevanja filozofije u njenom teorijskom vidu s morišta čovjeka kojemu je ta teorija kao duhovna praksa najuzoritiji

⁵⁶ Isto, str. 301.

oblik života: možda je samo mudrac, onaj koji zna i istinu i privid, ali može i ne biti ni dobar ni zao, subjekt etike shvaćene kao prva filozofija. Jer, on je kao čovjek ostvario svoju najvišu mogućnost.

Vratimo se sada motivu *daimoniona*, jer on, jedini uz mudraca, zna i istinu i privid, i dobro i zlo; što je daimonion i o čemu je riječ kad je o Sokratovoj spoznaji „znam da ništa ne znam” riječ?

Ako kažemo da je svaka spoznaja „spoznaja nečega”, što je načelno očigledno točno, time zapostavljamo onu ključnu Sokratovu misao: „Znam da ništa ne znam!” Nije mi namjera upuštati se u interpretacije povijesti filozofije i znam da je Sokrat zbog te dijalektičke misli proglašen pokadšto negativcem (početkom „dekadencije” ili „zaborava bitka”), ali meni je zanimljivo da je ta spoznaja (moglo bi se reći: najvažnija ili čak jedina „spoznaja” u povijesti filozofije) zapravo spoznaja ničega te da upravo njoj Sokrat može zahvaliti titulu „najmudrijeg čovjeka u Grčkoj”, koju mu je dodijelila ista ona instanca koja je *dictum* samospoznaje i promovirala (a o tome kako je taj navodni *dictum* zapravo pogrešno shvaćeno upozorenje dalo bi se govoriti). Hoću reći, treba uzeti u obzir specifični karakter riječi „spoznaja”, koja danas ima malo antikvarni prizvuk – znanstvena otkrića uglavnom se ne nazivaju „spoznajama”.

Ja taj Sokratov stav povezujem s Hegelovom reakcijom na jedan Jacobijev komentar, naime, da su filozofski sistemi zapravo samo organizirano neznanje. Hegel odgovara da je to točno, ali da se neznanje, kad ga organiziramo, pretvara u znanje. Drugim riječima, to „ništa” o kojem Sokrat govori, zapravo je *eter*, medij čistog, „spekulativnog” mišljenja.

Evo zašto. Od 10 stoljeća prije nove ere taj *dictum* svašta je značio: isprva čak socijalno upozorenje, gotovo u engleskom smislu: *Znaj tko si i koje je tvoje mjesto u svijetu*. To je upozorenje posjetitelju da se ponaša u skladu sa svojim položajem, podsjeća ga da je običan smrtnik koji ulazi u kuću/hram besmrtnog boga i poziva ga da se primjereno tome i ponaša („sjeti se tko si”). Ali ako se to upozorenje shvati kao „spoznaj sama sebe”, onda ono poprima dijametralno suprotno značenje, jer implicira da čovjek ne zna tko je i da to tek treba spoznati, što potkopava upravo onu samorazumljivost na koju se upozorenje poziva (da svatko zna tko je i kakav je njegov položaj u hramu/društvu/svijetu). Teško je zamisliti veće čuđenje no što ga u čovjeku mora izazvati takva zapovijed („ako tek trebam spoznati tko sam, onda znači da to još ne znam, a ako to ne znam, onda ne znam ništa”). Dakle, zapovijed oduzima tlo pod nogama i potkopava neupitnost etičkih pravila na kojima se život zasniva, i sada poziva na njihovo

propitivanje. Prelazak s prvog na drugo čitanje predstavlja elementarnu matricu filozofije: prvo imamo stanje neupitnosti i samorazumljivosti, a onda čuđenje koje tu neupitnost i samorazumljivost potkopava.

Specifično filozofski karakter Sokratova odgovora („znam da ništa ne znam”) sastoji se u tome da on ne izmišlja neki sadržajno potpuno neovisan odgovor, nego zapravo samo prevodi implicitni sadržaj zapovijedi u formu odgovora: zapovijed implicira „ne znaš ništa”, a Sokrat odgovara „znam da ništa ne znam”. Njegov odgovor, dakle, proizlazi iz analize pitanja (ima refleksivan karakter).

S druge strane, odgovor ima formu skromnosti, jer Sokrat ne umišlja da posjeduje neku mudrost (koja pripada bogovima), nego potvrđuje svoju ništavnost. Ali upravo radikalni karakter njegova odgovora (Sokrat ne kaže „znam da ne znam baš mnogo” nego „znam da ne znam ništa”) potkopava onu mjeru (umjerenost) na kojoj se grčki život zasniva. (Motiv skromnosti implicira taštinu, oholost, *hybris*, što je prekoračenje mjere i po izvornom grčkom shvaćanju vodi u propast.) Delfski proglas (da je Sokrat „najmudriji čovjek u Grčkoj”) pohvaljuje upravo tu njegovu skromnost, ali tim svojim odgovorom Sokrat kao da ujedno potkopava neupitnu vladavinu bogova, što podsjeća na situaciju Edipa i Sfinge: kao što se Sfinga, nakon što joj je Edip dao točan odgovor, strovalila u smrt, tako i delfsko proročište kao da je svojim priznanjem potpisalo vlastitu smrtnu presudu, jer je prenijelo mjerodavnost utvrđivanja istine u slobodno istraživanje pojedinca. S druge strane, moglo bi se reći i ovako: bogovi, koji su nam se prije obraćali izvana, sada nam počinju govoriti iznutra: to je Sokratov „daimonion”. To je ono što Cipra, naposljetku, u *Mislina o etici* naziva *glasom savjesti*.

Dakle, bitan je radikalni karakter odgovora. Ako je dvoznačno čitanje zapovijedi rezultat sofistike, koja uvodi nesigurnost i skepticizam, onda ovdje vrijedi pravilo „skeptizam se može prevladati jedino radikaliziranjem”, a Sokrat relativizam sofistike dovodi do logičnog kraja i upravo tim činom utemeljuje sigurno znanje.

To je postupak koji snažno podsjeća na Descartesa, koji također polazi od dvojbe da bi njezinim radikaliziranjem pronašao samoizvjestan stav: „Mislim dakle jesam.” Ta dva stava („Znam da ništa ne znam” i „Mislim dakle jesam”) kao da su blizanci i teže bi bilo reći po čemu se razlikuju nego po čemu su slični. Budući da istiniti stavovi time gube dogmatski karakter („to je tako i ne treba pitati zašto”), svako izražavanje istine sada zahtijeva sustavno izvođenje, pa tu u igru ulazi organiziranje i strukturiranje (da ne kažem dijalektika). Ono „ništa” koje

Sokrat spoznaje rezultat je potpune apstrakcije mišljenja (kojom se otvara prostor slobode koji omogućuje razvijanje misli). To je dakle ulaženje mišljenja u sebe, u onaj bezdan koji je subjekt i sloboda. To ništa znanja samo je na tren ukočeno lice istine. „To u jednu točku sabrano i u isti čas suspregnuto lice cjelokupne istine jest u Sokratu njegov daimonion. Daimonion Sokrata nikad ništa pozitivno ne savjetuje, ali ga uvijek odvraća od onoga što ne treba činiti. Kao pojavni vid moći sustezanja same istine daimonion znade točno što je dobro i što je istina, ali to nikako ne govori, niti može govoriti upravo zato jer je on sva istina sama usredotočena u glavnu prekretnu točku svog vlastitog bivanja i zato kao bez-dimenzionalni trenutak i mjesto svoje prekretno odluke sasvim neizreciva.”⁵⁷

Ali *daimonion* je ujedno Sokratov – on u drugom pogledu nije ništa drugo nego Sokratovo vlastito ja, samo još nereflektirano u sebi i zato nesvjesno sebe kao ja, već ogledano pred sebe kao sebi predstavljeni pojam – ono dobro. Ovo Sokratovo ja, budući da Sokrat još nije svjestan kao ja, te ga još uvijek zadržavaju u vlasti bogovi, i čuvajući ga za Sokrata kroz njega čuvaju Sokrata. Zato Sokrat može reći: uzrok ovom primaljstvu za znanje smo bog i ja. Daimonion Sokratov utoliko je dvostruko biće što s jedne strane pripada bivstvenoj cjelini, a s druge strane, kao bezdi-menzionalno sabiralište sveukupne istine u jednu jedinu točku, on je Sokratovo u sebi još nereflektirano ja. Daimonion nikad ništa pozitivno ne priopćuje Sokratu jer on to ne može – niti kao bivstvena cjelina istine usredotočena u točku svoje prekretno odluke – niti kao Sokratovo ja, jer ovo još nije posve rođeno iz bivstvene cjeline, već kao ja tek treba da se osamostali i uzme sebe u vlast proizvođači misaoni svi-jest pojmovne znanosti. Ali daimonion doista znade svu istinu jer on je cjelina zbiljskog i mogućeg znanja usredištena u jednu jedinu točku, i kao takav on znade sve što je dobro – za Sokrata i za sve druge.

Ovdje susrećemo pojam *ja*, i na ovom mjestu moguće je pokazati kako *Metamorfoze metafizike*, pitajući se što je filozofija, pitaju cijelim svojim tijekom i o čovjeku: na jednoj strani kroz dijaloge izvode se metafizički pojmovi utemeljujućeg horizma istine i privida, bivanja kao bivstvene mogućnosti bitka, Sfere kao bivstvene cjeline, istine, te svrhe i izvora filozofije, kao istote znanja i bitka, itd., dakle, izlaže se teorijska filozofija, dok na drugoj pratimo izvođenje praktičke filozofije, istraživanje kojemu je u središtu čovjek: od pretpomišljaja, preko pojma mišljenja, jastva, svijesti, duše, duha, itd. teče Ciprina bitna zaokupljenost čovjekom, jer ne radi

⁵⁷ Isto, str. 107.

se ovdje o znatiželji, o pukoj želji za znanjem, *nego je tu riječ o vlastitoj sudbini i sudbini bivstvene cjeline same.*

Prikažimo dakle nosive pojmove tog istraživanja.

„Čovjek je smrtna, ali znajuća slika Sfaire.”⁵⁸ Uzmimo ovu definiciju čovjeka kao dostatnu: mogli bismo se poslužiti i inima, ali ovdje je važno demonstrirati cjelinu Ciprina ne samo pojmovlja, nego i doktrina koje izlaže kroz bavljenje temom čovjeka, pa je gotovo irelevantno koju od tih definicija za naše potrebe rabimo. Moguće je tome pridodati izuzetnu čovjekovu sposobnost da znade istinu, a ipak da učestvuje u prividu, odnosno laži: ta mogućnost nešto je izuzetno ljudsko i ona čini izuzetnu čovjekovu sopstvenost. Ona leži u mješavini Sfaire, prirode i ničega, i samo u toj zbiljskoj mješavini tih momenata treba tražiti njenu mogućnost.

Mišljenje, kao temu dijaloga o Parmenudu, koja prati dijalektiku istine i privida, već smo spominjali; sada ga definirajmo: „Mišljenje je – mogli bismo sažimajući sve bitne njegove momente u jedno određenje reći – paslično predstavljачko sjećanje koje odslikava bivstvenu cjelinu na osnovi samoogledanja bivstva posredstvom čovjekovog sopstva u čovjekovoj materiji, a nastaje svakom onom času kad čovjek biva od vlastitog sopstva zadržan na putu svog hotećeg samoizjednačavanja s nebićem materije.”⁵⁹

Um se nakon mišljenja nadaje kao logična tema u dijalogu u čijem je i naslovu, Bitak i um: no, Anaksagora, iako je um jedan i sve umno od iste je vrste, te je iste vrste kao i ljudsko mišljenje, ne zna i ne uviđa genezu čistog uma putem *niza posredovanja* počevši od istote znanja i bitka – *bitka istine same*, preko njene *sanonegacije u bivanju*, do *razdvoja* bitka i znanja u pričinu, kojim razdvojem tek postaje moguće nešto takvo kao što je *iluzorna pojava dualizma uma i stvari*. Za Anaksagoru čisti um jest jedan, i to prvi, princip naprosto, nego tek dolazi do nečeg takvog kao što je „čisti um”. Anaksagora, međutim, ne zna i ne uviđa ova posredovanja – za njega je čisti um, *Nous, na samome sebi – autokrates* – počivajuće jedno počelo svijeta i njemu se pričinja kao da um oduvijek jest, bio je i bit će, sam u sebi vječan i bezgraničan *princip – arhe* – svega što jest. Ovdje je na djelu raskol stvari i uma, a taj je raskol kazna za odvojenost uma od bitka; iz toga raskola mišljenje može biti izbavljeno samo poništavanjem te razdvojenosti i preobražavanjem u mišljenje objedinjeno sa samom bivstvenom cjelinom.

⁵⁸ Isto, str. 43.

⁵⁹ Isto, str. 54.

Sopstvo smo već definirali, no ovdje ga relacionirajmo spram slobode: čovjek znalac, filozof, jest onaj koji, izabравši put znanja, hoće da se poistovjeti s bivstvenom istinom samom i time ozbilji ljudsku mogućnost u besmrtnosti neprividne istote znanja i bitka – *aletheia*. Time on ozbiljuje sopstvenu čovjekovu mogućnost slobode u vječnosti *bivstva* – i ovu *sopstvenost* slobode preobražava u *sopstvo* čovjekovo kao jedno i vječno čovjekovo *bivstvo*. Čovjek je znajuća *slika bivstva*, ali ako on svoje znanje *oslobodi privida*, onda se njegova slika preobražava u istinsko znanje *bivstva* – čovjek time postaje malo ogledalo unutar velikog samoogledanja *Sfaire*. Čovjekova sopstvenost kao mogućnost da se bude sve pretvara se time u *zbijsko* čovjekovo *sopstvo*, koje jest ujedno *bivstvo*. *Sopstvo kao iskonsko bivstvo bića* za Cipru je prvi i najviši filozofski pojam. *Sopstvo je iskonski bitak, bivanje i zazbiljnost bića, njihova iskonska nužnost, mogućnost i stvarnost, iskonska prošlost, sadašnjost i budućnost bića*⁶⁰. Ono je od davnine i sada i uvijek traženo iskonsko bivstvo. Sve što jest biva po sopstvu ili najdublje shvaćeno: jest samo sopstvo. Taj pojam, ujedno najviši pojam metafizički pojam uopće, za Cipru je dakle bivstvo uzeto ne samo kao bića “stvar” nego ujedno kao duša, duh i individualno jastvo, kako glasi jedna od definicija sopstva koja pojmove duše i duha, idndividue i jastva sabire u jedno.

Ljudska mudrost Sokratova prethodi tumačenju pojma „ja sada”: Sokratova ljudska mudrost sastoji se u istinskom znanju vlastitog neznanja. Da je ova mudrost u neznanju – to je njen negativni vid, ali da Sokrat za svoje neznanje za razliku od ostalih pouzdano zna – to je pozitivni vid ove mudrosti. Ništa ne znati jest ono negativno ljudske mudrosti, ono pozitivno u njoj jest spoznaja samog sebe kao neznanjućega. „Znam da ništa ne znam“ jest sokratsko ispunjenje delfijskog naloga: „Upoznaj sebe!“ Do sokratske spoznaje vlastitog neznanja i time do otkrića sebe samog kao središta ovog neznanja ne bi bilo moguće doći bez zaborava i potisnuća istine *fysisa* i bez prolaska kroz ljudski pričin *nomosa*.

Sa Sokratom dolazimo i do pojma *ja*. Sokrat ovo *ja*, preobražavajući njime lažno u istinsko mišljenje, ustanovljuje i samo kao misao, kao općenito *ja* – *ono dobro samo*.⁶¹ Beskonačnost subjektivnosti, sloboda samosvijesti svanula je u Sokratu. Ja treba da bude naprosto prisutno, nazočno u svemu što mislim. Princip Sokratov jest da čovjek ono što mu je određenje, što mu je svrha, krajnja svrha svijeta, ono istinito, ono za sebe i po sebi. Do Sokrata

⁶⁰ Isto, str. 252.

⁶¹ Isto, str. 106.

je bivstvena cjelina na način neskrivenosti – *aletheia* – bila nazočna u filozofijskom mišljenju, od Sokrata na ovamo čovjek snagama vlastitog, uvijek sve samosvjesnijeg ja, treba da otkriva i prodire u odsad sakrivenu istinu. Samo zato jer se istina iz obzora čovjekovog neposrednog znanja povukla i ovome sustegla, samo jer je *aletheia* – ona nezaboravljena – pala u zaborav može čovjek u svome ja biti slobodan i mišljenjem slobodno tražiti istinu. Nomos je odista domena slobodnih ljudskih mnijenja i ustanovljenja, koja proizvodi i nad kojima gospodari *čovjekovo ja*. Ja, ovdje shvaćeno kao logički subjekt.

Od ovako shvaćenog pojma ja kao logičkog subjekta dolazimo do pojma *svijesti*: da čovjek nije u svojoj bivstvenoj dubini jedno zbiljsko, nerazorivo i besmrtno sopstvo, on nikada niti ne bi mogao doći do pojma niti do riječi – „ja“. Da zbilja čovjekova duša nije jedno besmrtno sopstvo, čovjek uopće ne bi mogao niti znati za sebe, sebi govoriti „ja“. Jer „ja“ kao čisti pojam može biti i jest samo ogledano čovjekovo sopstvo. Dok su drugi pojmovi mišljenja paslike bivstva drugih bića, dotle je pojam „ja“ paslika same jezgre čovjekovog bića – njegovog sopstva – i zato je pojam ja središnji i najviši pojam čovjekove svijesti, „vehikulum“ svih drugih pojmova. Kao što je sopstvo središnja i najviša jezgra čovjekovog bića, njegove duše, tako je „ja“ najviši pojam *čovjekove pojave*, njegove *svijesti*. Slijedeći problematiku trećeg Platonova dokaza za besmrtnost duše, preko Kantove kritike metafizičke psihologije, Cipra tumači da se pojam „ja“ može naći u našem mišljenju samo i jedino zato što je on u materiji ogledana paslika čovjekovog sopstva; time smo došli na kraju neminovno do otkrića razlike između duše kao mogućnosti čovjekove da on sve bude, njegove sopstvenosti i njegovog sopstva, nerazorive i besmrtne zbilje te iste duše; ali povrh toga nama se nametnula još jedna razlika – i to ona između duše kao mogućeg ili zbiljskog bića čovjekovog i *čovjekove svijesti* kao pojave iste duše. Odnos između *duše* i *svijesti* u neku je ruku poseban vid odnosa između *fysisa* i *nomosa* – *duša* je *fysis* čovjekov, *svijest* je kao njegov *nomos*. *Svijest je pričin duše*.⁶² Ono što je karakteristično za *svijest*, za razliku i protivnost od *duše* jest način opstanka svijesti u njenom jasnom *razdvoju na ja i ne-ja, na subjekt i objekt*. *Živjeti svjesno*, imati budnu svijest, znači egzistirati u razdvoja *Ja* i *ne-Ja*, u razdvoju *subjekta* i *objekta*. Mogućnost sopstvenog nadilaženja jastvene svijesti nije ništa nadljudsko, nego upravo bivstvena ljudska mogućnost.

Egoitet je sljedeći pojam na koji nailazimo: isključivost čistog mišljenja jest u osnovi uistinu isključivost njegovog najvišeg pojma i subjekta, njegovog „vehikuluma“ – čistog ja –

⁶² Usp. isto, str. 116.

njegov *apsolutni egoitet*. Posljednji uzrok razdvoja svijesti na ja ne-ja, njene iluzije i pričina, jest apsolutni egoitet. Pričin svijesti pričinja se, dakle, na osnovi isključivosti apsolutnog egoieta. Razdvoj na subjekt i objekt samo je posljedica apsolutističkog egoizma mislećeg ja. Ono što čini bivstvenu istinu ovog pričina, međutim, jest biće čovjekove duše, koje kao takvo ne poznaje iluziju dualizma, subjekta i objekta, već bivstvuje bilo na zbiljski način kao sopstvo, bilo na moguć kao sopstvena čovekova mogućnost. Razlika između duše i svijesti čini osnovu suprotnosti između stare i novije filozofije.⁶³ Ustanovivši razliku između duše i svijesti i otkrivši apsolutni egoitet mislećeg ja kao uzročnika, kao „krivca” za iluzorni razdvoj svijesti, pronašli smo jedan mogući subjekt diobe uopće, o kome smo se subjektu uzalud prethodno pitali. Subjekt diobe bivanja mogao bi biti uvijek određeni isključivi egoitet – egoizam koja tim svojim egoizmom onda postaju uzročnikom, „krivcem” diobe.

Individuum ulazi u raspravu već sa Sokratom, no Cipra ga tematizira u poglavlju posvećenom Platonu. Proklo kaže: *Individuum ergo est nunc – ameres ara to nyn*. Trenutak „sada” jest individuum, ali individuum treba shvatiti u onom najobuhvatnijem smislu tog pojma, gdje on označava jednako tako *atomon* kao i nedjeljivost individualnoga *ja*. *Individualno ja*⁶⁴ jest uistinu bezdjelni, punktualni, vremenito-vanremeniti spoj i razdvoj prošlosti i budućnosti, njihova jedino prava li najdublja, jer trajna zbilja kao mogućnost. Budući da prošlost više nije, a budućnost još nije, to je individualno „ja sada” jedino što jest, a kako je modalitet sadašnjosti za razliku od nužnosti prošlosti i slobode budućnosti – mogućnost, to je mogućnost svakog individualnog „ja sada” ujedno i ono što jedino jest – iskonska zbiljska mogućnost. Jer prošlost je imala i budućnost će imati svoje „ja sada”, ali „ja sada” nije kao vanvremenito vezano ni uz prošlost ni uz budućnost. Tako se u pojmu *individualnog jastva kao bivstva trenutka* „sada” otkriva posljednji korijen i prvo izvorište istosti ili razlike bitka i bivanja, vječnosti i vremena, zbilje i mogućnosti. Samo jedno „Ja sada”, samo Jedno individualno *sopstvo* može biti iskonom i nosiocem identiteta i diferencije svekolikog bića. Bivstvo iskona ili iskonsko bivstvo istosti i drugotnosti, vječnosti i vremena, zbilje i mogućnosti jest i može biti samo individualno „ja sada” kao bezdjelno sopstva svega bivstvovanja.

Pojam *duše* već smo dotakli i obradili spominjući peti, etički Platonov dokaz o njenom besmrtnosti kao naš temeljni argument o primatu praktičkog, o etici kao prvoj filozofiji. Ipak,

⁶³ Usp. isto, str. 117.

⁶⁴ Usp. isto, str. 125.

kažimo da Platon na drugi način no prethodni filozofi formulira svoju „psihologiju”, raspravljajući temu duše u dobrom dijelu svoga opusa. Duša, kao *nebivstveno biće*, sada više nije jednostavna i jeduinstvena, po svom bivstvu ona je posve drugačija i odvojena od tijela i osjetilnog pnvida, također na tri moći: umna moć – *logistikon*, moć srčanosti – *thyrnoeides* i moć žudnje – *eptymetikon* – od kojih je svaka svojstvena pojedinom staležu politeie.. Samo ako umni dio duše vlada njega reprezentiraju mudraci, moć je država pravedna, njeni članovi svak na svome mjestu, samo na taj način bit će ljudska zajednica u skladu sa zajedništvom svih bića u kozmosu, kojima također vlada um. Duša je također mogla biti shvaćena i kao „samopokretni broj” – *arithmos autokinetos* – (Ksenokrat) kao „počelo svih dimenzija” – *idea tou pante diastatou* – (Speuzip). Duša je sva besmrtna – *psyhe pasa athanatos* – i to stoga što ono stalno pokretljivo jest besmrtno – *aeikineton athanaton* – a duša je uvijek samom sobom pokretana *auto kinoun* – i kao takva izvor i počelo kretanja – *pege kai arhe kineseos*. Početak je, međutim, nenastao – *arhe ageneton* – jer sve mora da nastaje iz početka, a kad bi pak početak iz nečega nastajao, tada ne bi bio početak. Budući da je nenastao, to početak mora biti neprolazan.. Ono samo sobom pokretno – *to auto heauto kinoun* nije dakle ništa drugo nego duša, i duša je tako nenastala i besmrtna. Ona je u tom smislu besmrtna, jer je ono samo sobom pokretano – *auto kinoun*. Duša je doduše utemeljena u duhu i tamo imade svoj iskon i svrhu. Krećući se duša tek proizvodi vrijeme i time „samu sebe vremenuje” – *heauten ehronesen* (Plot. III 7, 11) – ne vječito vrijeme duha – *aion* – nego vrijeme u kojem možemo razlikovati prošlost, sadašnjost i budućnost – *hronos*. Sopstvo u vidu duše imade dakle uvijek jedno ranije i kasnije stanje i ono prelazi iz jednoga u drugo. Time je ono već napustilo svoju nerazdvojnu istovjetnost s bitkom i može bivati tj. uzimati i napuštati svoje učestvovanje u bitku. Učestvujući u bitku sopstvo nastaje, napuštajući ovo učešće ono iščezava – to je određenje bivanja duše koja kao takva posreduje između bitka i nebitka. Zajedno s bivajućom dušom, u njoj i po njoj, nastaju i nestaju sva bića koja su u vremenu. Ali sva ta bića nisu nastala iz ničega niti nestaju u ništa, već imadu svoje porijeklo u duhu i predstavljaju u vremenu razvijene slike svega onoga što duh u sebi sadrži. Svako biće u vremenu jest putem duše i u duši nastala slika duha. Duša je dakle za razliku od duha koji je skroz nutarnja punina bivstvenih bića – *pleroma noeron* – na van preokrenuta⁶⁵ razvijenost duhovnih slika. Ove slike budući u vremenu u stalnoj su promjeni – promjena pak iz jedne slike u drugu, iz jednog stanja duše u drugo ne zbiva se kao takva u

⁶⁵ Isto, str. 162.

vremenu, već u onom “čudnom času” što ga Platon naziva – iznenadnošću – *to exaifnes*. Jer duša preobražavajući se iz slike u sliku, da bi ostavila jednu i prešla u drugu, mora izvršiti “skok” – taj “skok” je ono što naizgled razbija vremenski kontinuitet jednog bivanja kao odražavanja duha, iako je zapravo nužni uvjet duševnog kontinuiteta, bez kojeg duša kao “dvoliki duh” – *nous dyoides* – ne bi mogla izlagati duhovne slike. Uistinu pak ova *iznenadnost* nije ništa drugo nego slika duhovnog trenutka “sada” – bolje reći trajne duhovne sadašnjosti – u vremenu. Kao slika duhovnog “sada” u vremenu ona je ujedno slika sopstva samog kao bivstva duha. Kao što su konkretne slike i oblici u vremenu odrazi duhovnih prauzora, tako je iznenadnost vremenski odraz samog sopstva kao bivstva duha. *Sopstvo samo jest prisutno u vremenu na način iznenadnosti*. Kod Aristotela pak, duša je u svom najvišem vidu *tvorački um*,⁶⁶ tj. sam prvi nepokretni božanski pokretač. Samo putem uma, i to u rijetkim trenucima, možemo poistovjeđeni sa samim bićem duhovno, participirati na neugasivoj umnoj svjetlosti bivstvene cjeline. I opet, kao u etičkoj fazi, Cipra poentira: poistovjećenje s božanstvom, i utoliko posvećenje, može se za čovjeka zbiti samo na kratki čas.

Duhom Cipra naziva ponovo pronađeno zajedništvo uma i bića koje je svrha filozofije. Duh shodno tome možemo odrediti kao onu istotu uma i bića koja je posredovana vlastitom mogućnošću. Duh je na taj način istina u svom saposredovanju, ili bitak posredovan vlastitim bivanjem. „Duh je zazbiljnost bitka, svrha njegovog bivanja, stvarnost mogućnosti bitka, te kao takav duh je vječita budućnost bitka.“⁶⁷ Duh je dakle kao zazbiljnost treći transcendentalni princip svega što jest, pored bitka i bivanja. *Duh* je kao bivstveno znajuća i bivstvjuća sfera kružnoga eona onaj “svijet uma” – *kosmos noetos* – iz kojega proizlazi i oko kojega kao oko svoje svrhe kruži čitavo Platonovo filozofiranje. Duh je ono svjetlo svjetlosti iz kojega se rađa, po kojemu živi, i u kojemu dovršena iščezava uopće svaka istinska filozofija. Ono što doista proizlazi iz samog sopstva jest život njegova duha i dok je samo sopstvo kao ono (ni)šta ostalo nužno lišeno svakog određenja dotle, obratno, sfera njegovog duha nije ništa drugo doli samo pozitivno bivstvovanje u kome se sve negacije uzajamno poništavaju i ono što preostaje jest totalna punoća odredbi afirmiranog bitka – *pleroma eidon*. U sferi duha, doista, bivstvjuće sopstvo jest ujedno bivstvo i sopstvo, i cjelina doista sadrži potpuno svaki svoj dio i svaki dio potpuno cjelinu i dio potpuno svaki drugi dio, u tom smislu duh je uistinu trojstven; duh je

⁶⁶ Usp. isto, str. 244.

⁶⁷ Isto, str. 210.

doista u sebi bezgraničan i ujedno kao cjelina ograničen, on se, doista, mirujući kreće i krećući miruje. U duhu je sopstvo doista istovjetno s ne-sopstvom i među njima nema razdvoja, i istovjetno ono je ujedno različito od ne-sopstva. I slično je i ujedno neslično sebi i ne-sopstvu. I dodirujući sebe sa sobom i s ne-sopstvom, ono je ujedno odmaknuto od sebe i od ne-sopstva. I u svojoj veličini sopstvo je duha odista maleno, i u svojoj malenosti veliko. Za misaonu diskurzivnost pokušaju da samom sobom shvati duh nastaju nepremostive poteškoće. Ali u tome i jest bit diskurzivnosti, što ona ne može, iako jednom svojom stranom potekla od duha, primjereno duhu isti duh spoznati. Mišljenje je, kako smo uvidjeli, ogledanje bivstvenog bića posredstvom čovjekovog sopstva u bivstvenom nebiću materije. Ukoliko od bivstvenog bića mišljenje imade svoju bivstvenu pozitivnu i duhovnu stranu, utoliko od ogledala bivstvenog nebića materije ono imade svoju nebićevnu, negativnu i neduhovnu stranu. Platon sam nije u dijalozima nigdje izričito ustanovio ovu razliku između *diskurzivne dvosmislenosti mišljenja i bivstvene pozitivnosti duha*. On nije izričito imenovao ovu, nazovimo je, “*intelektualnu diferenciju*” koja vlada između skroz pozitivne naravi duha i pozitivno-negativne naravi diskurzivnog, pojmovnog mišljenja.

Upravo tu možemo istumačiti eminentni način *spoznaje*, kako ga na različite načine uvijek iznova Cipra artikulira u svome opusu: s pravom se moramo zapitati još i to koji je zapravo smisao te „intelektualne diferencije”⁶⁸ – zašto se ljudska spoznaja odvija posredstvom apstraktnih pojmova, a ne neposredno kao *zrenje samih ideja*. Jer savršeno je moguće zamisliti i takav način spoznavanja koji se ne bi služio pojmovima i ne bi bio diskurzivan, već bi neposredno, bivajući zajedno s idejom, istu ideju znao. U svakom slučaju, spoznaja na način ovakvog neposrednog zrenja ideja bila bi isto tako nepogrešiva i sigurna kao što je nepogrešivo i sigurno formiranje kristala ili biljaka ili planetarni putanja, gdje u svemu eteričko bivstvo ideje sudjeluje na neposredan način. Ali u slučaju kad bi čovjek imao ovakvu neposrednu i s idejom istovjetnu spoznaju, onda bi on u svojoj spoznaji dijelio sa svim ovim bićima doduše savršenu nepogrešivost i sigurnost, ali bi također dijelio i neslobodu koju ova neposrednost ideje biću koje učestvuje u njoj donosi. Kad bi čovjek otpočetak neposredno spoznavao ideju, a ne najprije posredstvom pojma, onda on ne bi nikad došao do iskustva slobode, ne bi nikad mogao biti slobodnim bićem, nego bi uvijek s obzirom na spoznaju bio doduše savršen, ali ipak

⁶⁸ Ozren Žunec shvaća intelektualnu diferenciju kao povijesni događaj, no ne kao događaj povijesti ontologije ili povijesti filozofije, nego povijesti bivstvovanja samog. Usp. Ozren Žunec, „Intelektualna diferencija”, u: *Vrijeme metamorfoza*, ur. Damir Barbarić, Matica hrvatska, Zagreb, 2009., str. 111.

samo automat u vlasti ideje. On bi nužno ostao uvijek ono što kaže za njega Platon u *Zakonima*: lutka u rukama bogova. I Aristotel spoznaju vidi kao doticanje umom – *thigein* – onog nesloženog: ono jednostavno i nesloženo ne može senaime izraziti sudom, i istina u pogledu nesloženog nije itina suda. U pogledu nesloženog nema istine i laži, a one se samo može dotaknuti umom i onda je to znanje, ili ne dotaknuti onda je to neznanje. Kod onoga, dakle, što je bitak po sebi i u zbilji nema zablude, nego samo znanje ili neznanje. Bit metafizičkog znanja krije se dakle u mogućnosti neposrednog dodira uma i bića. Ljudskim umom neposredovano znanje, za razliku od racionaliziranja metafizike, nudi vjerska objava i mistično iskustvo, veli u raspravi o Aristotelu Cipra. Tu valja stati: Cipra je na vrhuncu svoje misli spoznaju mislio kao neposredan dodir uma i bića, kao mistično iskustvo ili objavu otajstava vjere. U tom smislu nema nikakve razlike između Cipre koji sedamdesetih misli i piše *Metamorfoze metafizike* i Cipre na razmeđu tisućljeća, onog Cipre koji misli iz primata praktičkog i ispisuje misli o etici.

Sloboda koju čovjek zadobiva na osnovi irealnosti čisto misaone spoznaje nije naravno *bivstvena sloboda* samog bića. Bivstvena sloboda utemeljena je, ne u misaonom pojmu, nego u bivstvenoj mogućnosti – *dynamis* – samog da se oslobađajući svoje bivstvene nužnosti ozbilji na ovaj ili onaj, ovakav ili onakav način.⁶⁹ Takvu bivstvenu slobodu posjeduje i čovjek, kao i svako drugo biće bitka, ali ona je za čovjeka skrivena u cairn iracionalnim dubinama njegovog bića u kojima se uopće začinje njegovom sudbina, i u vezi je s njegovom bivstvenom mogućnošću – njegovom najčešće nesvjesnom voljom. Pored *slobode izbora* i *apsolutne slobode čistog mišljenja*, *bivstvena je sloboda* prvobitni i najdublji vid slobode i ova druga dva vida tek su po njoj mogući i iz nje poizašli, kako je gore već objašnjeno. Čovjek odista može samo zato biti biće slobode jer njegova spoznaja nije neposredno istovjetna sa samim bićem, već ovo tek sebi predstavlja ogledano u paslici misaonog pojma. Za nastanak ove paslike neophodna je materija kao njeno nebićevo ogledalo i zato je utjelovljenje ljudske duše u materiju neminovan uvjet čovjekove slobode. Kad čovjekova duša ne bi bila tijelom vezana uz materiju tada bi bez daljnje mogla neposredno zreti biće, jer bi tada bila jedna s eteričkom supstancijom ideja. Ali bez utjelovljenja duša ne bi mogla niti steći iskustvo slobode i za to je neizbježno, ako čovjek treba da postane slobodno biće, vezivanje njegove duše uz materiju. Ova sloboda od bića postignuta realnošću misaone spoznaje, međutim nosi sa sobom i mogućnost pričina i laži i zato je filozofija, što se više utemeljaivala ne na biću, nego na slobodi, sve više gubila bivstveno,

⁶⁹ Usp. M. Cipra, *Metamorfoze metafizike: duhovno-znanstveni pojam povijesti filozofije*, str. 328, fusnota 41.

esencijalnu spoznaju i zamjenjivala je tek fenomenalnom, pojavnom sponazjom, a ustvari pričinom. I zato je Platon sluteći ovaj put čovjekov u rastuću slobodu i rastuće neznanje kao alternativu ovom putu osamostaljenja i time otuđenja spoznaje, istakao peti stupanj spoznavanja kao spoznaju po prosvjetljenju – *totismos* – u času poistovjećenja duše s idejom. Kao peti stupanj spoznaje ovo prosvjetljenje onda odgovara petom elementu svijeta – eteru – koji je kvintesencija i upravo nosi u sebi ideju – tu kvintesenciju bića. Kvintesencijalna spoznaja nije za utjelovljeno biće nedostižna, ako shvatimo da je već mišljenje po sebi, s obzirom na svoju pozitivnu utemeljenost u eteričkom biću ideje, na neki način to eteričko bivstvo samo. Kad god mišljenje istinski misli, a to znači primjereno svojoj eteričkoj osnovi, ono se već poistovjećuje sa samom idejom. Što je savršenija neka misao, što je potpunija i točnija, to je bliža onom točnom samom koje je idealna eterička mjera stvari. U tom času najveće blizine mišljenja istinskome biću priskače iskra i u duši se pali svjetlo ideje. Kvintesencijalnu spoznaju, jer se u njoj dovodi do svijetljenja u duši sam eterički lik ideje, nazvat ćemo za razliku od senzitivne i intelektualne spoznaje – imaginativnom spoznajom. Ovo imaginativno zrenje samog bivstva obilježavalo je onda za grčku filozofiju najviši stupanj njenog savršenstva. Ne u intelektualnosti mišljenja, nego u epoptici zrenja vidjela je grčka filozofija svoju najvišu svrhu. Sloboda je stvarnost istine, također će kazati Cipra. Ova odredba slobode, pak, u bitnom ujedinjuje istinu, kao svrhu i izvor teorije, i slobodu, kao najvišu ideju praktičke filozofije.

Svjesna pak čovjekova *volja*⁷⁰ nije ništa drugo nego moć djelovanja prema pojmovima (Kant) i ova racionalna volja, zahvaljujući irealnosti racionalnog pojma, čini onda čovjeka apsolutno slobodnim – od bića potpun odriješenim. Ako bi se dalje htjelo pitati u kakvom su međusobnom odnosu ova dva vida slobode, onda treba ponovo ukazati na genezu apsolutno slobode uma iz bivstvene slobode bitka kroz pojavu transcendentalnog pričina kako je to izloženo u poglavljima o Parmenidu i o Anaksagori.

*Samoobjava*⁷¹ je u Cipre nagovještaj onoga što mu predbacuju, u konačnici Obrata, dogme, Objave, ili povratka prvotnom načinu iskazivanja istine, ne kroz logičku otvorenost beskrajnog, nedovršivog rada pojma, mišljenja, već u mističkom dodiru duše i božanskog: apodiktičkog govora jonskih filozofa prirode. Filozofski su uvidi tih prvih filozofa dogmatski uvidi: oni ne podliježu diskusiji niti opovrgavanju i svako je od tih učenja jedan izraz *objave*

⁷⁰ Usp. isto, str. 308.

⁷¹ Usp. isto, str. 301.

bitka. Ovdje naša teza o Ciprinu opusu kao duhovnoj biografiji koja je u svojoj biti *objava* nalazi čvrsto uporište. Put *antropofanije*, čovjekove *samoobjave*, ipak je ponešto drugačiji – iz vlastitog *ja* poduzeti – put objave bivstvene cjeline. Na točki preokreta između bivših objava i naše vlastite samoobjave, mi, ako i ne bitišemo varavo u pričinu, ipak nismo ništa više doli vlastito, slobodno *ja* – bezdimenzionalna, individualna, ničim uhvatljiva točka našeg uvijek nanovo sadašnjeg trenutka. Ali, ako to i ne znamo, ovaj trenutak „sada”, ovo *ja* sada uistinu je u svojoj nerazdjeljivoj, neuništivoj, neizrecivoj individualnosti ne samo „privid”, ne samo „slika” bivstvenog sopstva, nego na jedan mišljenju neobjašnjiv, ali nužan način jest samo sopstvo i zato istim sopstvom može postati. Mogućnost antropofanije utemeljena je u bivstvenoj istoti našega *ja* i bivstvenog sopstva svega. Njeno ozbiljenje pak izvorom je čovjekove samospoznaje i ova samospoznaja izložena u mislima sačinjavat će „materijalnu” podlogu buduće filozofije. Budući da pri takvoj samospoznaji pojam koji spoznaje nije različit od bića koje se spoznaje, već su pojam i biće čovjekove samospoznaje jedno te isto, to filozofija u vidu čovjekove samospoznaje neposredno ozbiljuje istotu znanja i bitka – istinu samu. Filozofija samospoznaju ove istine nema na svom početku, već kroz posredovanje pričina i slobode tek na kraju svome i kao svoju svrhu. Ono što nam preostaje kao jedina i stoga nužna potreba čovjeka i filozofije jest samoobjava i samospoznaja čovjekova na osnovu čovjekovog transcendirajućeg preobražavanja vlastitog *ja* iz njegovo pojavnog u bivstveni vid, iz samoprotuslovnog jastva u, njemu u temelju bivstvujuće, istinsko sopstvo. Put antropofanije, čovjekove samoobjave, jest put objave bivstvene cjeline. Ono isto što su Grci misleći spoznavali kroz kozmofaniju, što su kršćanski oci i skolastici mislili iz doživljaja teofanije, to isto bit će sadržaj i antropofanije – jer druge sadržine bivstvena cjelina ne posjeduje – ali to isto bit će sada doživljeno i mišljeno kao čovjekovo, kao naše vlastito bivstvo, omogućeno i dovedeno do zazbiljnosti našim vlastitim snagama. Dodirnuvši, međutim, u svojoj posljednjoj epohi samo *ja* i učinivši ga svojim principom, filozofija je s jedne strane dohvatila sam princip apsolutnog pričina, ali s druge strane ona je prvi put dospjela do jednog pojma, koji je ujedno istovjetan sa svojim bićem – pojam *ja*, to smo ujedno mi sami. Nijedan drugi pojam nije istovjetan s bićem, kojega je pojam, već ovo biće kao njegova paslika upravo negira, samo pojam *ja* jest ujedno biće koje kao pojam negira – biće nas samih. U dvostrukosti našeg subjekta, da je ono jednom paslični pojam *ja*, ali drugi put samo naše bivstvo, koje se kao naše sopstvo (*homo noumenon*) pojavljuje ogledano od naše materije u vidu te paslike (*homo phainomenon*), mi imademo takav princip, gdje je u samom mišljenju ujedno nazočno i biće. Grcima se u mišljenju otkrivao prvenstveno kozmos, ali Grci misleći nisu ujedno i bili kozmos,

srednjovjekovnoj se filozofiji u mišljenju objavljivao prvenstveno Bog, ali njeni mislioci bili su daleko od toga da sebe u mišljenju poistovjete s Bogom, njima nasuprot, svaki mislilac na osnovu principa ja ujedno jest taj isti princip na osnovu kojega misli. U skladu s time možemo grčku epohu filozofije označiti još i kao epohu kozmofanije, srednjovjekovnu kao epohu teofanije, moderno pak razdoblje kao epohu egofanije ili *antropofanije*. Ali bitna razlika između one kozmofanije i teofanije i ove ego- ili antropofanije jest u tome što je biće koje se objavljuje i biće kome se objavljuje, u onim objavama različito biće, dok je za ovu potonju to jedno te isto biće – biće nas samih. Utoliko je za Grke bilo moguće misaono izgraditi jednu kozmologiju, za srednjovjekovnu filozofiju jednu teologiju, ali nama je u načelu nemoguće izgraditi jednu antropologiju – ma koliko ona u biti bila naš jedini zadatak – jer pojam, logos o nama jesmo ujedno mi sami kao biće – *ego, anthropos*.

5.3. Metamorfoze

Ljudski um ne spoznaje otrpve cjelinu svoje stvarnosti, nego ovu tek polagano i postepeno otkriva tražeći uvijek bolju svoju prilagodbu bivstvenoj naravi bića. Zato „bogovi nisu otpočetak sve objavili smrtnicima, već ovi tražeći tek postepeno nalaze ono bolje” (Ksenofan, fr. 18). *Temporalnost* metafizičke odnosno *duhovnoznanstvene spoznaje* nije prema tome samoj metafizici jedan izvanjski momenat – *vremenitost spoznavanja* prema kojoj mi ponajprije spoznajemo ono što je po redu stvari posljednje, a tek na kraju ono što je počelo i svrha same stvarnosti, pripada esencijalno samoj naravi metafizike i u tom smislu metafizika ne dolazi po redu naučavanja samo „iza fizike”, već se i njeno ispunjenje i ozbiljenje u vidu *duhovne znanosti* može historijski očekivati tek nakon sustajanja i iscrpljenja „fizike” i svih na njenom modelu konstruiranih prirodnih znanosti. Jer „fizika” kao znanstvena disciplina gledana općenito i onkraj specifičnih razlika aristotelovske i moderne fizike jest odista takva znanost koja se bavi onim što je po redu stvari posljednje – materijalnim.

*Metafiziku kao duhovnu znanost*⁷² Cipra vidi na pretpostavci poistovjećenja uma i bića kao svrhe i zazbiljnosti uma koja je istovjetna s duhom. Metafizika kao navlastit posao uma nije moguća kao racionalna znanost, no ništa ne priječi da se ostvari kao duhovna znanost, kao neposredno znanje uma o biću kao biću. Ova preobrazba metafizike kao bivše racionalne znanosti u njen budući oblik duhovne znanosti pretpostavlja:

⁷² Usp. isto, str. 214.

- 1) napuštanje isključivog važenja načela protuslovlja kao najvišeg i načela mišljenja i bića te njegovo revidiranje za volju duhovnog uvida kako svako biće nije tek samo sebi istovjetno, nego samo sebi isto, ono je u isti mah i ono drugo i onoi treće bitak, bivanje, zazbiljnost;
- 2) napuštanje isključivog naglaska na esencijalu bitka za volju duhovnog uvida kako su esencijali bivanja i zazbiljnosti (duha) jednakopravni bitku;
- 3) napuštanje dominantnog važenja modata nužnosti za volju još neostvarenih mogućnosti bića;
- 4) napuštanje spoznajne usmjerenosti isključivo na temporal prošlosti za volju uočavanja i uobličavanja budućih istina bića;
- 5) napuštanje svih logičko-umstvenih metoda spoznaja kao što su osjetilna zamjedba i hipoteza, indukcija ili silogizam, jer se uvidio njihov mrtvo-statički, konzervativni, protuduhovni i zato duhovno neproductivni karakter. Razvijanje sasvim novih, duhovnih metoda spoznavanja, zasnovanih na principu neposrednog dodira uma i bića.
- 6) Metafizika kao duhovna znanost i nadalje imade za svoju temu prve principe i uzroke, biće kao biće, bivstvo samo. Ali ako smo jednom uvidjeli da bitak sam, i prvi, znači najstariji i nužni principi i uzroci ne mogu biti isključivi sadržaj duhovne znanosti, već se ona jednakopravno treba baviti i drugim i trećim principima, onda nam biva jasno kako metafizika ubuduće treba da obuhvati čitavo područje nadosjetilnog i nadrazumskog iskustva uma;
- 7) Ovako odgraničeno određeni pojam metafizike kao duhovne znanosti ne može se u svom istraživanju ograničiti samo na područje onakvog bića, koje se daje izreći supstancijalnim logičkim iskazima. Duhovna znanost treba da se protegne i na bića, koja nebićevno jesu, a ta su bića pričina. Već je Platon, koji je u pogledu naslućivanja prave naravi duhovne znanosti, kakva se ovdje postulira, otišao mnogo dalje i od Aristotela i od sve kasnije metafizike, naglasio: „Ujedno je nužno saznati oboje – i laž i istinu cjeline bivstvovanja – *ananke mantharzein kai to pseudos hama kai alethes tes holes ousias* – i to uz veliki trud i kroz mnogo vremena (Ep. VII 344b). Ono što racionalna znanost i metafizika nikako ne mogu – raspoznati stvarnost, ali i nužnost pričina, i sve drugo u vezi s njime to može i treba da sazna duhovna znanost u neposrednom dodiru uma, sada više ne s bićem, nego s nebićem pričina.

Samo duhovna znanost može, oslobođena racionalne ograničenosti, saznati pravu istinu o razdvoju, laži i zlu u biću i tek time doista u potpunosti spoznati cjelinu bivstvovanja. Metafizika kao duhovna znanost bit će prva i prava filozofija budućnosti. Kao takva ona predstavlja neprekinutu težnju i skrivenu svrhu čitavog dosadašnjeg razvitka filozofije. Ona nije nešto nečuveno niti iz ničega iskrslo novo, nego je naravno ispunjenje cjelokupnog bivanja filozofije.

Svrha filozofije još nije postignuta. Prva i sveobuhvatna filozofija još je uvijek samo *tražena znanost*. Iz svoje razdvojenosti i razjedinjenosti istina bitka još nije pronašla pravi put svog duhovnog k-sebi-povratka. Ali mi znademo već da je put duha posredovanje i zaobilazak te znademo da duh svijeta imade dovoljno vremena – „tisuću godina ispred tebe jesu kao jedan dan“.

Cipra na koncu iznova metafiziku spominje kao *traženu znanost* uz prigodni citat Psalma 90.

Kazali smo na početku da i Aristotelov projekt – iako je Aristotel smatrao da je posao filozofije obavljen, baš kao i toliki nakon njega, sve do Wittgensteina, primjerice – moguće tumačiti, i nerijetko se tako u recepciji i tumači, kao nedovršen. Već i stoga jer tražena znanost to i ostaje, jer tražena znanost nije još pronađena, dovršena.

Ciprine *Metamorfoze metafizike* bile su izvorno zamišljene, tvrdi predgovor drugom izdanju, kao *tetralogija*. No, nikada nisu napisane u tom obliku. Razlog tome, veli Cipra, dvojak je: s jedne strane, nakon Kanta svaka metafizika pretpostavlja etiku, primat praktičkog, ali ponajprije pojava kršćanstva biva razlogom obesmišljavanja svake filozofije kao svjetovne mudrosti: Bog je izludio mudrost svijeta, Justinijan je zatvarajući Akademiju ukinuo svjetovnu mudrost uspostavivši *Hagia Sofiju*, nebesku mudrost, i Cipri susret s duhom kršćanstva biva dovoljnim razlogom da se zaustavi na grčkoj filozofiji u dijalogu s Aristotelom. Iako posljednje poglavlje *Metamorfoza metafizike* apsolvira i razdoblja nakon Aristotela, te se tako može kazati da je Cipra ispunio svoju namjeru – iako ne u detaljnoj razradi – postoji cijeli niz razloga zbog kojih možemo kazati da je Ciprin metafizički projekt i završen i nedovršen: završen je ukoliko *Metamorfoze metafizike* shvatimo kao pronađenu tu traženu znanost, sada kao duhovnu znanost, a nedovršen je ne samo zbog primata praktičkog i ili ukidanja svjetovne nebeskom mudrošću, nego već i zbog inherentnih ograničenja koja Cipra iznosi već u izvornom, prvom izdanju: ta,

zar Cipra ne spominje antropozofiju kao onaj lik u koji se metafizika mora preobraziti i preobratiti, da dosljedno uporabimo pojam koji Cipra naziva *bit metamorfoze*, a to je pojam *Umstülpung*,⁷³ inače Steinerov pojam, kojemu možemo, kad ga već iz neugode što je Steinerov, a i stoga što se Cipru i inače rijetko tumači, nitko nije tumačio; prije objašnjenja tek Ciprino tumačenje: ova pojava preobrtnja – *Umstülpung* – što u neku ruku čini bit metamorfoze jedne filozofije u drugu, ali i bit metamorfoze bivajućeg bića uopće, a koje preobrtnje se zasniva na samoj biti bivanja i na njegovoj mjeri, vremenu, možda se najljepše može očititati upravo na primjeru skolastičkog preobrtnja izvorne Aristotelove filozofije.

To preobrtnje, *Umstülpung*, u stvari je izvrtanje: ima u njemu nešto neprevedivo, a blisko drugoj neprevedivoj riječi, *Unheimlich*: ono blisko učas se obraća u ono tuđe i izaziva jezu; preobrtnje na koje Cipra misli lišeno je te jezovitosti, ali jednako je izvrtanju rukavice, što je šaljiv Steinerov primjer i ostenzivna definicija toga pojma. Steiner je, kažu, sjedio ispred kamina i mladom Zeylmansu pokazivao metamorfozu svlačeći i ponovno navlačeći rukavicu. Steiner se trudio potaknuti kod ljudi ono što se ne da iskazivati *kao takvo*. To je bitan smisao preobrtnja: ono nutarnje postaje izvanjsko. Steinerov primjer je i ovaj: Zamisli se kuglu. Na jednom mjestu se izbuši rupa i krene se na tom mjestu kuglu uguravati, umotavati u njenu unutrašnjost. Ona polako zauzima oblik tanjura. (Analogno tome: spram formiranja misli u iskustvu tjelesno-trodimenzionalnog svijeta, imaginacije su takoreći dvodimenzionalne.) Ali ta tvorevina kugla-tanjur u jednom trenutku prestaje biti vidljiva na ovoj ravni i prelazi „u drugu dimenziju”, gdje ju običnim mišljenjem ne možemo pratiti. S tim je u vezi i tema tzv. *Gegenrauma*, a područje je neeuklidskih geometrija najpogodnije za izvršenje spomenutog preokreta, čemu je dovoljan podsjetnik Ciprina interpretacija Parmenidove *sphaire*: kugle kojoj je središte periferija.

Metamorfoza biljaka kod Goethea primjer je u koji ne ćemo dublje ulaziti, no Steineru je on silno važan: jedan od rijetkih Ciprinih tumača, koji o tome kao znanstvenik nerado govori, što je indeks nerazumijevanja Cipre i za Cipru i u današnjem vremenu, ovako mi je istumačio taj primjer. Metamorfoza je kod Goethea zakon izgradnje organskog svijeta. Do svog uvida došao je promatranjem biljaka (u njegovu metodu neću sada ulaziti). Rezultat je da je cijela biljka metamorfoza lista. Taj dio je lako vidjeti, pogotovo u proljeće, kad biljka ima cvjetove i kad su listovi tek u nastanku – sve su to forme lista. Ali Goetheova *Urpflanze* hoće nešto drugo,

⁷³ Isto, str. 206.

do čega je list samo poveznica, trag jedinstva. (Schelling nadodaje: biljka je *verschlungener Zug der Seele*.) Prabiljka je kao zor (*Anschauung*), govoreno jezikom idealizma, u konačnome dohvaćena beskonačna forma onog „kretanja” koje je genetsko za biljni rod. Prema Steineru, prabiljka u Goetheovom zoru i izgubljenom crtežu-skici (koju je naškrabao na komad papira pred Schillerovim očima) nije još imaginativno-eterski lik prabiljke, ali je na toj liniji. No taj događaj u Schillerovoj radnoj sobi, koji se odigrao nakon jednog botaničkog predavanja u Jeni, zapravo je povijesni događaj kada su se u novome vijeku susreli zor i ideja kroz ta dva čovjeka. Goethe je izašao ljut jer je Schiller u tom crtežu vidio ideju, a Goethe je naprasito odgovorio: „Pa dobro, tko vam je kriv što vi filozofi ideje samo mislite; ja svoje mogu vidjeti.“ Ukratko: ideja biljke je realna (ponovno spor: nominalizam/realizam univerzalija) i ona je organska osnova života biljaka. Ali organska u duhovnom pogledu, a ne tek biološkom. Goethe je uspio u pojedinačnom zoru uhvatiti ono što je takoreći za „tjelesno-uvjetovano mišljenje” opće-idejno.

Slavni *ouroboros* neka bude posljednji primjer, Cipra bi to volio: zmija koja sebi grize rep bliska je onoj kugli-tanjuru. Ta slika ukazuje na samo-proždiranje, kada se prelazi „u drugu dimenziju”. Kaducej, tajna smrti i bolesti, tjelesnog svijeta uopće, filozofija kao briga za smrt, da se za života odradi ono što ljudi prolaze tek nakon smrti, ideja žrtvovanja uopće, itd. Ako je to rosenkreuzerski simbol, koja je uloga rosenkreuzera u epohi nastajuće prirodnoznanstvene metode? Od svega, izabrat ću samo jednu crticu. Za Christiana Rosenkreuzera kaže legenda da je bio tada najmudriji živući čovjek i da je općenito imao nevjerojatno sjećanje (takoreći univerzalno). E sad, uvrtnjem (*Umstülpen*) mišljenja napušta se fizičko tijelo kao njegova podloga iz kojega nastaje i prelazi se u izvorni element mišljenja – eter. (*Nota bene*: vrijedi primijetiti da je pojam etera zapravo „tanka crvena nit” koja povezuje sva poglavlja Ciprinih *Metamorfoza*.) Etersko mišljenje više nije, takoreći, *ex nihilo* (slobodna produkcija ili konstrukcija), nego se preobražava u nešto nalik *sjećanju* – tu smo opet kod Platona. Drugim riječima: ono što se misli kad se mišljenje oslanja na eterske snage, može se dohvatiti samo u formi *naknadnosti*, poput sjećanja, i naravno, njegovi „predmeti” su najsličniji „slikama”. *Ouroboros* je i lijek i smrt, žrtva i spas, transsupstancijacija mišljenja kao „sjene” u njegovu izvornu „tvar”. Vezano uz simbol, ostaje dakako pitanje, što je to zmijsko u našoj moći mišljenja?

No, uz ovu nužnost metamorfoze, preobrtanja filozofije u antropozofiju, ili samoobjavu čovjeka, mislim da je presudan razlog odustajanja od pisanja preostala tri dijela tetralogije u

sljedećem: pisanje je ionako bilježenje misli, no ako oko nečeg *Metamorfoze metafizike* nastoje, onda je to diskreditiranje mišljenja, i to ne samo kroz ukidanje *logos apofantikos*, dakle, na logici zasnovane racionalne metafizike – tu Cipra ima sitniji problem jer pledira za jednu novu logiku, koja je uz svo preobrtanje onog logičkog u oblik koji bi, po Cipri, poslužio svrsi: zasnivanje metafizike kao duhovne znanosti – nego zasnivanjem metalogički i metaempirijski duhovne znanosti na *neposrednom dodiru uma s bivstvenim sopstvom*: samo bi jednostavni *izriječ* ovog duhovnog iskustva uma sa bićem mogla biti jedna prava metafizika u svoj jedinom pravom obistinjenju.

Cipra, moramo to priznati, ma koliko će to filozofe među Ciprinim prijateljima ljutiti, mistiku pretpostavlja filozofiji, i tu se, ako se Cipru iole uvažava, ne da odvojiti navodno žito metafizike od kukolja orfičkih misterija – koje, primjerice, spominje kao pretpostavku filozofiranja – ili svekolikog plediranja za posvećenje kroz poistovjećenje uma i bića u neposrednom dodiru. Taj dodir, toliko puta iskazan kao čežnja u svim dijalozima *Metamorfoza metafizike*, ono je što Cipru zaokuplja od prvog njegovog teksta, preko glavnog djela, do etičke misli i posljednjih njegovih dana. To je uostalom preobrtanje duše, taj *Umstülpung*, na koji misli i Platon, što Cipra, jasno, sam ispisuje na završnim stranicama završnog poglavlja *Metamorfoza metafizike*:

„Samo kao gledanje, nikako više kao mišljenje, može mišljenje osvijestiti svoje vlastite, u mišljenju inače sebi nesvjesne “materijalne” pretpostavke. Iz naslućivanja ovog stanja stvari mogao je Platon onda reći, *da vrhunac filozofije nije u mišljenju*, nego u takvom *preobrtanju cjelokupne duše* – *periagoge tes holes psyhes* (Resp. 518d) – gdje mišljenje u jednom trenu preskače u gledanje, um u imaginativno sazrenje samog bića. To isto možda je mislio i Aristotel svojim pojmom – mišljenje mišljenja – jer mišljenje samo sebe može bez protuslovlja 'misлити' samo tako da sebe imaginativno ili intuitivno gleda, i možda je zrenje mišljenja, a ne 'mišljenje mišljenja', najdublji i najizvorniji smisao riječi – *theoria*. Bilo kako bilo, *filozofijsko mišljenje* u dosadanjim epoharna samo je u rijetkim i iznimnim trenucima dalo naslutiti ovo *zrenje mišljenja* u njegovim bičevnim podlogama *kao jedan stupanj saznanja viši i bivstveniji od samog mišljenja*.”⁷⁴

⁷⁴ Isto, str. 277.

Tu je onda nužno završiti pregled *Metamorfoza metafizike*, pa i bez potrebe ulaženja u najizazovnije poglavlje, ono o „Vremenu filozofije“, jer o tome smo ionako sve bitno kazali tijekom dosadašnjeg izlaganja, govoreći i o bitku i vremenu kao temi *Metamorfoza metafizike*; i o vremenu kao mjeri kretanja, i o hebdomadama, i o duši kao ishodištu vremena, te ponešto i o Duhu, koji kao „Duh vremena”,⁷⁵ kako pametno uočava Kristijan Gradečak, naznačava smjer u kojemu se mogu graditi daljnji prikazi odgovora na pitanje o uvjetu mijena slojeva duše kao podloga filozofijskog mišljenja.

Ovdje je možda na kraju vrjednije dodati da Cipra pojam *metamorfoza* ne uzima ni od Steinera ni od Troxlera, iako se oni podrazumijevaju u njegovom opusu: taj pojam Cipra preuzima od sv. Pavla. „Pavlov koncept μεταμορφώω podrazumijeva pasivnost kroz čitav pavlinski korpus; agent metamorfoze je Bog, a objekt za preobrazbu čovječanstva je Kristova sličnost, bilo da je to izraženo kao Kristova 'slika' (εἰκών) ili motivom ἐν Χριστός. Ova potonja asocijacija, sugerira da μορφώω ima središnju ulogu u pavlinskoj misli i teologiji nego što je prethodno identificirano. Koncept μεταμορφώω bio je dobro shvaćen u helenističkoj kulturi, a Pavlove izjave u vezi s preobrazbom lako bi se razumjele u kontekstu helenističke mitologije i misterija-religija. Međutim, čini se da bi Pavlove reference na μεταμορφώω i njegove srodnike više odjeknule nekim strujama židovske apokaliptike. S tim u vezi, temeljna razlika između Pavlovog koncepta μεταμορφώω i njegovih srodnika, te šire helenističke upotrebe, jest ta da u Pavlovim spisima μεταμορφώω nije samo osobna briga. Metamorfoza ima univerzalne i kozmološke implikacije, povezane s promjenom stoljeća koju je otvorio Isus Krist. Za Pavla metamorfoza pruža priliku da se 'probije kroz prirodni poredak stvari' i upravo s ovog aspekta metamorfoze, koji je bio shvaćen u helenističkom svijetu, započinje. Međutim, Pavao proširuje ovaj koncept i primjenjuje ga na kozmološki pojam *probijanja iz prethodnog doba u sljedeće*. Za pojedinca je to značilo preobrazbu iz stranca u člana kućanstva i kraljevstva koje je uspostavio uskrsli Krist”,⁷⁶ kako tumači Eliezer Gonzales.

Sam Cipra u *Metamorfozama metafizike* ponavlja Pavlove misli o tome kako sada vidimo božansku istinu nejasno i u ogledalu, na kraju vremena gledat ćemo boga licem u lice u savršenoj spoznaji. „Preobražavajući sama sebe s Kristom i po Kristu – ne ja, nego Krist u meni

⁷⁵ Kristijan Gradečak, „Pojam duhovne znanosti u Ciprinim *Metamorfozama metafizike*”, *Filozofska istraživanja*, Zagreb, 38 (2018) 2, str. 270-271.

⁷⁶ Eliezer Gonzales, „Paul's Use of Metamorphosis in Its Graeco-Roman and Jewish Context”, *DavarLogos*, 13 (2014) 1, str. 57-76.

(Gal. 2, 20) – čovjek oslobadajući svoje duhovno biće ujedno oslobada cjelokupno stvorenje, ovo ustrajno iščekuje otkrovenje sinova božjih – *ten apokalypsin ton hyion tou theou* – stenjući pod nametnutim jarmom ništavila i raspadljivosti (Rim. 8, 19). Postepenom preobrazbom duhovno biće čovjekovo budi se i uskrsava iz nevidljivosti – *egeiretai* – i što bijaše tijelo životno – *soma psyhikon* – pretvara se u tijelo duhovno – *soma pneumatikon* (1. Kor. 15, 44).⁷⁷ S obzirom na ovu stvarnu i moguću pretvorbu čovjeka i svijeta iz materijalnog u duhovno stanje isprazna je i tašta „mudrost ovoga svijeta koja vjeruje da je jednom zauvijek spoznala mjeru i zakone kozmosa. „Filozofija” je isprazna prijevara koja se oslanja na predaju čisto ljudsku, na prirodne sile, a ne na mod pretvorbe u Kristu (Kol. 2, 9). Zato je kršćansko naučavanje i vjerovanje ludost u očima svijeta i Bog je u Kristovoj objavi učinio glupom – *emoranen* – mudrost svijeta – *ten sofian tou kosmou* – (1. Kor. 20).

Stoga, u susretu s tim Duhom (kršćanstva) Cipra izvodi zaključak ponajprije o tome da je prva i ujedno posljednja istina metafizike neizreciva. jer metafizika kao ontoteologija u susretu s bitkom samim kao jedinstvenim i neodjeljivim može samo – zašutjeti. Odatle šutnja *Metamorfoza metafizike* nakon prvog objavljenog dijela zamišjene tetralogije. I sasvim konzekventno uranjanje Marijana Cipre u vjeru. I odatle nedovršivost, a ne nedovršenost tetralogije. Uostalom, kad je o unutarnjem jedinstvu njegove filozofije riječ, to je posve shvatljivo: ta, njegovi počeci već u sebi sadrže taj kraj, takav završetak. Posvetimo se konačno, pri kraju ovog rada, i tim izvornim, prvim radovima: tekst „Kontemplacija i čin” tematizira problem kojemu je posvećen ovaj rad, a tekst „O genezi čovjekove povijesti” izriče u bitnom sve ono što Cipra, kroz vrijeme svoje filozofije, u dijakroniji, dovodi do pojma i – doprijevši do misterija i šutnje, obraća se (preobrtnje duše) vjeri.

⁷⁷ M. Cipra, *Metamorfoze metafizike: duhovno-znanstveni pojam povijesti filozofije*, str. 284.

6. Usud čovjeka i Boga

6.1. Kontemplacija i čin

„Kontemplacija i čin” – posvetimo se dakle ponajprije tom tekstu,⁷⁸ budući da on kao esej ranog Ciprinog filozofiranja za ovaj rad tematizira presudan motiv, onaj odnosa teorije i prakse – započinje Aristotelovim razlikovanjem teorijskog i praktičkog u drugoj knjizi *Metafizike*: filozofija je znanost istine, za teorijsku je filozofiju istina, za praktičku pak čin svrha; praktičar ne gleda ono vječno i po sebi – *aidion* – nego ono relativno – *to pros ti* – i trenutno – *to nyn*.

Zanimljiva je druga rečenica ovog eseja: ona donosi izraz „metafizički preobrtan”: tekst je iz *Praxisa*, br. 3, iz 1970. godine, što znači da je Cipra pojam *Umstülpung* imao izveden i osviješten barem pet godina prije dovršenja *Metamorfoza metafizike*, na što upućuje i sljedeća činjenica: 1970. Cipra objavljuje predavanje „Rudolf Steiner. Znanost unutarnjeg iskustva. Antropozofija”. Da je Cipra tih godina zaokupljen Steinerom dokazuje i referat iz ožujka 1971. godine „O genezi čovjekove povijesti” pročitan na simpoziju Hrvatskog filozofskog društva. Kako je već ustvrdio Kristijan Gradečak, „u njemu se Steiner ne spominje, ali gledište o jastvu kao 'osnovi svake filozofije i znanosti' u vezi s 'misterijem Golgothe' sasvim odgovara sadržaju brojnih Steinerovih predavanja o toj povezanosti; ona spada u opća mjesta u njegovu djelu.” Metafizički je, dakle, preobrtan prvi sistemski razmještaj teorije i prakse, ovaj Aristotelov, i zato se sada promišlja na čemu se temelje razlike teorijskog i praktičkog područja. Kakav god tijek i ishod istraživanja bio, već sada možemo kazati: Cipra se nakon prvog svog rada, „Filozofija i znanost”, iz 1963. godine, pisanog još za studentskih dana, u ranoj fazi svoga filozofskog života ponajprije pozabavio temom odnosa teorijskog i praktičkog, čemu se vraćao u svom opusu tijekom cijelog života, pa tako i u predgovoru drugom izdanju *Metamorfoza metafizike*, ističući primat praktičkog i mogućnost metafizike još samo kao etike, te u *Mislina o etici*, poznom djelu u kojem sumira rezultate svog cijeloživotnog istraživanja ove teme.

Cipra počinje istraživanje odredbom filozofije kao znanosti istine. Istinu ne spoznajemo bez uzroka. Uzrok je bit. Istina leži u uzroku, ona je bit. Aristotel nadalje govori o stupnjevima istine i, na kraju, penjemo se do istine sama i do bitka samog. Istina je dakle uzrok, bit, bitak

⁷⁸ M. Cipra, „Kontemplacija i čin”.

sam, a znanost o njoj znanost je o tome istome. Sada slijedi određenje prve znanosti kao ontologije i kao teologije: najopćenitije promatranje bića, metafizika je kao ontologija, dočim je promatranje najopćenitijeg bića teologija. Odatle teorija ima svrhu u gledanju bića kao bića ili gledanju Boga. Ona je ontoteologija, očito. Tu Cipra nadodaje: ovo će ontoteološko jedinstvo ubuduće razdvajati racionalno-spekulativne ontologiste naklonjene imanentizmu i panteizmu od mističnih odnosno spekulativnih teologa okrenutih kontemplaciji jednog, transcendentnog Boga. Iako je ta napomena u tekstu u zagradama, očito se ovdje radi o motivu koji je presudan u Ciprinu opusu i životu: motivu kontemplacije Boga, motivu *communio* s Božanskim, motivu jedinstva čovjeka i Boga. Dakle: *in nuce*, na početku filozofskog života Marijana Cipre imamo utemeljenje onoga što će se u životnoj dijakroniji i hodu njegove filozofije ozbiljiti kroz Ciprino životno vrijeme – ili da to kažemo ovako: u radu pojma koji je pošavši od ove odredbe razvio svu puninu svoga sadržaja kroz Ciprin filozofski opus – ukonačivši se u isticanju primata praktičkog, potom premještanju težišta s ontologijske na teologijsku problematiku u susretu s duhom kršćanstva, da bi se na koncu Cipra posvetio kontemplaciji kao praksi vjere u tog jednog, transcendentnog Boga, kojega spominje na početku svoga filozofskog života.

Pogledajmo kako stoje stvari s praksom. Njoj je svrha u činu, a praktičari se bave relativnim i trenutnim. Što je to relativno, za razliku od nužnih i vječnih principa i uzroka? To je ono djelatno i ono trpno. Njihov je odnos odnos uzajamne ovisnosti kao odnos aktivne i pasivne mogućnosti. Što je djelatno, a što trpno gledajući na čin, daljnje je pitanje. Čin je ozbiljenje mogućnosti koja se nalazi u činocu koji je umno biće, te mu stoga stoje na raspolaganju mnoge pa i suprotne mogućnosti. Mogućnosti pridolazi odluka – *to proairesis* – da se izabere jednu od mogućnosti. Ono učinjeno je za Aristotela isto s onim odlučanim. Učinjeno je čin koji se ozbiljuje na osnovu odluke, ukoliko je prisutno ono što može čin pretrpjeti. Svrha je pak čina kao ozbiljena mogućnost egzistentna već prije svog ozbiljenja, jer je svaka zbilja po pojmu, vremenu i biti prije svoje mogućnosti. Čin je po onomu što bijaše da bude – *to ti en einai* – unaprijed svakom svom ozbiljenju. Svrha praktičke djelatnosti, čin, po svojoj biti prethodi ne samo mogućnosti svog ozbiljenja nego i ozbiljenju samom, te je ono što se u odluci izabire kao svrha činjenja oduvijek već po svojoj biti prisutno. U svakom se činu, dakle, ozbiljuju vječni uzroci. No, činjenje se odvija u vremenu. I tu se Cipra pita: Što je, međutim, vrijeme?

Treba li sad kazati da i presudna tema metafizike Marijana Cipre, metafizika vremena, pet godina prije *Metamorfoza metafizike* ovdje tematizirana u svoj svojoj čistoći? Slijedi analiza

koju poznajemo iz tumačenja Ciprina doktorata: vrijeme je, kaže Aristotel, kretanje koje se broji s obzirom na prije i kasnije, kretanje samo nije vrijeme, već ono što se na kretanju broji, što broji jest trenutak, trenutak je ono jedino što u vremenu uistinu postoji – jer prošlost više nije, budućnost još nije –, taj trenutak treba biti ne ne biti uvijek isti, on jest i nije uvijek isti kao razmeđa prošlosti i budućnosti koja ih ujedno objedinjuje, te je trenutak stoga sveza vremena – *to nyn syneheia hronou*. Opet u zagradama, no sada se pak javlja druga transcendentalna ideja: naravno, ona duše – javlja se kao aporija, poznato pitanje ako je vrijeme kretanja što se broji obzirom na prije ili kasnije, postoji li ono ikad bez duše koja jedina ima mogućnost brojanja, i tu dakle imamo i začetak metodologije Ciprinog misaonog hoda kroz povijest filozofije: povijest filozofije pod vidom istine njena je metoda, znamo iz uvoda u *Metamorfoza metafizike*, a problemski ostaci, aporije pojedinih filozofema, dakle, aporetika kao navlastit način bavljenja tom poviješću kroz dijalog s velikim sustavima i velikim misliocima te povijesti čini uži smisao te metode.

U kakvom su odnosu vrijeme i čin? Vrijeme je pravi trenutak kad treba nešto učiniti, sredina između preranog i prekasnog. Ovaj pravi trenutak ne određuje činitelj kakav je on po sebi poput teoretičara, već s obzirom na čin, obzirom na sebe kao djelatnoga i s obzirom na mogućnosti oje treba da pretrpe čin. Kao što je pojedinačan činilac, tako je i čin u pravi trenutak uvijek pojedinačan. Svaka se praksa zbiva na pojedinačnom. Ali, vidjeli smo, u ovoj se pojedinačnosti ozbiljuju vječne i općenite svrhe i uzroci. Čin je, da ga sada definiramo, na osnovu odluke u pravom trenutku kao svezi prošlog i budućeg ozbiljena mogućnost koja već oduvijek bijaše da bude kroz pojedinačnog činioca na onom pojedinačnom što trpi činjenje.

Čin je tako sinteza vječnog i vremenitog, općeg i pojedničanog, djelatnog i trpnog, mogućeg i zbiljskog. Ono najpotpunije. Čin povezuje bitak i nebitak kao sinteza svih bitnih momenata koje otkriva *theoria*. Ovdje je zanimljivo uočiti diskretan mig Marijana Cipre: riječ je o praktičkom kao mogućnosti sinteze vječnog i vremenitog, što možemo pročitati i kao mogućnost dodira čovjeka i Boga, tim više što je čin ono najpotpunije. No Cipra nas tu opominje: čin, upravo stoga što ujedinjuje bitak i nebitak, nije ono najviše, što je lišeno nebitka, jer je sama zbilja bez mogućnosti, vječnost bez vremena. U onom najvišem odluka ne prelazi u čin, odluka je učinjeno samo. Stoga praksa svoju svrhu, veli Cipra, kod Aristotela i u tradiciji ima u teoriji. Najviše dobro nije tako stvar prakse nego stvar teorije koja je jedno sa svojim predmetom.

No, tu se možemo zapitati: ako praksa ima svrhu u teoriji, otkud to da najviše dobro, ono zbog kojega je svako drugo dobro, bilo samo stvar teorije, a ne prakse? Jest, teorija u sebi nema ništa vremenito, moguće, pojedinačno ni trpno, jer je ona od svega toga udaljeno gledanje vječnog, nepomičnog i sama vječna, nepomična i odvojena. Ona je kontemplacija ako *templum* dolazi od grčkog *temno* – siječem, odvajam. Cipra stoga teoriju pretpostavlja praksi i praksu u ovoj tradiciji tumači kao onu koja služi kontemplaciji, jer etička praksa se trudi da usmjeri čovjekov život prema vrlini kako bi čovjek bio spreman za gledanje istine – kao što politička praksa nastoji oko usklađenja zajednice prema dobru cjeline i blaženstvu svakog pojedinca, a ekonomska praksa traži najbolji način kako da putem rada priskrbi sredstva za život osiguravajući time svrhu rada koja je u dokolici – no iako teoriju, kontemplaciju Cipra određuje kao najvišu svrhu čovjekovog opstanka, ostaje nedoumica nije li praksa, koja ima svrhu u teoriji, ipak nešto više od pripreme čovjeka za kontemplativan život u dokolici: ne postoji li, drugim riječima, mogućnost da praksu i prije Kantova povijesnog obrata shvatimo kao *duhovnu praksu*, jer su svi prethodno izvedeni elementi tu: ako praksa sintetizira vječno i vremenito, ona mora biti na neki način u dodiru s tim vječnim, te je prisustvo nebitka ni na koji način ne hendikepira pred teorijom; dapače, nije li upravo Cipra u onih sedam zahtjeva koji se stavljaju pred metafiziku, e da bi bila duhovnom znanost, kao jedan naveo mogućnost bavljenja i – nebićem? Da podsjetimo: duhovna znanost treba da se protegne i na bića, koja nebićevno jesu, a ta su bića pričina. Već je Platon, koji je u pogledu naslućivanja prave naravi duhovne znanosti, kakva se ovdje postulira, otišao mnogo dalje i od Aristotela i od sve kasnije metafizike, naglasio: „Ujedno je nužno saznati oboje – i laž i istinu cjeline bivstvovanja – *ananke mantharzein kai to pseudos hama kai alethes tes holes ousias* – i to uz veliki trud i kroz mnogo vremena“ (Ep. VII 344b). Ono što racionalna znanost i metafizika nikako ne mogu – raspoznati stvarnost, ali i nužnost pričina, i sve drugo u vezi s njime to može i treba da sazna duhovna znanost u neposrednom dodiru uma, sada više ne s bićem, nego s nebićem pričina. Nemamo li ovdje u stvari posla s jedinstvom teorije i prakse, ili čak primatom prakse, jer praktičko svoj navodni hendikep, tj. manjak preobrtne u svoju prednost, tj. primat: praksa naoko ima zbog suviška prisustva nebitka manjak spram teorije, koja je posvećena samo vječnom, no budući da je tražena znanost kao duhovna ona metafizika koja kao svoj predmet ima i nebiće, ispostavlja se da je jedino praksa ona koja, zbog sinteze bitka i nebitka, udovoljava Ciprinom kriteriju predmetnutom pred buduću moguću metafiziku kao duhovnu znanost! Moguće da ovaj problemski ostatak čini onu aporiju koju će Cipra u dijalogu sa samim sobom razriješiti kroz svoju filozofiju u vremenu – a *antropofanija* je, podsjetimo se, čovjekova povijest kao konačni,

cjelovit lik ozbiljenja ideje čovjeka u vremenu – sazrijevanja ideje o primatu praktičkog kako nam se ona prezentira u predgovoru drugom izdanju *Metamorfoza metafizike*, a poglavito pri kraju milenija, za objavljivanja *Misli o etici*, kad se u ovaj primat praktičkog ispostavlja kao uvjet mogućnost svake buduće metafizike.

Cipra u svom izvođenju ide drugim putem: kaže da je pretpostavka primata teorijskog i kontemplacije kao najviše svrhe čovjekova opstanka prihvaćanje jednog i vječnog poretka bića. Onog trena kad vječni poredak postane sumnjiv, prividan i čak lažan povijesna se situacija mijenja. No povijest je ono *po vijesti*, vijest je ono što prebiva, što traje, pa je i povijest sama shvatljiva jedino iz ovakvog vječnog poretka bića: ona je moguća tek po onome što prebiva i traje. Bez tog trajnog prebivališta povijest se pretvara u kaos nasumce nabacanih besciljnih akata. Povijesni trenutak u kojemu se vječni poredak bića prikazuje kao prividan početak j kraja za svaki mogući povijesni opstanak. Nihilizam bitka tako je i nihilizam vječne i jedne istine i ujedno nihilizam povijesti.

Povijesni trenutak obrtanja odnosa kontemplacije i prakse za filozofiju se zbiva u Kantovu mišljenju. Uzroci su po sebi nespoznatljivi te je filozofija odatle svjetovna mudrost, no ne više kao znanost istine već kao znanost o odnošenju svakog spoznavanja i svake upotrebe uma na posljednju svrhu ljudskog uma kojoj su kao najvišoj sve druge svrhe podređene. Najviša znanost ne promatra više prve uzroke i principe. Ona sada ispituje odnose spoznajnih moći kao i odnos svake moguće spoznaje prema najvišoj svrsi ljudskog uma. Taj je pak um sam u svom bezuvjetnom zakonodavstvu čiste volje. Stoga što je teorijski um ograničen na ono pojavno nigdje u iskustvu ne nalazi svrhe po sebi, to onda praktički um kao čista moć htijenja može postavljati umu svrhe i ozbiljavati ih kao predmete čistog trebanja. Tako se prva filozofija odvija u znaku „primata praktičkog uma”. Primat praktičkog nije sadržan samo u mogućnosti postavljanja svrha za koje teorijski um ne zna. Ovaj je primat ideja vodilja čitave Kantove filozofije: osnovni pojam transcendentalizma, pojam sinteze, u svojoj je biti pojam praktičke filozofije. Jer sinteza nije teorija. Sinteza je čin. Ona objedinjuje opće i nužno s pojedinačnim i slučajnim, ono što treba da bude s onim što jest. Stoga se Aristotelov čin, koji je ono sintetičko, ali ne i najviše, Kantu nadaje kao ono najpotpunije i jedino. Čin sinteze omogućuje i zrenje u aprehenziji raznovrsnosti opažaja pod formama prostora i vremena, i poimanje u objedinjavanju svakog mogućeg mišljenja pod logičkim formama kategorija i suda. Čin omogućuje i spoznaju i predmet spoznaje. Djelovanje i proizvođenje. Priroda, čovjek i bog mogući su odnosno zbiljski

po činu i kroz čin. Stoga kategorija relacija preuzima primat nad vječnim, jer je svaki čin usmjeren na ono relativno i vremenito. Relacija tako potiskuje Aristotelovu supstanciju.

No, a to je aporija transcendentalne filozofije – ako su elementi zadane sinteze odista različiti, kako je čin sintetiziranja uopće moguć? Ako iskustvo u svojoj mnoštvenosti ne potječe više iz jednog uzroka i najvišeg principa, nego ima porijeklo u receptivitetu i spontanitetu, odakle ovo objedinjavanje? Tu Kantu pomaže – vrijeme. Za filozofiju sinteze kao čina izuzetno značajan element, jer se problem sinteze rješava u nauku o shematizmu vremena. Vrijeme nije samo osjetilna forma, već postaje transcendentalni uvjet mogućnosti iskustva uopće. Cipra sada, da sažmemo, sve što jest u Kanta utemeljuje u relaciji, tj. onom drugome i na vremenu, tj. bivanju. Svaka kontemplacija postaje nemoguća i filozofija se određuje kao bivstveno praktička filozofija.

Teorija nije više gledanje istine bića, nego čin postavljanja, proizvođenja nacerta uma, različitih teorija koje moraju biti suvremene, opravdane pred interesima praktičkog uma i biti u bivanju. Teorija postaje tako relativno znanje o relativnom te bivajuće znanje bivanju. Etika kontemplacije ustupa mjesto etici samoodgovornog beskonačnog samousavršavanja. No ako je apsolutna, slobodna praksa i lišena unaprijed danih svrha i utoliko u principu beskonačna, ona ipak nije bez svog mogućeg kraja. Što je, međutim, mogući kraj apsolutne prakse, pita Cipra. Odgovor je sljedeći: izvorište je čina sinteze shematizam vremena, a on svoje porijeklo ima u čistoj moći uobrazilje koja je izvor mogućnosti čina sinteze. Ova moć duše jest izvor svega što jest. Vrijeme ne samo da ne postoji bez subjekta, već s moći uobrazilje uopće proizvodi vrijeme u svim oblicima i sadržajima. Umjesto duše kao supstancije, ovdje je riječ o moći uobrazilje koja je izvor svega što može biti proizvedeno. Duša kao supstancija u kontemplaciji je bila jedno s onim što doista i vječno jest. Moć uobrazilje u činu svog samoproizvođenja proizvodi sve što može bivati u vremenu – kao takva, ona nije ništa supstancijalno, ona je puka mogućnost da se vremenito bude. Ona je ništavna mogućnost za vremenito bivstvovanje. Na taj način moć uobrazilje stupa izvan svakog postojanja, ona stoji izvan bitka kao ništavna mogućnost – ona je *ex-sistencija*. I tu Cipra onda zaključuje da filozofija egzistencije konzekventno dovršava proces metafizičkog odnošenja teorije i prakse.

Eliminiranje prvih principa i uzroka po sebi za volju primata praktičkog uma dovelo je do čina sinteze kao apsolutne prakse, ali apsolutna praksa otkrila je svoj temelj u ništavilu gole mogućnosti da se bude. Praktički um našao se tako zasnovan ne više na svom čistom

zakonodavstvu, još manje na teorijskom uvidu u svrhe po sebi, već isključivo na egzistenciji. Samo ona utemeljuje čin. Teko utemeljena praksa prestaje biti bezgranična, apsolutna praksa, i ponovo postaje ograničen čin – njegova je granica konačnost egzistencije. Smrt kao najizuzetnija mogućnost, ona koje može učiniti da više ne mogu moći – smrt je kraj mogućnosti odnošenja egzistencije i njene izvorne vremenitosti. Taj je kraj vremenjenja u trenutku smrti uslijed odvajanja analogan kontemplaciji teorije. Trenutak smrti praktička je slika, *eikon*, kontemplativne vječnosti. Smrt je za čin egzistencije njegova inverzna esencija. Tako smrt postaje esencijom čina kao što je besmrtnost bila esencija kontemplacije. Tu je je tema o kontemplaciji i činu smisljeno zaokružena. Dok se čin temeljio na kontemplaciji, njegovo izvođenje ozbiljavalo je u vremenu neprolazne svrhe. Svako istinsko djelo bilo je izvođenje na vidjelo onog što već oduvijek bijaše da bude. Povijest se zbivala kao opetovanje vječnosti u vremenu. Prošlost i budućnost sažimali su se u trenutku čina ozbiljujući u prolaznosti ono neprolamo, u relativnom ono po sebi. Obrnuto, kada čin postaje nadređen kontemplaciji, vječnost iščezava, svrhe po sebi nestaju i činjenje je primorano da beskonačno izvodi s voj lanac sredstava i svrha u svijetu relativnosti i vremena. No ovoj beskonačnoj proizvodnji suprotstavlja se naposljetku konačnost samog čina egzistiranja koji svoju „najvišu svrhu” ima samo u mogućnost svog kraja. Smrt tako postaje esencijom, onim što bijaše da bude, svakog čina koji se nadređuje kontemplaciji. Ali trenutak smrti objavljuje se egzistenciji ujedno kao vremenita slika vječnosti, kao ono jedino neovisno u svijetu ovisnosti i njegova izuzetna mogućnost može u tom vidu, ako tako bude dano, ponovo dozvati u sjećanje svijet kontemplacije.

Od besmrtnosti kao esencije kontemplacije do smrti koja postaje esencijom čina kreće se i dovršava proces metafizičkog odnošenja teorije i prakse.

Sapere aude. Usuditi se koristi vlatiti razum bez tuđeg vodstva. Ne znači to samo angažirati se u javnoj sferi. Ponajprije to znači usuditi se misliti one misli koje su odobrene instancom autoriteta kao promišljene, protumačene i na stanovit način uklopljene u službeni nauk, doktrinu, na način uvijek nanovnog propitivanja. Cipra, ako itko, ne pripada kanonu: njegova je filozofija bila hereza, *neprihvatljivo opsjenarstvo* – da, u raspravi o docenturi tako su ga nazivali – i iako je riječ o neosporno najvišem dosegu hrvatske filozofije uopće – o aspektima kao što su nenadmašna jasnoća izraza i stila da sada ne govorimo – Cipra nije netko koga se ne bi smjelo dovoditi u pitanje. Pa ipak, ako bismo sada ispod ove nevjerovatnog izvođenja jedne misli iz druge sve do fatalnog zaključka pokušali pronaći neki *pretpomišljaj*,

da nam sam Cipra ne daje skriveni znak spominjući smrt i besmrtnost teško da bismo odnos teorije i prakse promišljali kao esencijalan odnos tih dviju mogućnosti ljudskog bića: a čovjek je za Cipru biće koje može biti i besmrtno, ne samo smrtno biće. I u tom luku kreće se cijela ova rasprava o kontemplaciji i činu, ali i cijeli filozofski život ili život uopće Marijana Cipre: cijeli je taj život potraga za vječnošću u vremenitom, mogućnošću da smrtno biće dodirne besmrtnost u iznenadnom času posvećenja koje je prosvjetljenje. Ispod cijelog ovog izvoda kao ponornica, baš kao i u ukupnom filozofskom djelu Marijana Cipre, perenira ta misao i ta volja koje se susreću u vjeri načelnog sjedinjenja kontemplaciju teorije i volju moralne prakse.

U tom smislu ja ne vidim nikakvih faza filozofije Marijana Cipre: sve te podjele i razdjelnice savršeno su irelevantne u svjetlu ovog nutarnjeg jedinstva njegova opusa koji je duhovna autobiografija, samoobjava Marijana Cipre.

Završimo ovaj rad tek kratkim posjećanjem na finalni dokaz ove tvrdnje: spis „O genezi čovjekove povijesti” donijet će 1971. svu onu mistiku Ciprine filozofije koja kao njeno ishodište, ali i njena granica, kao središte koje je posvuda, na periferiji, čini sferu Ciprina filozofiranja.

6.2. O genezi čovjekove povijesti

Ciprin tekst „O genezi čovjekove povijesti” započinje zapravo zapanjujuće nalik na njegove *Metamorfoze metafizike*: započinje pitanje o temeljnom filozofskom pitanju, potom posredstvom pojma povijest dolazi do teme bivanja kao za filozofiju od samoga početka najzagonetnije teme, potom se odmah uvodi i vrijeme kao temelj kretanja i sve u svemu, ako se samo zadržimo na motivima prvih dvaju pasusa, već oni dostaju da se bez krzmanja kaže: karakter je čovjekova sudbina i ono što će se zbivati kroz (filozofski) život Marijana Cipre odvijajući se – odmotavajući se – u vremenu, već je *in nuce* sadržano pod vidom vječnosti (na dvostruk način: s obzirom na temeljne metafizičke teme koje bezostatno imaju karakter vječnosti, ali i na uvijek iznova, vječno opetovane teme u vremenu (filozofije) Marijana Cipre) u ovom ranom referatu pročitanim 19. ožujka 1971. na simpoziju Hrvatskog filozofskog društva posvećenog temi *Povijest i kultura*.

Ali zašto smo izabrali upravo ovaj tekst da s njim završimo raspravu o odnosu teorije i prakse u opusu Marijana Cipre?

Zato što se u tekstu „O genezi ljudske povijesti” radi o dobrom i zlu, istini i laži, dakle, o etičkom i metafizičkom – sloboda izbora između dobra i zla kao sfera praktičkog; istina kao svrha teorije – na način koji želi opetovati onu vrst govora svojstvenu jonskim filozofima, koji su prije prve proze Anaksagorine u povijesti filozofije o Prirodi govorili poetskim jezikom razmeđe *mythosa* i *logosa*. Sam Cipra će o tome kazati:

„... estetizirani pojam intelektualnog zrenja može se nazvati još i intuicijom; pa je tako intuicija onda onaj najdublji organ povijesne spoznaje. Intuicija se pak ne može izraziti rigidnim jezikom logičke sistematike. Jezik koji može poslužiti intuiciji mora uvijek imati nešto *poetičke inspiracije*; on mora biti mnogo više *poetičan nego logičan*. I kao što su jezici naroda nerazdvojno od njihovih mitova potekli iz jedne sebe nesvjesne i neposredne inspiracije, tako bi i jezik povijesne znanosti morao biti inspirativan, doduše sada ne više na nereflektiran način, već izveden *slobodno i samosvjesno* kao jezik ne mitske već *pojmljene poetske inspiracije*. Jer samo poetičnost a ne logičnost može biti primjerena estetiziranom pojmu. Ono pak što taj jezik pojmljene poetske inspiracije u povijesnoj znanosti, treba ulagati nisu *apstraktna* značenja *odvojena* od predodžbi na koje se odnose, kao što izlaže znanost zasnovana *isključivo* na logosu. Ono što je pravi predmet povijesne spoznaje nije ni u kom slučaju ovaj ili onaj događaj izvanjske povijesne pojave, *pravi* je predmet povijesne spoznaje kao istinske mitologije unutarnja slika povijesnog bivanja – njezin imago. Imago je ona unutarnja slika neke povijesne zgrade koju proizvodi *intuicija* i koja se izlaže jezikom *pojmljene inspiracije*.”⁷⁹

Takvim je jezikom iznesena i osnovna slika/spoznaja o temeljnom motivu čovjekove povijesti:

„Zmija obećavajući otvara čovjeku dimenziju budućnosti, i on koji je već kao svrha stvaranja *savršen stvoren posegnut će za tim da to tek sam u budućnosti postane*. Taj paradoks osnovni je motiv čovjekove povijesti.”⁸⁰

O čemu je tu riječ? Što to znači da je čovjek kao već savršeno stvorena svrha stvaranja tek po otvaranju dimenzije budućnosti kroz prisporobu Pada i prvobitnog grijeha u prigodi da to tek sam u budućnosti opet postane? Ne dakle kao Božje stvorenje po svom Stvoritelju, nego

⁷⁹ M. Cipra, „O genezi čovjekove povijesti”, str. 10-16.

⁸⁰ Isto.

po vlastitim snagama kroz svoju povijest. Nije li to slikom izražena svrha metafizike kako je vide *Metamorfoze metafizike*?

„Uistinu pak počivajući na neriješenom odnosu između bivstva samog i njegovih pojavnih vidova metafizika uvijek nanovo dovodi do pitanja – što jest uistinu bivstvo? – i, više od svake svoje pozitivne tvrdnje, ona kao takva predstavlja jedan stalno otvoreni problem. Rješenje ovog problema – *pravo ozbiljenje metafizike* – moglo bi se pronaći samo u neposrednom, dakle duhovnom kontaktt uma i samog jednostavnog bića bivstva, onkraj svake posebne znanosti i njenih logičko-empirijskih metoda. Tek duhovna znanost zasnovana metalogički i metaempirijski na neposrednom dodiru uma s bivstvenim sopstvom (ili sopstvima) i jednostavni izriječ ovog duhovnog iskustva uma sa bićem mogli bi stoga biti jedino pravo – obistinjenje metafizike. Aristotelova filozofija koja u nekom smislu predstavlja svrhu i zaključak plodonosnog razvitka grčke epohe filozofije (Aristotel je sam smatrao, kako s niime filozofija u cjelini dolazi svom završetku – usp. Cic. Tusc. disp. III, 28) dovodi do vrhunca tendenciju prisutnu od početka buđenja filozofije, da se um privede k samosvijesti i kao takav shvati odvojen od bića – horiston, horis ap' allelon (izriječ Parmenidov). *Trenutak osamostaljenja uma ujedno je trenutak rođenja metafizike kao takvom umu svojstvenoga znanja*. Mi danas, u neku ruku, stojimo na suprotnom kraju ovih starogrčkih početaka filozofiranja. Iskusiivši i promislivši do dna svu bezdanost i beznadnost vladavine “čistog” uma i nihilizma njegove svijeto-povijesne vladavine možemo samo zahtijevati povratak uma u njegove bićevne osnove i njegovo ponovno poistovjećivanje s bićem bivstvene cjeline. Ovaj *povratak*, naravno, ne znači *obnavljanje prvobitne nužnosti* bivših objava istine bitka, posredovan mogućnošću i bivanjem, ovaj je povratak uistinu duhovno i stoga *slobodno samozacjeljivanje jednom otvorenog razdvoja mišljenja i bića*. Stoga i metafizika treba da preobrazi svoj dosadašnji vid i da se obnovljena pojavi u vidu duhovne znanosti kao neposrednog i samovidnog iskustva uma u njegovom duhovnom poistovjećanju s bivstvom bića.”

Pogledajmo sada te temeljne doktrine – ne samo pojmove, već prije slike i doktrine – koji leže u temelju Ciprina istraživanja geneze čovjekove povijesti, čovjekova samopostajanja, kako se ona zbiva od trenutka staroga grijeha od koga ništa nije poznatije za propovijed i ništa tajanstvenije za shvaćanje (kako stoji u epigrafu referata, izrečeno riječima Augustina, izričući osnovnu zamisao rada) pa do trenutka kad veliki Pan u povijesti umre (Πάν μέγας τέθνηκε), i kad prvi put čovjek biva postavljen sučelice svoje vlastite mogućnosti odluke *unutar dobra i*

zla, svoje vlastite slobode. Ono što se u povijesti od strane filozofije nazvalo “osovinskim razdobljem” približno označuje povijesni trenutak kad se *nakon smrti mita* čovjek našao prvi put postavljen slobodno između istine i laži, dobra i zla. Nema li pregnantnijeg izričaja koji bi objedinio sve ono što smo isprva naumili, a kroz rad pokušali izvesti – Cipra ne samo filozofijski, niti samo radom pojma, mišljenje, već poetski, slikom i mitom, onim što prethodi logosu, pokušava izreći one osnovne preokupacije koje će ga zaokupljati cijeloga života, ustrajno i dosljedno, uvijek iznova i s različitih motrišta, no vazda kao jedna te ista tema praiskonske istine kao istote znanja i bitka koju u slobodi svoga samopostajanja čovjek opetovano uspostavlja u činu svoje samoobjave. Ili, opet slikovito s Ciprom kazano: čovjek je spoznao razliku dobra i zla, ali nije postao poput bogova, postao je, naprotiv, smrtnim bićem. Svjetlonošino obećanje pokazalo se lažnim. Čovjek zato znade odsada i za istinu i za laž. Ali što on sada jest – dobro ili zlo, istina ili laž? Dobro i istina očigledno više nije, jer ih je napustio svojim „padom” iz središta. Ali nije niti laž i zlo, jer se nije u svom temelju odvratio od Boga, nije mu se u svom najdubljem biću suprotstavio, nego se samo od njega odmetnuo zaveden izvana lažnim obećanjem. Čovjek nije više dobro, ali nije niti korjenito zlo – čovjek postaje svojim padom biće „između” dobra i zla, istine i laži. Tako on poslije pada uvijek ima još mogućnost izbora – svoje konačne privole korjenitom zlu ili svoje dobrovoljne preobrazbe u istinsko dobro.

Cipra tekst započinje uvidom u bit najudaljenijeg filozofskog problema, problema koji već poznajemo iz prikaza njegove metafizike: problema bivanja. Um je za filozofiju prasukrotnost vremenu, bitak prasukrotnost bivanju. No Cipra se ne pita ovdje o otkrivenosti kao biti bića, već o otkivanju kao bivanju bića. Drugim riječima, tema je ne bit povijesnog bića, već njegova geneza: ne istina onog što biće jest, nego njegovo postojanje: kako biva biće.

To postajanje, povijest čovjekova, jest kao priroda: priroda nije manje u bivanju nego povijest, i u bivanju su povijet i priroda indiferentne. U mitu, kao vanjskom, i misterijskim obredima kao unutarnjem izlaganju geneze svijeta u čovjekovoj svijesti znalo se da je priroda povijesnog karaktera i da je povijest prava priroda čovjekova. Filozofija, neprimjerena u svojoj biti za razumijevanje povijesnog bivanja ipak nam daje negativan putokaz za uvid u zbilju tog bivanja. Kant govori o osjetnosti i razumu kao dva debla čovjekove spoznaje. Spoznaja je povijesti *nemoguća*, jer povijest s jedne strane nikad nije neposredna i međuljudski provjerljiva datost za osjetila, a s druge strane nikad ne može postati predmetom kategorijalne obrade, jer se povijesno bivanje ne da supsumirati pod opća pravila odnosno zakone razuma. Cipra, suočen

s nemoći filozofije da spozna povijest, traži treći način spoznavanja koji odgovara povijesnom bivanju: taj ne može počivati u nečem što je različito od uma i zrenja, već samo u nečem što je različito od razlike uma i zrenja: takva se korjenita spoznaja postiže u nerazlici, indiferenciji uma, razuma i osjetilnosti. Takvu spoznaju Kant naziva intelektualnim zrenjem. Ona sadrži one mogućnosti koja omogućuju bivanje uma kao i zrenja. To je jednom duh kao temeljna mogućnost bivanja mislenog uma i to je drugi put vrijeme kao temeljna mogućnost bivanja sadržaja zrenja. I tu Cipra uvodi, već 1971. godine, motiv kojim smo zaključili analizu *Metamorfoza metafizike*: spoznaja intelektualnog zrenja odnosi se ne na pojavu ovog ili onog mogućeg sadržaja iskustva unutar diferencije uma i osjetnosti, ona se odnosi na nerazlučno jedinstvo, na korjenito i neograničeno bivanje duha kao vremena ili vremena kao duha. To jedinstvo duha i vremena ili vremena i duha jest život, no ne kao u vidu razlike uma i iskustva jedan smrtni život, već upravo s obzirom na svoju indiferenciju, gdje duh podaruje vremenu trajnost, a vrijeme duhu gibljivost, to je jedinstvo besmrtni ili božanski život. Cipra, dakle, ne samo da govori o duhu kao vremenu i vremenu kao duhu, o njihovom jedinstvu koje možemo s Gradečakom misliti i kao „Duh vremena“, već život, koji je to jedinstvo, nije smrtni život koji prebiva u razlici uma i iskustva, već je to besmrtni ili božanski život. Dakle, opet smo na temi koju smo prepoznali kao *lajtmotiv* cjelokupnog filozofiranja Ciprinog: u potrazi smo ne samo za vremenom, nego i duhom koji u živom jedinstvu ne čine apstrakciju odvojenu od svijeta bivanja, nego živu sliku bivanja samog odnosno bivanja kao živi prizor same ideje. Cipra iz retka u redak, iz misli u misao, iz slike u sliku, uopće ne krije svoje krajnje namjere: kritičko filozofsko mišljenje o biti čovjekove spoznaje dovodi na svojim granicama, iako samo negativno, do jedne spoznaje čije područje nije drugo do *besmrtni božanski život*. Povijest je, da sažmemo, pripovijest tog besmrtnog života. Povijest za spoznaju može biti predmetom na način pripovijesti božanskog života. Mit je taj govor, prethodeći filozofskoj i znanstvenoj spoznaji, koji ne izlaže drugo do povijest božanskog života. No on to čini nesvjesno i neslobodno. Tek logos, rođen u filozofiji, jest ta sloboda i samosvijest, ali logosu pak izmiče mogućnost poimanja povijesti. I stoga *mythos* i *logos* treba posredovati. Istinska se znanost povijesti ispostavlja kao pojmljeni mit, mit posredovan logosom i u tom je smislu prava historijska znanost – istinska mitologija.

Ne znam trebam li sada likovati ili zadržati dostojanstvo i mirno podsjetiti na početak ovog rada i spomen *Systemprogramma* – jer, u redu, i „tübingerško trojstvo“ i Cipra počinju od etike kao svake buduće metafizike, no, u *Programu* se, vidjeli smo, zahtjeva historiografija

ljudskog roda, a Cipra se upravo pred nama time bavi, filozofija duha se tamo javlja kao estetička filozofija, a ovdje je sve do toga da se pojam estetizira, mišljenje poveže s vremenom, e da bi jedna nova mitologija u kojoj bi osjetilnost i um bili udruženi, trebala, u *Systemprogrammu*, prevladati ne samo rascjep teorije i prakse, nego i socijalno-praktičko podjelu onih koji se bave teorijom i onih koji proizvode materijalni život a mitologija postala filozofična, te filozofija mitološka, kako bi filozofi zadobili osjetilnost. Ovdje pak istinska povijest jest istovjetna istinskoj mitologiji. Tu, na kraju rada, na njegovom smo početku: Cipra u svojim ranim spisima sasvim ispunjava nalog *Systemprogramma*, e da bi ga zaokružio kroz etičku refleksiju potkraj svog (filozofskog) života.

Cipra sada u nastavku izvodi što to znači istinska mitologija: temporalna dimenzija mitskog govora je ono što ga razlikuje od logičkog iskaza, te on upravo s te temporalizacije logosa biva prikladan instrument za spoznavanje povijesti. Tu sada slijedi uvid da je nužna estetizacija pojma i intuicija biva onaj najdublji organ povijesne spoznaje, kako smo već naveli. I, onda opet kreće vječno vraćanje jednakog: povratak temi besmrtnosti: povijesna znanost kao istinska mitologija ima dakle za svoj predmet imaginacije povijesnog života koje proizvodi intuicija i koje se izlažu jezikom pojmljene poetske inspiracije. Na taj način znanost povijesti kao istinska mitologija ima *jedinu mogućnost da pomiri* suprotstavljene *razlike* znanosti, umjetnosti i vjerovanja. Jedino do prave povijesne znanosti stoji da li će apstraktna i protuživotna istina logosa nadvladati poništiti živo bivanje duha ili će pak obrnuto živi duh povijesti podložiti i u sebe *preobraziti* mrtvo znanje uma. Jer samo prava spoznaja povijesti prinosi logos u onu sferu odakle *sve što kao otkriveno jest nije* još u svojoj *neprikrivenosti*, nije još u svojoj *alethei*, već tek biva proizlazeći iz istinom neograničene, za *smrtnike* uvijek *prikrivene dimenzije* duhovnog vremena, božanski besmrtnog života.

U drugom dijelu referata/teksta Cipra nerazdvojnost svega života koja čini indiferentiju shvaća kao duh. Indiferencija je indiferencija života duha. U svom najdubljem, za bivanje prapočetnom vidu indiferencija je subjekt i objekt duhovnog života u jednom. To prapočetno još nerođeno jedinstvo duhovnog subjekta i objekta prebiva kao Bog sâm u njegovoj najdubljijoj prikrivenosti. Temeljni je uvijek čovjekova bivanja mogućnost da se Bog sam iz svoje praprikrivenosti objavi. Tu pak nailazimo i na temu objave, kojom Cipra natkriljuje svoj metafizički *opus magnum*, ali i životni izbor: pomak od filozofije k Objavi, od svjetovne k nebeskoj mudrosti. Praobjava je naravno stvaranje svijeta, no to nije kreacija *ex nihilo*, nego kao razvijeni život duha ona ja slobodni čin prelaženja iz stanje praprikrivenosti u sveobuhvatno

otkrivanje duhovnog svijeta. Pojam slobode ovdje je fundamentalan: to je ona bivstvena sloboda pod vidom slobode božanskog bića za kojeg nema nikakve razlike objavljuje li se ili ne, ili ostaje prikriven. Očito, ne samo da praktički čin utemeljuje u preegzistenciji duše svaku moguću filozofiju, nego je sloboda Boga kao pračin jednako tako uvijek mogućnosti objave duha i stvaranja svijeta. Sad dolazimo do položaja čovjeka u Kozmosu:

Objava ne može biti jedno neintegralno bivanje – jedno beskonačno bivanje duha koje ne bi imalo svoju savršenu svrhu. Jer proturječi samoj prirodi duha, koji je uvijek zbilja nikad samo mogućnost da beskonačno samo biva. Bivanje praobjave jest dakle beskonačno, jer ničim van sebe ograničeno bivanje ali ono ujedno treba da ima svoju savršenu svrhu da bi uopće moglo biti zbiljsko. Ta savršena svrha praobjave, „kruna stvaranja“ jest čovjek. Čovjek je pod pretpostavkom da se Bog uopće objavljuje – nužno biće, jer bez njega stvaranje uopće ne bi moglo doći do svoje zbiljnosti, već bi uvijek samo moglo biti na način beskonačnog bivanja. Čovjek je utoliko uvjetno (pod uvjetom božanske praobjave uopće) nužno biće. Čovjek je dakle nužna savršena svrha, vrhunac i završetak stvaranja svijeta i čovjek je kao svrha stvaranja uvrnuto ogledalo božanskog života: u čovjeku se ogleda u vlastitom samouvrnuću božanski život.

Interesantna jest doktrina koja obrazlaže porijeklo Zlog. Kažem Zlog na tragu opomene Ivana Pavla II. da u *Očenašu* ono „nego izbavi nas od zla“ moramo shvatiti personalizirano, u duhu aramejskog koji to pretumačeno izbavljenje izvorno shvaća kao „otrgnuće“ od – Zlog. Tko zlo ne shvaća personalizirano, kao Zlog, kaže taj Papa, taj nije katolik, taj ne razumije svoju vjeru. Cipra je očito shvaća i prije toga upozorenja: Pa ipak to savršenstvo duhovnog svemira podliježe jednoj stalnoj prijetnji – opasnosti da se otkrivena indiferencija ne samo razlikuje unutar cjeline nerazdvojnosti duhovnog života, već da se njezine razlike i razdvoje i time uopće raskinu duhovno jedinstvo. Ta mogućnost ne diferiranja indiferentnog, već njegove diverzifikacije, *latentna* je u čitavoj božanskoj objavi, i temelji se na mogućnosti zloupotrebe *božanskom životu imanentne* slobode. Ta mogućnost zloupotrebe duhovne slobode dovodi onda čovjeka pred božansku *zabranu*: „Samo sa stabla spoznajе dobra i zla ne smiješ jesti, jer u dan kada s njega okusiš zacijelo ćeš umrijeti.“ Štoviše, kako to potvrđuje jedan starohebrejski komentar Geneze ta prijetnja nije izrečena samo kao upozorenje čovjeku – *ona se odnosi na božanski život u cjelini*. U tom komentaru Bog kaže: *Ne pomiči se s ovog mjesta na koje sam te postavio usred svemira, jer ako se pomakneš, tako ćeš uzdrmati svijet da ga nitko neće moći više srediti, već ćeš Boga samog natjerati u smrt*. Za mogućnost geneze čovjekove povijesti tu

se javlja najveća zagonetka: kako je moguće da se unutar savršene, integralne duhovne cjeline, uopće i znade za nešto takvo kao što je spoznaja razlike dobra i zla. Jer Bog izričući tu zabranu nad čovjekom očito sam već nešto zna o postojanju te razlike. Kako pak Bog kao indiferencija sama dolazi do znanja o toj razlici? Odakle mu mogućnost jedne tako *diverzne* spoznaje? On sam nema u sebi ništa diverznog, on je čisto nerazdvojno jedinstvo duha, sam besmrtni život, pa kako bi onda za nj mogla biti prisutna spoznaja dobra zla? Ta spoznaja *ni na koji način* ne može da se nađe u samom božanskom duhu, ona neminovno mora *potjecati iz jednog drugog, božanskom duhu diverzno suprotstavljenog počela* – ona može potjecati samo iz jedne diverzije unutar cjeline duha zasnovane na faktičkoj zloupotrebi duhu imanentne slobode. Tu diverziju ne počinja tek čovjek; čovjeka po njegovu stvaranju već zatiče zabrana da počini kakav tome sličan čin; ta diverzija morala se dogoditi prije same pojave čovjekove – ona prema tome nije ljudska, ona je prvenstveno i u osnovi kozmička diverzija. Krivnjom u božanskom životu samom izvedene kozmičke diverzije, *duh biva jednim svojim dijelom odvojen*, otrgnut i rastrgan, odijeljen od cjeline božanskog života i preobrnut u nešto drugo, *duhu strano i tuđe, biva preobrnuto u materiju*.

Vidimo, Cipra spominje otrgnuće, preobrtanje i nešto strano i tuđe, koje smo spominjali tumačeći smisao *Unstülpung*, prizivajući *Unheimlich* u pomoć: ovdje sada pridolazi ta *nadnaravna jeza* kao smisao toga preobrtanja kad ono blisko i prisno umah – to je ona iznenadnost trenutka – postane strano i tuđe.

Ta jezovitost jest inverzija duha, zloupotrebom slobode izvedena kao materija. To je ono suprotstavljeno Bogu kao mržnja, neistina i nevolja, opreka ljubavi, znanju i htijenju. Ta kozmička diverzija jest kozmički egoitet, koji stoji nasuprot samoobjavi božjoj koja je iz Bogu bivstvene ljubavi izvedena slobodna žrtva. Geslo tog egoiteta satanski je *non serviam*.

Po mom osobnom sudu sada Cipra izvodi najefektniju misaonu bravuru i nudi meni najdraži uvid u svrhu i bit čovjeka: *čovjek je poprište obračuna samoga Boga i protuboga*, pri čemu je ovdje zanimljivo da Cipra – nisam prije htio spominjati Schellinga, iako je bilo preobilje razloga i povoda za to – kao Schelling misli Satana kao protuboga, ne kao lišenost dobra, nego kao poziciju za zlo, što je jedino još moguće pronaći u filozofijskoj čistoći u Plotina. Čovjeku kao svrsi stvaranja postavljena je, dakle, zabrana da se upusti u zloupotrebu svoje volje i da tako spozna istinu o dobru i zlu. Ali ta zabrana ne štiti samo čovjeka od materijalnog zakona umiranja, pod koji bi pao da je prekrši; tom zabranom Bog sam zaštićuje

svoju integralnost. Jer Bog bi lišen čovjeka izgubio svrhu svojega života – božanski život prestao bi da bude savršen kao što je bio i ponovo bi postao otvoren, samo moguć i ne više zbiljski. Čovjek bi svojim padom u spoznaju dobra i zla ne samo sebe doveo do umiranja, već bi nezacjeljivo ranio i Boga samoga; sam Bog bi pretrpio tim činom neuklonjiv bol. I o toj božanskoj mogućoj i zbiljskoj patnji radi se u prvom redu u čovjekovoj povijesti – odatle sva ozbiljnost i dramatička tragičnost ove povijesti koja nije poput neke druge, već se u njoj preko čovjeka odlučuje sukob Boga i protuboga, integralnosti božanskog duha i diverzije duhovne zloupotrebe, kozmičke ljubavi i mržnje, nesebičnosti žrtve i zgrčenosti egoizma. U čovjekovoj povijesti ima da se odluči ne u prvom redu sudbina ljudska, već prvenstveno i daleko najpretežnije sudbina samog Boga i njegova suprotnika. Ako to na prvi pogled izgleda kao da je čovjek tek igračka u rukama bogova, onda je barem isto toliko istina i suprotno – da u toj igri čovjek igra odlučnu ulogu i da su bogovi isto toliko igračka ljudskih odluka. Jer ishod božanskog sukoba ovisi upravo o stajalištu koje će u njemu zauzeti čovjek. Utoliko je bitka bogova, za bogove same, bitka oko čovjeka. Ona počinje na samom početku čovjekova pojavljivanja. Sve je ostalo do toga ako čovjekova povijest treba početi da se čovjek navede na prestup božanske zabrane. Čovjek kao svrha stvaranja ne bi smio imati svoju povijest. Njegovim je stvaranjem božanska povijest zaključena i čovjek treba ostati onakav kakav jest, na središnjem na središnjem mjestu na koje je postavljen. Jer „Bog je uzeo čovjeka i postavio ga u edenski vrt da ga obrađuje i čuva”.

Posvetimo se na tren tom protubogu, Satanu, staroj zmiji, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, koja je lukavac, stvorenje koje uviđa nemoguću zbiljnost i moguću nezbilju. Zmija, to pritajeno biće, što se – ne slučajno u skoku! – nenadano otkriva. To je biće simbol mogućnosti diverzije kao zloupotrebe slobode: lukavosti da se dosjeti takvoj nemogućoj mogućnosti i odvažnosti skoka da se ta moguća nemogućnost ostvari. Zmija znade što čovjek ne smije, ali upravo po lukavosti znade za čovjekovu nemogućnost da znade to što ne smije. Izvorna zabrana, zaista, takve je naravi da čovjek ne može dokučiti njen smisao, ne poznavajući dobri kao ni zlo, a nadasve ne smrt. Čovjeku je poznato da ne smije, ali on ne zna *što je to* što ne smije. Naspram čovjeka Bog je u neizbježno *tragičnom položaju svakog odgojitelja* – on mora čovjeku braniti nešto što taj ne može *spoznati a da ne prekrši zabranu*. Čovjek stoga ne može znati na što se odnosi zabrana i to neznanje čini čovjeka nemirnim. Ništa tog neznanja izaziva neodređeni strah, *izaziva* tjeskobu. Zmija u svojoj lukavosti znade za nemogućnost Boga da upozna čovjeka s *istinom dobra i zla*, ona se koristi tom božjom nemoći i istodobno iskorištava čovjekovu tjeskobu

nastalu zbog te nemoći. To je prava snaga zla – iskoristiti nemoć dobra da bude drugo doli dobro.

Time dolazimo do spomenutog paradoksa čovjekove povijesti: „Jedete li s ovog stabla nećete umrijeti nego Bog zna otvorit će vam se oči i bit ćete poput bogova koji razlučuju dobro od zla.” *Da nema tjeskobe u duši čovjekovoj, nagovor zmije bio bi uzaludan.* Tako je ona čovjekovoj slobodi unutarnji poticaj na prestup koji drži protutežu božanskoj zabrani. Smrt je, zlo je uopće još nepoznato, dok zmijino obećanje stavlja u izgled da se bude poput bogova, nudi božansko znanje i oslobođenje od tjeskobe. Zmija kaže: “Otvorit će vam se oči.” Čovjek ne znajući *razliku* još spava; njegove oči su još zatvorene, on treba da se probudi i bude kao svi drugi bogovi. U ta tri obećanja zmija otkriva čovjeku, prije svega drugog, nešto dotad posve nepoznato – otkriva mu budućnost. Čovjek će posegnuti, naime, za tim da tek u budućnosti postane ono što je kao savršeno stvorenje već bio, no po vlastitim snagama, da to tek sam u budućnosti postane.

Kako se pak odvija trenutak *čovjekova samopostanka*? Zmija koja čovjeka potiče ima još jedno ime – ona je *svjetlonoša*. Ali svjetlo koje Svjetlonoša nosi nije njegovo *vlastito*; inače on ne bi bio *suprotnik*, svjetlonoša svijetli *otetim, ukradenim svjetlom*. Lucifer je *planetarno*, određenije *mjesečevo* božanstvo. Biće mjeseca, Seleno, simbol je savršenstva: to savršenstvo upravo onda čovjeku biva obećavano. Prisvojivši sebi dio *istinske* svjetlosti, Svjetlonoša je preobrće u lažnu i njome *budi* čovjeka, *otvara* mu oči i *obasjava* budućnost. U lažnom ogledalu svjetlonošine svjetlosti čovjek ima prvi put prigodu da vidi sebe i sve što bi još mogao biti. Čovjek od tog trenutka nije više sebe nesvjesno ogledalo božanskog života; u njemu se rodio osjećaj vlastitog postojanja i vlastite moći. I on gleda u svoj *moćni i budući lik*. Prvi je Adam također i prvi Narcis i zadubivši se tako u promatranje vlastitog lika u njemu se nenadano stvori odluka: on posegne za svojom vlastitom slikom ne bi li je uhvatio, pomakne se sa svog središnjeg mjesta i uroni u svoj vlastiti odraz. Kad je potom otvorio oči, probuđen; *svijet bijaše posve drugačiji*. Njegov se duh iz svog u središte svemira uvrnutog položaja tako reći preko sama sebe preobrnuo i sada mu je sve što bijaše prije *unutrašnje* i *prisno* postalo vanjskim i tuđim. I on uvidi odjednom ne samo da *nije* poput bogova već da je postao tek jedno *smrtno tijelo* između ostalih isto tako *propadljivih i prolaznih bića*. Tada se zastidi i sakrije pred svojim Bogom.

Čovjek je, dakle, spoznao razliku dobra i zla, ali nije postao poput bogova, postao je naprotiv smrtnim bićem. *Svjetlonošino obećanje pokazalo se lažnim*. Čovjek zato znade odsada i za istinu i za laž. Ali što on sada *jest* – dobro ili zlo, istina ili laž? Dobro i istina očigledno više nije, jer ih je napustio svojim „padom” iz središta. Ali nije niti laž i zlo, jer se nije u *svom temelju* odvratio od Boga, nije mu se u svom *najdubljem biću* suprotstavio, nego se samo od njega odmetnuo zaveden izvana lažnim obećanjem. Čovjek nije više dobro, ali nije niti korjenito zlo – čovjek postaje svojim padom biće „između” dobra i zla, istine i laži. Tako on poslije pada uvijek ima još mogućnost izbora – svoje konačne privole korjenitom zlu ili svoje dobrovoljne preobrazbe u istinsko dobro.

Ta je mogućnost izbora ispočetka još zastrta jednim osebnim procesom koji se zbiva s čovjekom nakon pada. Prestavši da bude svojim izmetnućem iz središta *slobodno* ogledalo duhovnog svemira, čovjek sada nesvjesno, znači *neslobodno*, pada pod moć njegova zračenja i upada sukcesivno u obzore odatle dobačenih predodžbi. Taj nesvjesni proces u kome se smjenjuju predodžbe božanskog života kako ih na površinu čovjekove sada bivajuće svijesti dobacuje uvrnuto božansko ogledalo čovjekove vlastite dubine – jest proces obrazovanja mitova, njihovih jezika i kultura. Mit nastaje refleksijom samog božanskog života preko uvrnutog ogledala koje je čovjek sam u svojoj osnovi na površinu svoje izvrnute svijesti. Odatle njegov *dvosmisleni* karakter – mit izlažući pripovijesti iz božanskog života govori u osnovi duboku istinu, ali na jedan na površinu ljudske svijesti izvrnuti način.

Nakon smrti mita čovjek našao prvi put postavljen slobodno između istine i laži, dobra i zla. Smrt mita rezultirat će rođenjem individualiteta. Smrcu mita individualitet se oslobađa nesvjesne vezanosti uz kolektiv i biva upućen na samoga sebe u donošenju odluka o onome što jest i što nije, što valja i što ne valja. Rođenjem jastva rođena je filozofija kao i kasnije znanost. Jer jastvo je pravi uvjet mogućnosti pojave logosa i tu je čovjek stavljen pred ultimativnu dilemu: on ne može a da ne odluči ovu ravnotežu, jer mu to brani vrijeme; on mora donijeti odluku između dobra i zla, mora prihvatiti da se njegovo oslobođeno Jastvo, njegova zasebičnost potčini kozmičkom Jastvu, kozmičkom zlu, ili pak mora pokušati ono sada već beskrajno teško da se privoli i nesebično žrtvuje jednome Bogu koji je još od početka bio napušten i zaboravljen, a sada postao već potpuno zakriven i posve nepoznat. Moglo bi i biti čovjeku prepušteno da sam riješi tu dilemu kad se pritom u osnovi ne bi radilo o sudbini samoga Boga, o mogućnosti da čovjek bude izgubljen za Boga i time Bog za sama sebe. To je razlog da se u tom središnjem trenutku ljudske povijesti sam Bog mora objaviti čovjeku, da sam Bog

mora postati čovjekom da bi ga možda odvratio od onog skrajnjega – od samoizručenja svrhe stvaranja u vlast kozmičkog zla. Nitko manje nego sam Bog mora postati smrtnim bićem, mora se utjeloviti u krv i meso, da bi svojim uskrsnućem iz mrtvih posvjedočio za mogućnost čovjekova otkupljenja. Nitko manje nego Bog sam mora da se utjelovi, jer svaki stvoreni duh mogao bi pasti također kao žrtva posvuda lutajućeg duha zla, koji dovodi u bludnju čitav svemir – ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὄλην. Samo Bog i to ne ukoliko još nužno, u praprikrivenosti nepomično i čisto postojanje (Bog Otac), već Bog kao čista mogućnost bivanja (Bog Sin) i Bog kao čista zbilja koja oduvijek jest (Duh sveti) – mogu se u svom nerazdvojnem jedinstvu (“ne kao Ja već kao Otac moj na nebesima”) suprotstaviti izazovu zloduha u kozmičkoj pustinji. Nikakve niže moći, nijedan od bogova, nijedno od bića duhovnih hijerarhija nema tu postojanost da bi se pouzdano moglo sačuvati od natprirodne i nadljudske, nadbožanske i nadduhovne, nadzbijske i nadmoguće, apsolutno slobodne lukavosti Satane. Bog sam mora postati individuum, postati smrtnim bićem da bi čovjeku ulio vjeru i nadu u mogućnost njegova vlastita, individualna otkupljenja. Bog sam mora pretrpjeti sramotu i pretrpjevši je ujedno je snagom živoga duha prevladati. To je misterij Golgothe, središnji događaj čovjekove, ali i božanske povijesti – da je Bog sam postao čovjekom, da je umro na križu, da je treći dan uskrsnuo od mrtvih. Ovo ne treba vjerovati, jer je apsurdno, to se može i znati, budući da je savršeno pojmljivo, naravno ako je sam pojam savršen.

Od Kristova uskrsnuća čovjekova se povijest odvija u znaku objavljenja, dakle u smislu aletheie, istinitog i sebe svjesnog sukoba vjere i nevjere, nade i beznada, ljubavi i mržnje, volje i protuvolje, znanja i obmane. S obzirom na temeljnu slobodu dobra kao i zla, istine kao i neistine, ništa u ovoj povijesti nije unaprijed odlučeno. Svaka eshatologija samo je prividna, samo je „ideologija”; ono što se povijesno odista zbiva jest, naprotiv, eshatogeneza – postupno iznošenje na vidjelo nikome, ni bogu, ni čovjeku, ni onom trećem poznatog ishoda drame božanskog života. Ova božanska drama svijeta, ovaj theatrum mundi divinum ima ipak u čovjeku svog glavnog i nezamjenjivog glumca. Njegova uloga, doduše, nije unaprijed napisana, ali kako je on od čina do čina izgrađuje, tako se zajedno s njime mijenja i čitava pozornica.

Time završava pri-povijest o čovjekovoj povijesti: u otvorenosti ishoda čovjekove povijesti kao iznošenja na vidjelo ishoda drame božanskog života.

To je finalni Ciprin uvid: čovjek je biće u čijoj se kobi radi o samom božanskom životu, o sudbini Boga samog, i stoga je taj dodir s besmrtnošću božanskog života Cipri tako presudan, iskonski prisan i, napokon, praktički zapovijedan.

Tu se korijeni Ciprine zaokupljenosti odnosom teorijskog i praktičkog: čovjek ima mogućnost izbora – svoje konačne privole korjenitom zlu ili svoje dobrovoljne preobrazbe u istinsko dobro i od tog izbora ovisi ishod drame božanskog života – usud je čovjekov usud bivstene cjeline!

Ono etičko jest ono metafizičko jer o fundamentalnom čovjekovu etičkom činu ovisi kob samoga Boga, a s njime i Svijeta i, na koncu, i same čovjekove Duše.

To je prva i posljednja istina filozofije i života Marijana Cipre.

7. Literatura

- Barbarić, Damir, „Biti istinom. In memoriam: Marijan Cipra (22. kolovoza 1940 – 2. svibnja 2008)”, *Vijenac*, Zagreb, 16 (2008), br. 371.
- Barbarić, Damir, „Bivstvena sloboda”, u: *Vrijeme metamorfoza*, ur. Damir Barbarić, Matica hrvatska, Zagreb, 2009., str. 153-167.
- Cipra, Marijan, „Kontemplacija i čin”, *Praxis*, Zagreb, 7 (1970) 3, str. 362-371.
- Cipra, Marijan, „O genezi čovjekove povijesti”, *Encyclopaedia moderna*, Zagreb, 6 (1971), br. 16, str. 10-16.
- Cipra, Marijan, *Metamorfoze metafizike: duhovno-znanstveni pojam povijesti filozofije*, Zrinski, Čakovec, 1978.
- Cipra, Marijan, „Kao da nas samo još jedan Heidegger može spasiti?”, *Filozofska istraživanja*, Zagreb, 6 (1986) 2, str. 523-528.
- Cipra, Marijan, „Put grčke filozofije od Edese (484.) do Toleda (1150.)”, *Godišnjak za povijest filozofije*, Zagreb, 4 (1986), str. 45-52.
- Cipra, Marijan, *Metamorfoze metafizike*, Matica hrvatska, Zagreb, 1999.
- Cipra, Marijan, *Misli o etici*, Školska knjiga, Zagreb, 1999.
- Cipra, Marijan, *Temelji ontologije*, Matica hrvatska, Zagreb, 2003.
- Cipra, Marijan, *Spoznajna teorija*, Matica hrvatska, Zagreb, 2007.
- Cipra, Marijan, *Uvod u filozofiju*, Matica hrvatska, Zagreb, 2007.
- „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus (um 1796)”, https://www.hs-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/18Jh/Idealismus/ide_intr.html.
- Gonzales, Eliezer, „Paul's Use of Metamorphosis in Its Graeco-Roman and Jewish Context”, *DavarLogos*, 13 (2014) 1, str. 57-76
- Gradečak, Kristijan, „Schellingovo razumijevanje u povijesti filozofije”, *Filozofska istraživanja*, Zagreb, 40 (2020) 1, str. 49-65.
- Gradečak, Kristijan, „Pojam duhovne znanosti u Ciprinim *Metamorfozama metafizike*”, *Filozofska istraživanja*, Zagreb, 38 (2018) 2, str. 259-271.
- Gretić, Goran, „Etika kao *prima philosophia*: osnovne crte filozofijskog mišljenja”, *Anali Hrvatskog politološkog društva*, 6 (2009) 1, str. 69-91.
- Heidegger, Martin, *Bitak i vrijeme*, preveo Hrvoje Šarinić, Naprijed, Zagreb, 1985.

- Levinas, Emmanuel, *Totalitet i beskonačno: ogled o izvanjskosti*, preveo Nerkez Smailagić, Veselin Masleša, Sarajevo, 1976.
- Mikecin, Igor, „Ciprina interpretacija Parmenida”, u: *Vrijeme metamorfoza*, ur. Damir Barbarić, Matica hrvatska, Zagreb, 2009., str. 61-80.
- „Najstariji program sistema njemačkog idealizma”, preveo Mario Kopic, *Lica*, Sarajevo, 6/1997., str. 56-57.
- Parfit, Derek, *On What Matters*, Oxford University Press, Oxford, 2011.
- Platon, *Fedon*, preveo Koloman Rac, Naklada Jurčić, Zagreb, 1996.
- Scheler, Max, *Položaj čovjeka u kozmosu*, preveo Vladimir Filipović, Veselin Masleša, Sarajevo, 1960.
- Spinoza, Benedikt de, *Etika*, preveo Ozren Žunec, Demetra, Zagreb, 2000.
- Stirner, Max, *Jedini i njegovo vlasništvo*, prevela Mirjana Wist, Centar za kulturnu djelatnost SSO Zagreb, Zagreb, 1976.
- Sutlić, Vanja, *Bit i suvremenost*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1972.
- Tatalović, Nikola, *Aristotelova prva filozofija između ontologije i teologije*, doktorska disertacija, Filozofski fakultet Univerziteta u Novom Sadu, Novi Sad, 2018.
- Valentić, Tonči, „Najbolja hrvatska filozofija”, *Vijenac*, Zagreb, 8 (2000), br. 173.
- Žunec, Ozren, „Marijan Cipra (1940–2008)”, *Prolegomena*, Zagreb, 7 (2008) 2, str. 225-228.
- Žunec, Ozren, „Intelektualna diferencija”, u: *Vrijeme metamorfoza*, ur. Damir Barbarić, Matica hrvatska, Zagreb, 2009., str. 109-122.