

Temeljne pretpostavke mogućnosti ontologijskoga istraživanja

Domjanović, Luka

Doctoral thesis / Disertacija

2020

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

Permanent link / Trajna poveznica: <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:131:944357>

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

Download date / Datum preuzimanja: **2024-07-16**



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

Luka Domjanović

**TEMELJNE PRETPOSTAVKE
MOGUĆNOSTI ONTOLOGIJSKOGA
ISTRAŽIVANJA**

DOKTORSKI RAD

Mentori:

prof. dr. sc. Lino Veljak
doc. dr. sc. Goran Sunajko

Zagreb, 2020.



University of Zagreb

FACULTY OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

Luka Domjanović

FUNDAMENTAL CONDITIONS OF POSSIBILITY OF AN ONTOLOGICAL INVESTIGATION

DOCTORAL THESIS

Supervisors:
prof. dr. sc. Lino Veljak
doc. dr. sc. Goran Sunajko

Zagreb, 2020.

Mentor: prof. dr. sc. Lino Veljak

Rođen 1950. u Rijeci, diplomirao (1973), magistrirao (1976: «Filozofijske osnove teorije odraza») i doktorirao (1982: «Filozofija prakse Antonija Gramscija») na Filozofskom fakultetu u Zagrebu. Od 1974. do 1976. nastavnik filozofije i logike na Drugoj gimnaziji u Zagrebu, 1976. asistent u Institutu za filozofiju Sveučilišta u Zagrebu (od 1978. Odjel za povijest filozofije Centra za povijesne znanosti, gdje je 1978. stekao suradničko zvanje znanstvenog asistenta). U istom zvanju radi od 1979. na Katedri za teorijsku filozofiju Odsjeka za filozofiju na Filozofskom fakultetu u Zagrebu, 1983. izabran u zvanje docenta, 1990. u zvanje izvanrednog profesora, a 2002. u zvanje redovitog profesora.

Od 1992. predstojnik Katedre za ontologiju. Dužnost pročelnika Odsjeka privremeno obavljao 1982/83. Od 1992. do 1994. te od 2006. do 2010. bio pročelnik Odsjeka, a nakon toga je zamjenik pročelnika.

Akad. godine 1990/91. boravio kao Humboldtov stipendist na Sveučilištu u Frankfurtu. Gostovao na većem broju domaćih i inozemnih sveučilišta. Od 2001. do 2008. dopunski je predavao filozofiju povijesti na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Rijeci, a od akad. godine 2005/06. do 2009. i na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Splitu. Nakon toga predavao je dvije godine spomenuti kolegij na Odjelu za filozofiju Sveučilišta u Zadru.

Bio je voditelj nekoliko znanstveno-istraživačkih projekata, član je raznih uredništava i savjeta filozofskih časopisa i u više navrata član Upravnog odbora Hrvatskog filozofskog društva, a od 2009. do 2011. predsjednik HFD-a.

U više mandata bio je član Matičnog odbora za filozofiju i teologiju, a predsjednik tog odbora je od 2017. Od 2005. također je i voditelj poslijediplomskog doktorskog studija filozofije na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu.

Knjige (autorske):

Marksizam i teorija odraza, Zagreb: Naprijed, 1979.

Filozofija prakse Antonija Gramscija, Beograd: SIC, 1983.

Horizont metafizike, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 1988.

Raspuća epohe, Zagreb: Biblioteka Pitanja, 1990.

Od ontologije do filozofije povijesti, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 2004.

Prilozi kritici lažnih alternativa, Beograd: Otkrovenje, 2010.

Uvod u ontologiju, Zagreb: Naklada Breza, 2019.

Knjige (uredničke):

Človek-demokracija-poznanie, Bratislava: Kalligram, 2000. (ed.)

Gajo Petrović – čovjek i filozof, Zagreb: FFpress, 2007. (ed.)

Filozofija i suvremenost. Zbornik radova s konferencije povodom 80. obljetnice rođenja Danila Pejovića, Zagreb: FFpress, 2010. (ed.)

Gajo Petrović, filozof iz Karlovca, Zagreb: HFD, 2014. (ed.)

Znanost, filozofija i suvremenost, Zagreb: HFD, 2015. (ed.)

Between Authoritarianism and Democracy. I: Institutional Framework, Belgrade: CEDET, 2003. (co-ed.)

Between Authoritarianism and Democracy. II: Civil Society and Political Culture, Belgrade: CEDET, 2005. (co-ed.)

Ostalo (uži izbor)

Marksov pojam revolucije, *Praxis*, 11 (1974), 3-5; 303-316.

La contemporaneità della filosofia vichiana, *Bollettino del Centro di studi vichiani*, 21 (1991); 101-116.

Kultura života i civilizacija smrti, *Hijatus*, 2 (1996), 3; 3-7.

The Collapse and Reconstruction of Legitimacy, *Nationalities Papers*, 25 (1997), 3; 443-454.

Uspon i kriza ideje napretka, *Helios*, 1 (1998), 1; 35-42.

The Paradigm of the Possible Future, *Dialogue*, 4 (1998), 9-10; 52-60.

Petrićev pojam bitka, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 26 (2000), 51-52; 133-140.

Poimanje istine kao odredbeni moment karaktera obrazovanja, *Metodički ogledi*, 8 (2001), 13; 9-16.

Medzinarodna recepcia filozofie Praxis-u, *Filozofia*, 57 (2002), 2; 116-122.

The Future od Philosophy, *Facta universitatis*, 2 (2002), 9; 597-604.

Znanost, tehnika, napredak, *Filozofska istraživanja*, 23 (2003), 88; 69-75.

Povijesno mišljenje u djelu Milana Kangrge, *Filozofska istraživanja*, 24 (2004), 94-95; 701-706.

Die Erbschaft der Praxis-Gruppe und die antithetische Solidarität, *Arhe*, 6 (2006), 10; 31-39.

Das Ende der Philosophie?, *Synthesis philosophica*, 58 (2014), 2; 325–332.

On Ideology: A Metaphilosophical Approach, *News and Views*, 25 (2010), 1; 70-89.

Agnosticizam i vjerski indiferentizam, *Diacovensia*, 21 (2013), 2; 237-249.

Ontologija i metafizika, *Logos*, 1 (2013), 2; 9-19.

Principi ontologije i pitanje o primatu ontologije nad logikom i gnoseologijom, *Studia lexicographica*, 5 (2011), 9; 5-20.

Identità e verità, *Paradigmi. Rivista di critica filosofica*, 31 (2013), 3; 159-168.

Zastarjelost istine, *In Medias Res: Journal of the Philosophy of Media*, 7 (2018), 12; 1799-1806.

Aspekti Grličeve kritike dogmatizma, u: *Umjetnost i revolucija*, Naprijed, Zagreb 1989, str. 77-92.

Eine ontologische Betrachtung möglicher Perspektiven der Demokratie in Ost-Europa, u: M. B. Zágorská et al. (ur.), *Human Identity*, Slovak Academy of Sciences, Bratislava 1993., str. 198-201.

Politički dualizam Norberta Bobbija, u: N. Bobbio, *Desnica i ljevica*, Feral Tribune, Split 1998, str. 133-148.

Development, Modernization and Civil Society, u: *Civil Society in the Countries in Transition*, Agency of Local Democracy/Open University, Subotica 1999, str. 135-142.

O metodi istraživanja nacionalne filozofijske baštine, u: *Otvorena pitanja povijesti hrvatske filozofije*, Institut za filozofiju, Zagreb 2000, str. 61-68.

Pojam istine u djelu Gaje Petrovića, u: *Zbilja i kritika*, Antibarbarus, Zagreb 2001, str. 31-39.

L'integrazione europea dei paesi della ex-Jugoslavia nell'epoca della globalizzazione, u: *L'identità culturale europea nell'età della globalizzazione*, Centro di studi economici e sociali Dialoghi Europei, Trieste 2001, str. 31-37.

Identità e sovranità, u: *Le guerre cominciano a primavera*, Rubbettino, Saveria Mannelli 2003, str. 115-124.

Povijest i metafizika, u: *Vječno u vremenu*, Kršćanska sadašnjost/Teologija u Rijeci, Zagreb-Rijeka 2010, str. 101-112.

Sull'abuso della persona, u: N. Allocca et al. (ur.), *Persona/persona. Coscienza, individuo, società*, Edizioni Kappa, Roma 2011, str. 195-201.

Socijalizam ili barbarstvo?, u: *Gde je nestala Roza Luksemburg*, Res publica, Beograd 2011, str. 171-180.

Metafizički temelji politika identiteta, u: M. Labus, L. Veljak, A. Maskalan i M. Adamović, *Identitet i kultura*, Institut za društvena istraživanja, Zagreb 2014, str. 55-75.

Odakle potreba za vođom, u: G. Jovanović i S. G. Marković (ur.), *Psihologija i kultura II*, Univerzitet u Beogradu-Fakultet političkih nauka/Institut za evropske studije, Beograd 2018, str. 63-70.

Mentor: doc. dr. sc. Goran Sunajko

Rođen je 1978. u Zagrebu. Naslovni je docent na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu na kojem predaje / predavao je metafiziku, ontologiju, filozofsku antropologiju i filozofiju religije na dodiplomskoj, diplomskoj i doktorskoj razini, a predaje i suvremenu estetiku na doktorskom studiju književnosti, izvedbenih umjetnosti, filma i kulture (Odsjek za komparativnu književnost); enciklopedist je u Leksikografskom zavodu Miroslav Krleža od 2005. gdje je urednik Leksikona postmoderne, član uredništva Hrvatske opće enciklopedije, Hrvatskog biografskog leksikona, Filozofskog leksikona za koji je napisao 167 članaka, Leksikona književno-kulturnog nazivlja te izvršni urednik Ekonomskog leksikona.

Diplomirao je i magistrirao politologiju (političku teoriju i povijest političkih ideja) na Fakultetu političkih znanosti u Zagrebu te doktorirao filozofiju na Filozofskom fakultetu u Zagrebu. Bavi se metafizikom, ontologijom, suvremenom estetikom i filozofijom politike, a osobita mu je usmjerenost fenomenologiji, filozofiji egzistencije i filozofiji francuskog egzistencijalizma. Član je Hrvatskog filozofskog društva i Centra za demokraciju i pravo Miko Tripalo.

Objavio je 5 autorskih knjiga, od kojih 3 koautorska udžbenika, 25 znanstvenih, 10 stručnih i 6 popularnih radova, preko 400 enciklopedijskih članaka iz filozofije i politologije te je urednik 5 znanstvenih knjiga.

Knjige (autorske):

Metafizika i suverenost: analiza modernih teorija suverenosti, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 2015.

Estetika ružnoga, Zagreb: Naklada Breza, 2018.

Knjige (uredničke):

Rat i mir, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 2017. (ed.)

Ekonomski leksikon, Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža i Masmedia, 2011. (co-ed.)

Miko Tripalo: Za demokratsku i socijalnu Hrvatsku, Zagreb: Centar za demokraciju i pravo Miko Tripalo, 2015. (co-ed.)

Miko Tripalo: Otvoreno društvo, Zagreb: Centar za demokraciju i pravo Miko Tripalo, 2017. (co-ed.)

Karl Marx: zbornik radova povodom dvjestote obljetnice rođenja, Zagreb: Naklada Breza, 2018. (co-ed.)

Ostalo (uži izbor):

Genij nasuprot talentu – umjetnost nasuprot estetici: bit Schopenhauerove estetike, *Studia lexicographica*, 11 (2017), 21; 61-74.

Vico's New Science as a Political Theology, *Synthesis philosophica*, 30 (2015), 2; 203-216.

Rousseau između političke filozofije i političke teorije, *Anthropos: časopis za psihologiju in filozofiju ter za sodelovanje humanističkih ved*, 48 (2016), 3-4; 41-66.

Opasnost od normalnih: politizacija ludila u Foucaultovu i Lützovu diskursu, *Filozofska istraživanja*, 36 (2016), 3; 451-472.

Rawls and Piketty: the philosophical aspects of economic inequality, *The Journal of Philosophical Economics*, IX (2016), 2; 71-84.

Ontologija »objektivnog neprijatelja« kao nebića: Hannah Arendt i Carl Schmitt, *Filozofska istraživanja*, 36 (2016), 4; 753-774.

Rousseauova teorija volonté générale kao pretpostavka radikalnog shvaćanja demokracije: povratak političkome!, *Filozofska istraživanja*, 34 (2014), 1-2; 37-54.

Knjiga koja je zauvijek promijenila pojam politike: u povodu 500 godina Machiavellijeva Vladar, *Studia lexicographica*, 7 (2013), 1(12); 117-131.

Diderot i Rousseau: tête–coeur filozofije francuskoga prosvjetiteljstva, *Studia lexicographica*, 7 (2013), 2; 139-180.

Juraj Križanić između Augustina i Hobbesa, *Politička misao: Croatian political science review*, 49 (2012), 1; 152-168.

Križanićev teorijski koncept političke teologije kao preduvjet praktičnome ostvarenju slavenskoga jedinstva, *Anthropos: časopis za psihologiju in filozofiju ter za sodelovanje humanističnih ved*, 44 (2012), 1-2; 303-322.

Prilog razumijevanju Osnove za utemeljenje narodne vojske u Trojednoj kraljevini hrvatsko–slavonsko–dalmatinskoj, *Studia lexicographica*, 4 (2012), 2(7); 140-152.

Prilog Držićevu razumijevanju teorije države i politike njegova doba, *Studia lexicographica*, 5 (2011), 2(9); 177-194.

Filozofija politike francuskih enciklopedista i njezin utjecaj na Francusku revoluciju, *Studia lexicographica*, 2 (2008), 1(2); 25-50.

Temeljne pretpostavke mogućnosti ontologijskoga istraživanja

Luka Domjanović

Cilj ove disertacije je prokrčiti put ontologijskom istraživanju kroz eliminaciju četiriju grupa stajališta koje takvo istraživanje onemogućuju. Prva od tih grupa stajališta kao svoju osovinu ima subjekt, koji je nužan uvjet svake epistemologije. Zauzvrat, mnoga epistemologijska stajališta stoje u restriktivnom odnosu spram ontologije, tvrdeći za temeljni predmet ontologije, biće, da je ili nepoznatljivo ili uvjetovano subjektom. Stoga je cilj eliminacije prve od četiriju grupa stajališta koje stoje na putu ontologijskom istraživanju pokazati da je istraživanje bića, tj. ontologija, moguće bez obzira na to koje epistemologijsko stajalište zauzeli: pokazat će se da ontologija ne može biti uvjetovana epistemologijom, pa tako ni biće subjektom, već samo obrnuto. Druga grupa stajališta odnosi se na pokušaje da se biće bitno podijeli na međusobno nesvodive sfere ili aspekte, poput materije i duha ili materije i forme. Cilj eliminacije te grupe je pokazati da takve podjele ne mogu biti relevantne na apstraktnijoj razini, upravo onoj bića. Treća grupa stajališta tiče se historijskih svjetonazora koji su biće htjeli bitno odrediti pomoću supstancije. Eliminacija te grupe stajališta pokazat će da se pojmovi poput supstancije i akcidencije ne mogu primijeniti ni na jedno biće uzeto kao singularno, bez obzira na njegovu razinu apstraktnosti. Napokon, četvrta grupa stajališta prije je jedan unutrašnje konzistentan svjetonazor, poznat kao pozitivizam, koji pokušava dokazati besmislenost općih pojmova poput pojma "biće" i time rastemeljiti ontologiju. Eliminacija pozitivizma, koja je u ovoj disertaciji ujedno posljednja, za svoj cilj ima dokazati suprotno: budući da postoji određeno svojstvo na koje opći ili ontologijski pojmovi ukazuju, takvi pojmovi ispostaviti će se kao smisleni.

Ključne riječi: ontologija, biće, subjekt, epistemologija, duh, materija, forma, supstancija, smisao, pojam.

Fundamental Conditions of Possibility of an Ontological Investigation

Luka Domjanović

The goal of this thesis is to render an ontological inquiry possible by removing four groups of viewpoints which stand in its way. The process of removing the obstacles to an ontological inquiry can be deemed *negative ontology*, while the very ontological inquiry in question, once it is made possible, can be called *positive ontology*. Hence, this thesis deals only with negative ontology as defined above and therefore amounts to the *fundamental conditions of possibility of an ontological investigation*. The groups of viewpoints that stand in the way of positive ontology are herein referred to as (1) *subjectivism*, (2) *dualism*, (3) *substantialism* and (4) *positivism*.

(1) The first group of viewpoints that obstructs ontology encompasses all epistemological positions which consider subject either as limiting the possibility of grasping everything existing or as conditioning everything existing. By "possibility of grasping everything existing" we aim at the possibility to grasp everything that exists only *in principio*, or in its most general form. Since no epistemology is possible without the notion of subject, the first group of viewpoints is gathered under the umbrella term "*subjectivism*". Hence, the goal of the first part of the thesis is to eliminate subjectivism as a means of conditioning ontology; the goal is to demonstrate that no epistemological position can condition any ontological position, just as no subject can condition the very world, and that only the other way round is possible. This goal will be achieved mainly by critically assessing the subject in its historical interpretations ranging from Locke through Hegel and Schopenhauer to the contemporary philosophy, which will finally render the suspicious notion of subject as a being that encompasses everything, including its own self. This gives rise to the distinction between a transcendental and an empirical subject utilized mostly by Kant, the distinction slightly altered in this work so it fits the descriptions of the spirit and the soul, respectively. It will be demonstrated that a subject, if it should establish any epistemology, must be considered first and foremost as *a being*, i.e., as something existing. This will lead to the conclusion that a transcendental subject (here deemed the spirit), which should condition existence, is impossible without an empirical subject (here deemed the soul, as well as the body), which, in turn, must itself be a being; therefore, the subject in general is itself conditioned by the very position it should have conditioned: by the very existence. Such a process, since it is demonstrated as a mere *petitio principii*, renders any effort to establish certain grounds for epistemology fruitless, let alone establishing ontology itself. Furthermore, it will be

demonstrated that a transcendental subject without an empirical subject must turn into an absolute subject, which is thence completely equated to the world, i.e., to the totality of beings, whereat we arrive at Fichte's position critically processed in this work. If the absolute subject is absolutely the same as the world, therefrom the possibility of a positive ontological investigation follows, because the notion of the world can, in that case, wholly substitute the notion of subject. For example, in that case, we only have beings to deal with, rather than forms of their representations, or thoughts about them, or pure thoughts, etc. The last part of the elimination of subjectivism tends to prove it is possible to know the general form of beings notwithstanding our subjective limitations, thereby abolishing those elements of Kant's philosophy whose goal was to restrict the field of ontology. If we may assume something "ungraspable", "unthinkable" or "ineffable" – which can in turn be assumed only if we grant Kantian position – we must still consider it as *something*, i.e. as a being, i.e. as something that shares at least the most abstract form with the graspable, thinkable and effable. Finally, this will lead us to the conclusion that it is impossible to pick an epistemological position which can ultimately condition ontology; just the opposite, every epistemological position must, in the last instance, have its grounds in ontology. In the end, the said amounts to the position that no epistemology can restrict ontology and no subject can restrict beings, but rather only the other way round.

(2) The second group of viewpoints that obstructs positive ontology contains all the historical efforts to divide the world into mutually irreducible categories or spheres. Two prominent examples of this are *matter-spirit* and *matter-form* divisions. Our task here is to demonstrate that any such division must, in the end, be reduced to a common ground, the one which consists of the notion of being. If we assume one side of such a division as substantial to the beings in the world, then this side, e.g. matter, becomes equated with the notion of being and thereby redundant. If we assume the existence of both sides of such a division, then they are both subsumed under a more general notion of being, which makes them ontologically irrelevant. If we assume that no side of such a division can ontologically prevail, then we automatically deny the possibility of dividing the world into mutually irreducible spheres. Since such divisions usually come in pairs, like the abovementioned examples, this part of the thesis is regarded as the elimination of *dualism*. However, pluralistic divisions are herein also disabled, along with the non-neutral monistic viewpoints. Finally, this leaves us only with a neutral monism, which means that all beings share a most general form, regardless of any possible division of beings at a less abstract level. This, in turn, makes a most general investigation – ontology – possible.

(3) The third obstacle to an ontological inquiry is herein named *substantialism*. It pertains to the viewpoints that there is something substantial to beings, which makes every being exactly that being, regardless of whether this substance is immanent or transcendent to the beings in question. This part of the thesis aims to deny such a position. In order to do so, we are introducing the definition of substance, in spite of historical definitions, as a being's self-equality. In parallel, we will demonstrate that the historical notion of substance, as something different from a being which makes it exactly that being, does not correspond to the very being in question. The whole proof will be strongly connected to the position which denies the distinction between substantial and accidental properties as ontologically relevant and affirms both concrete and abstract beings as something singular. If we manage to demonstrate all beings as singular beings, we will thereby pave the way for an unbiased and non-hierarchized ontological investigation, i.e. the one that assesses beings regardless of their level of abstraction. In this part of the thesis, a short proof of ontological irrelevance of the notion of conditioning will also be given, all the while keeping the notions of "substance" and "condition" (or maybe "reason", "cause", "ideal") strictly separate. The ultimate goal of this is to equate, at the most abstract level, any possible notion of substance, ground, reason, condition, etc. with the notion of being. Generally, it will be argued that the notion of being in general can equally be derived from the concrete and the abstract beings; just as well, it will be shown that no difference in the way "the substance" is constituted (Plato's "transcendence of the universals" or Aristotle's "immanence of the universals") can make an impact on the most general determination of beings.

(4) The fourth and last part of the thesis deals with, historically, rather a novel viewpoint which stands in the way of a positive ontological inquiry. This viewpoint is known as positivism or, more precisely, logical positivism or neo-positivism. Its main premise denies meaningfulness to ontological statements and notions, such as "being". If we are asserting that ontology is possible, then we have to prove its main notions and statements to be meaningful. We will do so using the definition of meaning as "that which points to something else rather than to itself". Starting with this definition, it is possible to demonstrate ontological statements and notions as meaningful if they are only pointing to something else, and not to something obviously and tautologically contained in their own selves. In the process, we will distinguish between "direct tautologies" (such as " $A=A$ ", "airplane is airplane", " $4=4$ "), which are meaningless, and "indirect tautologies" (such as " $A=B+C$ ", " $A=B$ ", "airplane is a powered flying vehicle with fixed wings and a weight greater than that of the air it displaces", " $4=2+2$ "), which are meaningful. An example of a meaningless ontological statement is

"being is", because it points only to itself, while an example of a meaningful ontological statement is "being is not infinite", because it points to something else, not already assumed under the notion "being". Likewise, an example of a meaningless ontological notion is the definition of being such as "being is that which exists", while an example of a meaningful ontological notion is the definition of being such as "being is that which is determinate". In the end, it is demonstrated that the most general notions and statements are not meaningless merely due to their generality; they can be meaningless only due to their lack of ability to indicate. Therefore, if it can be demonstrated that they possess the ability, they are also demonstrated as meaningful.

Keywords: ontology, being, subject, epistemology, spirit, matter, form, substance, meaning, notion.

Sadržaj

Uvod	1
1. dio: Eliminacija subjektivizma	11
1. poglavlje: Pojam subjekta i određenje zadatka prve eliminacije	11
2. poglavlje: Eliminacija ograničenog duha – empirijska eliminacija	22
3. poglavlje: Eliminacija apsolutnog duha – spekulativna eliminacija	38
4. poglavlje: Nakon gubitka duha	54
5. poglavlje: Znanje da se jest	75
6. poglavlje: Spoznajni krug se zatvara	95
2. dio: Eliminacija dualizma	110
1. poglavlje: Općenito o indiferentnosti materije	110
2. poglavlje: Indiferencija materije i duha	113
3. poglavlje: Indiferencija materije i forme	119
4. poglavlje: Konvergencija ovdašnjih indiferenciranja	130
3. dio: Eliminacija supstancijalizma	133
1. poglavlje: Određenje biti	133
2. poglavlje: Historijsko poimanje biti i nacrt rješenja	137
3. poglavlje: Bit kao funkcija	145
4. poglavlje: Bit kao sebijednakost	158
5. poglavlje: Ovisnost; jednakovrijednost	169
6. poglavlje: Konkretno i apstraktno	173
7. poglavlje: Bit kao singularija	180
4. dio: Eliminacija pozitivizma	188
1. poglavlje: Određenje smisla	188
2. poglavlje: Wittgensteinova kritika općih pojmova	190
3. poglavlje: Donja i gornja granica svijeta	193
4. poglavlje: Smislenost općih pojmova	197
5. poglavlje: Besmislenost	208
Zaključak	210
Literatura	214
Životopis	221

UVOD

Otvoriti prostor ontologijskom istraživanju – istraživanju bića uopće, bez podjela na konkretnije kategorije bića, poput onih dohvativih / nedohvativih, pojavnih / po sebi postojećih, supstancijalnih / akcidentalnih, bića ove ili one sfere – moguće je samo tako da se eliminiraju stajališta koja takvo istraživanje onemogućuju.¹ Ontologija se sastoji u istraživanju bića uopće: ona istraživanja koja bi se bavila posebnim bićima već ne pripadaju strogo ontologiji,² odnosno padaju na nižu razinu općenitosti, odnosno, u najboljem slučaju, mogu se smatrati "regionalnim ontologijama".³ Pokušaj pristupanja takvom istraživanju nije osobita inovacija, već je historijski prisutan od Aristotelova istraživanja "bića kao bića"⁴ do Heideggerova "pitanja o smislu bitka".⁵ Budući da se ovdje radi tek o eliminaciji stajališta koja stoje na putu ontologijskom istraživanju, a ne još o samom ontologijskom istraživanju, jedino (i zasad dovoljno) sadržajno određenje pripadno ontologiji koja bi trebala preostati kao rezultat eliminacija u ovoj disertaciji jest definicija *bića* kakva je dana ovdje, u ovom Uvodu. Stoga, ovdašnje eliminacije poslužiti će uglavnom tome da se njihovi predmeti pokažu kao bića među bićima, odnosno kao potpadajući pod pojam bića, koji je tad upravo ono što preostaje kao predmet ontologije.⁶ To stajalište sasvim je suprotno mogućim tumačenjima da je jedino što ostaje nakon eliminacije partikularnijih određenja i razlikovanja, poput onih idealnog i realnog, objekta i subjekta, materije i forme itd. – pri čemu su sve te odrednice eliminirane *samo* kao irelevantne za najopćiju razinu istraživanja, onu ontologijsku, a ne kao nepostojeće – *sâmo ništa*. Naprotiv, slijedom ovog rada sva takva bića pokazuju se kao *bića*

¹ Na posve jednak način teza – kao i njena izvedba – postavljena je u knjizi autora disertacije, koja predstavlja predradnju za ovu disertaciju. Vidi Luka Domjanović, *Utemeljenje ontike*, Naklada Breza, Zagreb 2019., str. 9.

² Usp. Nicolai Hartmann, *Prilog zasnivanju ontologije*, preveo Marijan Cipra, Izvori i tokovi, Zagreb 1976., str. 63.

³ Usp. Husserlov pojam "regionalnih ontologija", u: Ludwig Landgrebe, "Seinsregionen und regionale Ontologien in Husserls Phänomenologie", *Der Weg der Phänomenologie*, Gerd Mohn, Gütersloh 1967., str. 143-163.

⁴ Aristotel, *Metafizika*, preveo Tomislav Ladan, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb 1985., str. 75.

⁵ Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, preveo Hrvoje Šarinić, Naprijed, Zagreb 1988., str. 1-4. Unatoč tome što na istom mjestu Heidegger osporava mogućnost da se bitak shvati kao biće, njegovom istraživanju svakako pripada najviša razina općenitosti, koju on pripisuje pojmu "bitak". Za tumačenje (s kojim se ova disertacija načelno slaže) da to pitanje o smislu bitka naprosto *nadomješta* pitanje o biću kao biću (i ništa više), vidi N. Hartmann, *Prilog zasnivanju ontologije*, str. 66.

⁶ Dakle, svako *daljnje* analiziranje, razmatranje itd. pojma bića – primjerice, tako da se taj pojam istraži u svojim vezama s pojmovima odnosa, ničega, svijeta itd. – pripada tek *jednom omogućenoj* ontologiji, a ne ovdje.

među bićima, čime ona svakako ostaju *bića*, ali i upućuju na sebi nadređen pojam (koji se više ne može tražiti u "sfernim" razlikovanjima poput navedenih⁷) koji je potom predmet ontologijskog istraživanja: *biće uopće*. Time je ujedno istaknuta hipoteza rada: mogućnost ontologije, kao bavljenja bićem uopće, pretpostavlja da se preostali pojmovi koji bi pretendirali na mjesto najopćijeg pojma mogu pokazati tek kao neka posebna bića među ostalim bićima.

Ova disertacija sastoji se od eliminacije četiriju grupa stajališta koja stoje na putu tako određenom ontologijskom istraživanju: subjektivizma, dualizma, supstancijalizma i pozitivizma. Te eliminacije su stoga pretpostavka mogućnosti ontologijskoga istraživanja. Izbor ovih četiriju grupa stajališta *historijski* je uvjetovan: ne radi se, dakle, o grupama stajališta koje *kategorički* iscrpljuju sav opseg mogućih prepreka ontologijskom istraživanju (da bi ih, stoga, moralo biti upravo četiri, a ne možda tri ili pet). Naprotiv, radi se o grupama stajališta koja su ovdje izdvojena zbog svojeg historijskog utjecaja, iako je čak i *način* na koje one stoje kao prepreka ontologijskom istraživanju različit: primjerice, ono što se u ovoj disertaciji naziva subjektivizmom dat će prednost pojmu "Ja" pred pojmom "biće"⁸ kao temeljnom pojmu od kojeg sve istraživanje počinje, dok će ono što se u ovoj disertaciji naziva pozitivizmom negirati samu smislenost pojma "biće".⁹

Prva eliminacija, *eliminacija subjektivizma*, tako svodi *subjekt* ("ja") i sve njegove proizvode na puka bića među drugim bićima. Druga eliminacija, *eliminacija dualizma*, svodi bića *različitih sfera* (materijalna / formalna, realna / idealna) pod apstraktni pojam bića, čineći ih tako naprosto bićima među drugim bićima. Treća eliminacija, *eliminacija supstancijalizma*, razotkriva historijski pojmljenu *bit* (*supstanciju*) kao nerazlikovanu od bića, svodeći je tako, opet, na biće među drugim bićima. Četvrta eliminacija, *eliminacija pozitivizma*, pokazuje kako je istraživanje pomoću najapstraktnijih pojmova, kao što je onaj bića, smisleno i na taj način moguće. Valja napomenuti da bi pogodan izraz za termin "eliminacija" isto tako mogao biti "otklanjanje", "uklanjanje" ili "isključenje"; potonja dva izraza mogu se naći i kao sinonimi za termin "eliminacija".¹⁰

Kroz spomenute eliminacije kani se postići stajalište s kojega se svijet – ukupnost bića

⁷ Ibid., str. 63.

⁸ Johann Gottlieb Fichte, *Učenje o nauci*, preveo Danilo Basta, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1976., str. 73.

⁹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, preveo Gajo Petrović, Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo 1987., str. 83.

¹⁰ Vidi natuknicu "Eliminacija", u: Bratoljub Klaić, *Rječnik stranih riječi*, Matica hrvatska, Zagreb 1982.

– promatra bez podijeljenosti po ontologijskim linijama (bez podjela na subjekt i objekt, dohvativo i nedohvativo, realno i idealno, supstancijalno i akcidentalno itd.); upravo *ontologijski*, svijet se mora promatrati kao jedinstven; u suprotnom, ontologija ne bi bila ono što jest: najopćenitije istraživanje bića, odnosno istraživanje bića kao bića.

Prije no što se prijeđe na eliminacije, potrebno je iznijeti nekoliko aksiomatskih stajališta, na koja se eliminacije oslanjaju kao na svoj temelj, tj. iz kojih se izvode eliminativni stavovi. Stoga se ti stavovi ovdje navode kao uporišta.

1. Biće, tj. postojeće, jest ono što je razlikovano od ostalog. Ovo je aksiom i prihvaća se bez dokazivanja, kao temeljni stav na kojem sve dokazivanje u ovoj disertaciji počiva. Ovaj aksiom govori sljedeće: biće, tj. postojeće, jest samo ono što je po nečemu razlikovano od ostalog, samo ono što je nečim određeno u odnosu na ostalo,¹¹ samo ono što ima granicu spram ostalog. *Iz toga slijedi:*

2. Ako je nešto razlikovano od ostalog, i ostalo je razlikovano od toga. Ostalo je stoga također postojeće. *Iz toga slijedi:*

3. Postojeće je s obje strane granice. I ono postojeće i ono ostalo, i ono što se razlikuje i ono od čega se razlikuje, jednako postoje – jer, i ono od čega je nešto postojeće razlikovano jest nešto razlikovano, dakle postojeće – i postoje samo zato što uopće ima onog drugog. Ni jedno ni drugo, ni "postojeće" ni "ostalo", ne bi bilo postojeće da nema inog, tj. da nema onog drugog. *Iz toga slijedi:*

4. Ens unum, ens nullum. Ne može postojati samo jedno biće, jer ono što postoji mora biti razlikovano. Kad ne bi bilo drugog postojećeg, tj. onoga od čega se postojeće razlikuje, ne bi bilo ni samog bića. To stoji u vezi s time da je s obje strane granice postojeće: stoga ne može biti samo jednog bića, jer postojeće mora biti razlikovano od ostalog, tj. ograničeno ostalim, da bi bilo postojeće. Razlikovanost ili odvojenost je, stoga, uvjet. Samo jedno biće ne može biti sve što jest, jer tad ne bi bilo biće, tj. ne bi bilo. *Iz toga slijedi:*

5. Nepostojeće, tj. nebiće, nije razlikovano od ostalog. "Ono" nije ni po čemu razlikovano od ostalog, nije ničim određeno u odnosu na ostalo, nema granicu spram ostalog. *Iz toga slijedi:*

6. Aequatio est negatio.¹² Dvoje (ili više) koje se ni po čemu međusobno ne razlikuje – koje ni po čemu nije odvojeno niti ičim određeno – nije dvoje (ili više), nego jedno. Ovo, što inače

¹¹ Vidi G. W. F. Hegel, *Nauka logike I*, preveo Nikola Popović, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1987., str. 85-86.

¹² Ovoj formulaciji kao uzor je poslužila čuvena Spinozina formula "determinatio est negatio". Vidi Yitzhak Y. Melamed, "Omnis determinatio est negatio: determination, negation, and self-negation in Spinoza, Kant, and

intuitivno dobro znamo, zaobilaznim putem pokazuje da je nebiće ono nerazlikovano. Jer "jedno" od ovoga "dvoga" u tom slučaju nije, budući da je upravo nerazlikovano. *Iz toga slijedi:*

7. Bića sa samima sobom nemaju odnos; imaju jednakost. Jer, za odnos je potrebno razlikovanje; no, biće se spram sebe ne razlikuje, nego je sebi jednako.

Navođenje ovih uporišnih stavova zasigurno zahtijeva neka popratna objašnjenja. Navedeni stavovi predstavljaju osnovu za izvođenje i argumentaciju u disertaciji; na njih se referira kroz cijelu disertaciju, i nijedan od tih stavova *zasebno* nije metoda disertacije. Primjerice, uporišni stav 6 ("aequatio est negatio") nije isključiva metoda disertacije, već služi prvenstveno pri – u radu često nužnoj – demonstraciji kako dva (ili više) pojma koji ukazuju na isto uopće nisu dva (ili više) pojma, nego tek dva (ili više) termina. Ako pak ne govorimo o pojmovima, nego naprosto o bićima, tad "aequatio est negatio" pokazuje sljedeće: dva (ili više) *ista* bića uopće nisu *dva* (ili više) bića, nego samo *jedno* biće, što znači da jedno (ili sva osim jednog) od tih bića mora otpasti, budući da je s drugim bićem posve indiferencirano, dakle neodvojeno, dakle nepostojeće.¹³ Otud bi već moglo biti jasno da "aequatio est negatio" ne označava neko sintetičko jednačenje različitoga i / ili suprotnoga kojemu treba naći ono zajedničko, što je ujedno prevencija mogućih pogrešnih tumačenja upotrebe "aequatio est negatio" u ovom radu. Primjerice, na razliku materijalnog i imaterijalnog, kao ni na razliku subjekta i objekta, u ovom radu *ne primjenjuje* se "aequatio est negatio", nego se "tek" obje "suprotstavljene sfere" pokazuju kao bića i time kao potpadajuće pod obuhvatniji pojam *bića uopće*; na koji način se to događa, pokazat će sam slijed ovog rada. Također, kako se može primijetiti, kao ekvivalent latinskoj riječi "aequatio" koristi se hrvatska riječ "jednačenje", iako se ovdje ne radi doslovno o *jednakom*, nego radije o *istom*.¹⁴ Dakle, upotreba termina "jednačenje" ne pretpostavlja nepoznavanje razlike između "jednagog" i "istog", već ima puko praktičan razlog: "jednačenje" je spretniji izraz od "činjenje istim".

Od temeljnih ontologijskih pojmova, u uporišnim stavovima dana je definicija dva takva: bića i nebića. Naime, kako je već rečeno, ovdje se radi tek o otklanjanju prepreka

Hegel", u: Eckart Foerster i Yitzhak Y. Melamed (ur.), *Spinoza and German Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge 2012., str. 175.

¹³ Ovo mjesto se, pak, oslanja na uporišni stav 5 i pokazuje kako se uporišni stavovi oslanjaju jedni na druge i kako postaju *metodom* tek zajednički, a ne izdvojeno.

¹⁴ Veoma jasno i koncizno razlikovanje *istog* i *jednog* daje Lino Veljak, iz čega se ujedno vidi smisao formulacije "aequatio est negatio": "dvije olovke identičnog oblika i boje jesu međusobno jednake, ali nisu iste: kad bi bile iste, onda bi to bila jedna jedina olovka, a ne dvije". Vidi Lino Veljak, *Uvod u ontologiju*, Naklada Breza, Zagreb 2019., str. 13.

ontologijskom istraživanju (što je "pretpostavka mogućnosti ontologijskoga istraživanja" iz naslova disertacije), a ne još o samom ontologijskom istraživanju; tek sâmo ontologijsko istraživanje trebalo bi sadržati opširnije tematiziranje svojih temeljnih pojmova. Ipak, bilo bi korisno da se na ovom mjestu ukratko stavi i napomena uz ostale temeljne ontologijske pojmove. *Biće* je u uporišnom stavu 1 definirano kao ono određeno u odnosu na ostalo, što također znači: ono razlikovano od ostalog, tj. odvojeno od ostalog. *Nebiće* (u uporišnom stavu 5 navedeno i kao "nepostojeće") pak nije ničim određeno, što također znači da su sinonimi tog pojma *nerazlikovano* i *neodvojeno*.

Time se odmah javlja pitanje pojmovne (in)distinkcije "razlikovanog" i "odvojenog", kao i "nerazlikovanog" i "neodvojenog". Distinkcija ta dva pojma pada na nižu razinu općenitosti od razine definicije bića, i na toj nižoj razini se ta distinkcija svakako priznaje. Na manje općenitoj razini, ti pojmovi nisu sinonimi: primjerice, za ogradu je bolje reći da *odvaja* dva dvorišta nego da ih razlikuje, a za neko svojstvo nekog broja bolje je reći da ono *razlikuje* taj broj od drugog broja nego da ga odvaja, itd. Međutim, na najopćenitijoj razini, pojmovi "razlikovano" i "odvojeno" su sinonimi: biće je jednako ono što je odvojeno i ono što je razlikovano. Jer, bez razlikovanosti nema ni bića, budući da se nerazlikovanošću ("nekog bića") upravo *gubi* mogućnost da se to biće istakne,¹⁵ odnosno da se ono pokaže kao biće; potpuno isto što je ovdje rečeno za pojam "razlikovanost" vrijedi i za pojam "odvojenost". Dakle, govoreći o najopćijoj razini, onoj definicije bića, ta dva pojma su – kao *definiens* u definiciji bića – sinonimi, tj. nisu dva pojma, nego tek dva termina iza kojih stoji *jedan* pojam. Potpuno analogno stvar stoji i s "neodvojenošću" i "nerazlikovanošću", koji pojmovno predstavljaju suprotnost onoga čemu je *definiens* "razlikovanost", odnosno "odvojenost": pojam *ničega*.

Iz gornjih definicija (uporišni stavovi 1 i 5) potpuno je jasno i koji članovi temeljne ontologijske terminologije se uzimaju kao sinonimi: "biće" i "postojeće" u ovoj disertaciji označavaju potpuno isto, dakle to su tek dva termina za *jedan* pojam; isto tako, "nebiće" i "nepostojeće" označavaju potpuno isto, dakle to su, opet, tek dva termina za *jedan* pojam. To je još jedno mjesto koje bi se trebalo razjasniti. Neka se počne s "bićem" i "postojećim" kao sinonimima, što se analogijom kasnije može primijeniti na "nebiće" i "nepostojeće". Ako bi se htjelo opovrgnuti da se kod "bića" i "postojećeg" radi o sinonimima, trebalo bi se navesti ili neko biće koje nije postojeće ili nešto postojeće što nije biće. Ako bi se pak htjelo reći da je jedan od ta dva termina općenitiji, dok drugi označava pojedinačno ili posebno – npr. da

¹⁵ Usp. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 33: "ako se stvar ni po čemu ne ističe, ja je ne mogu istaći, jer inače bi bila upravo istaknuta".

"postojeće" označava pojedina bića, a "biće" biće uopće – odgovor je naprosto upotreba pojma "postojeće uopće", koji se tad indiferencira s onim što je u ovom potencijalnom prigovoru postavljeno kao "biće". Ukratko, "pojedinačno biće" je indiferencirano s "pojedinačnim postojećim", a "biće uopće" s "postojećim uopće", stoga je i "biće" indiferencirano s "postojećim", tj. to su sinonimi. Analogno, "nebiće" je indiferencirano s "nepostojećim". Također, u ovdašnjoj terminologiji, pojam "ništa" sveden je na puki termin, tj. kroz cijelu disertaciju uzima se kao sinoniman s "nebićem" i "nepostojećim". Kao što je slučaj s ostalim temeljnim ontologijskim pojmovima (ili potencijalno tek terminima), tek sâmo ontologijsko istraživanje – za koje je ovaj rad tek priprema – može sadržati njihovo opširnije tematiziranje, kako je već rečeno. Stoga se isto odnosi na "ništa", "nebiće" i "nepostojeće".

Pri temeljnoj ontologijskoj terminologiji ostaju još dva pojma / termina čije pitanje ne može izostati, a to su "postojanje" i "bitak". Prihvaćajući Hegelovo stajalište da je bitak "bez ikakve druge odredbe" ništa,¹⁶ može se govoriti – ne želimo li govoriti o "ničemu", a to nikako nije predmet ove disertacije – tek o bitku nečega *određenoga*, tj. nečega s *odredbom* / *odredbama*. (Dakako, pod pretpostavkom da bi takvo što uopće bio govor o *bitku*; ako ne bi, onda je sasvim jasno zašto u disertaciji nema govora o bitku.) Pokušavamo li pak najopćenitije govoriti o određenom, dolazimo upravo do definicije bića koja je ranije dana: do *određenosti uopće*. Time se također dolazi do Hartmannova stava, na čiju ontologiju se ova disertacija djelomično oslanja: "Osnovno pitanje o biću može se mirno razumjeti kao pitanje o bitku, jer bitak je očigledno istovjetan u mnogolikosti bića ... [treba] pitati za onim što je u biću shvaćeno kao ono naprosto ontički generalno."¹⁷ Iz toga bi moralo biti jasno zašto je u ovoj disertaciji dovoljno primjenjivati definiciju bića (ili, imati pojam *bića uopće*, koje je ono Hartmannovo "ontički generalno"), a problem bitka ostaviti ontologijskom istraživanju jednom kad je ono omogućeno. Što se tiče pojma "postojanja", u ovom radu smatra se očiglednošću da nema bića (tj. postojećeg) koje ne postoji, kao ni postojanja koje nije postojanje nekog bića (tj. nečeg postojećeg). Takva upotreba pojmova "postojeće" i "postojanje" dovoljna je za njihovu sintaktičku funkcionalnost u ovoj disertaciji. Svaka daljnja rasprava o toj pojmovnoj distinkciji, ponovo, mora ostati rezervirana za jednom omogućenu ontologiju, kojoj ova disertacija tek krči put kroz historijski naslijeđene prepreke klasificirane u četiri eliminacije.

¹⁶ G. W. F. Hegel, *Nauka logike I*, str. 85.

¹⁷ N. Hartmann, *Prilog zasnivanju ontologije*, str. 65.

Ostaju još dva pojma koja bi valjalo početno razjasniti – početno, to znači prije no što dođu do svog punog razumijevanja tijekom disertacije – a to su pojmovi "svijet" i "danost". Dakle, razumijevanje tih pojmova, određenih *baš tako* kako se ovdje početno određuju, pružit će tek cjelina disertacije. "Svijet" se ovdje definira kao "ukupnost bića", što, pod gornjom pretpostavkom da osim bića nema ničega što *jest*, odgovara i leksičkoj ("školskoj") definiciji "cjeline svega što jest".¹⁸ Stoga bi se ponekom takva definicija mogla učiniti samorazumljivom, ali nešto upućeniji čitatelj primjetit će da su historijski dane i posve drugačije definicije. Primjerice, Kant definira svijet kao *ukupnost pojavnosti*,¹⁹ pri čemu, dakako, "stvar po sebi", pretpostavljeno postojeća, ostaje isključena; veoma slično, Wittgenstein definira svijet kao *ukupnost činjenica*,²⁰ pri čemu ono što nije činjenica ili slučaj ("Mistično", ili možda bog koji "se ne objavljuje u svijetu"²¹), pretpostavljeno postojeće, ponovo ostaje isključeno. Suprotstavljanjem takvim stajalištima, sadržanom u prvoj i četvrtoj eliminaciji, doći će se do toga da *sve postojeće* mora spadati u svijet, čime će se i ona "školska" definicija pokazati opravdanom.

"Danost" se ovdje ne definira u strogom smislu (pružanjem definiensa), no ipak će se donekle odrediti. To je analogno pojmu postojanja, koji se također ne može definirati u strogom smislu: kao što na pitanje "što je postojanje?" možemo odgovoriti tek upućivanjem na to da je ono *postojanje onog što postoji*, tj. *postojećeg*, pa, ako definiramo *postojeće* (kao što je prethodno učinjeno), stječemo poimanje postojanja, tako i na pitanje "što je danost?" možemo odgovoriti tek upućivanjem na to da je ona *danost postojećeg*. Pri tome danost, kao što se već iz prethodno rečenog nazire, ne ostaje vezana uz neku partikularnu sferu bića (primjerice, kao nešto što je *dano subjektu*), nego, baš naprotiv, ukazuje na to da su *sva* bića dana. Tome će poslužiti pomoćni pojam *naprosto-danosti*, uveden u prvoj eliminaciji upravo kako bi razlikovao danost uopće – danost *svih* bića, tj. *svega* postojećega – od danosti ovih ili onih bića ovome ili onome subjektu. Sva bića su dana, bez obzira na to dohvaćaju li se od strane nekog subjekta ili ne.²² Ovakav pojam danosti, naime najopćenitiji, izjednačen je s pojmom

¹⁸ Lino Veljak, "Svijet", u: Stipe Kutleša (ur.), *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb 2012., str. 1125.

¹⁹ Immanuel Kant, *Kritika čistoga uma*, preveo Nikola Popović, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1976., str. 240.

²⁰ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 27.

²¹ Ibid., str. 187.

²² Neka je uzgredno rečeno, budući da gornja izjava može povući pitanje "nedohvativih bića" ("kako su nedohvativa bića dana?"), da se u 4. poglavlju prve eliminacije pokazuje kako je sva nedohvativost bića tek

imanja, što bi moglo pomoći razumijevanju ovdje korištenog pojma danosti: "*bića su dana*" u tom smislu znači isto što i "*bića ima*" (neovisno o tome *ima li ih neki subjekt*), što, zauzvrat, znači isto što i jednostavno i tautološko "*bića postoje*". To već upućuje na to da *naprosto-danost* bića znači *naprosto postojanje* bića, odnosno njihovu neovisnost (npr. o subjektu), što je u prvoj eliminaciji tražena pozicija.

To je povezano i s mogućim prigovorom da nakon eliminacije subjektivizma (prve eliminacije) zaostaje neprevladani subjektivizam, zbog toga što se i dalje koriste izrazi poput "mislimo", "može se primijetiti", "pozicija", "stajalište", "smatrati", "promatrati" itd., koji se svi redom pripisuju nekom subjektu, primjerice onom koji izlaže stajalište suprotno subjektivizmu. Odgovor na ovo sadržan je upravo u cilju same prve eliminacije: svesti subjekt na biće među bićima, čime se ne negira postojanje subjekta (pa tako ni onoga koji misli, primjećuje, ima stajalište...); naprotiv, njegovo postojanje se time upravo *potvrđuje*. Međutim, time će se subjekt eliminirati upravo u svojstvu ontologijski relevantnog (kakav bi trebao biti, npr., transcendentni ili apsolutni subjekt).

Time smo, nakon pitanja definicije temeljnih ontologijskih pojmova, došli do toga da se postavlja i pitanje definicije osnovnog pojma kojim se prva i najveća eliminacija bavi, a to je subjekt *ili* "ja". Dok god govorimo o *filozofijskom* subjektu (zanemarujući npr. gramatički pojam subjekta), kakav se uspostavlja u novovjekovlju, i dok god govorimo o *filozofijskom* "ja" (zanemarujući npr. psihologijski pojam "ja"), govorimo o istom: imamo dva termina koji označavaju jedan pojam, i to je terminologijska polazna točka ove disertacije. Definicija tog pojma, kao i s njim vezanih ili o njemu ovisnih pojmova poput duše, duha, empirijskog "ja" ili transcendentnog "ja", zadatak je cijelog prvog poglavlja prve eliminacije; stoga, ona neće biti dana odjednom, nego tijekom tog poglavlja, a do punog razumijevanja te definicije i njenih posljedica dolazi se tek kroz prva tri poglavlja prve eliminacije.

Taj tijek pružit će i historijske nazore na ove pojmove (ili, potencijalno, puke termine koji označavaju *jedan* pojam) i definicije tih pojmova pripadne samoj prvoj eliminaciji: primjerice, tako će se u ovom radu, nasuprot Kantovom razlikovanju empirijskog i transcendentnog "ja" (po kojem prvom, koje je predmet vanjskog osjetila, odgovara tijelo, a drugom, koje je predmet unutarnjeg osjetila, odgovara duša²³), iznijeti shvaćanje po kojem empirijskom "ja" odgovaraju i duša i tijelo, dok transcendentnom "ja", što je svakako

empirijska nedohvativost. Bića su *dana dohvaćanju*, a o ovom potonjem ovisi samo to hoće li ona *biti dohvaćena ili ne*, ali ne i to *jesu li dana*. Također, neka se primijeti kako ovdašnji pojam danosti – unatoč tome što se ovaj rad inače oslanja na Hartmannovu ontologiju – divergira onome koji Hartmann napada kao partikularan: usp. N. Hartmann, *Prilog zasnivanju ontologije*, str. 79-80.

²³ Usp. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1956., str. 371.

povezano s mogućnošću njegova prelaska u apsolutno "ja", odgovara duh. Međutim, kako je napomenuto, za razjašnjenje tih razlikovanja (ili pokazivanje nerazlikovanja) potrebno je ispratiti prva tri poglavlja prvog dijela do kraja.

Valja napomenuti i to da se na tom putu upotrebljavaju različite historijske terminologije, od kojih neke jasno diferenciraju te pojmove, dok ih druge izjednačavaju.²⁴ Primjerice, činjenica da su neki od tih pojmova na nekim mjestima u radu stavljeni jedan uz drugog u zagradi (npr. "subjekt ("ja", duh)") još ne znači apriornu tvrdnju da se radi o sinonimima, tj. o jednom te istom, iako znači pretpostavku da ti pojmovi imaju zajedničko utemeljenje. No, pitanje distinkcije ili indistinkcije tih pojmova / termina neka je sačuvano za prvu eliminaciju.

Što se tiče dosadašnjih istraživanja na koja se ova disertacija naslanja, moguće je dati njihov kratak pregled. Prva ovdašnja eliminacija, eliminacija subjektivizma, u svom početku je nastavak historijskog puta skepticizma (prva dva poglavlja prve eliminacije), a dalje (treće i kasnija poglavlja) nastavlja sama. Povijest epistemologije prožeta je skepticizmom: al-Gazalijeva skepsa, po prvi put u poznatoj povijesti filozofije, negira nužnost kauzalne veze,²⁵ čime se anticipira Humea, koji je tu skepsu doveo do njenog najpoznatijeg izraza: zbog njenog empirijskog (iskustvenog) karaktera proglasio ju je proizvoljnošću²⁶ i djelomično potaknuo Kantov projekt. Kant će se suprotstaviti Humeovom stajalištu time što će ustvrditi da pojmovi poput kauzaliteta sudjeluju u kreiranju iskustva umjesto da iz njega proizlaze.²⁷ To je, dijelom, izvorište transcendentalnog subjekta kojem će biti posvećen drugi dio prve eliminacije. Međutim, ključni izraz historijskog skepticizma koji je dao poticaj ovoj disertaciji jest onaj koji je, po historijskom priznanju, bio ključan u razvoju moderne filozofske misli: to je Descartesov metodički skepticizam, koji je skepsu pokušao upotrijebiti konstruktivno, naime kao metodu pomoću koje bi se trebalo omeđiti epistemološki izvjesno područje.²⁸ Propitivanje tog područja i njegovog temelja (subjekta) predmet je prvog dijela prve eliminacije i preduvjet za drugi; pritom ne valja zaboraviti da je takvo propitivanje dijelom

²⁴ Primjerice, Berkeley indiferencira um, duh, dušu i jastvo (George Berkeley, "Rasprava o načelima ljudske spoznaje", u: *Odabrane filozofske rasprave*, preveo Stribor Kikerec, KruZak, Zagreb 1999., str. 26), dok se Kant, kako je vidljivo iz prethodne bilješke, trudi oko distinkcije.

²⁵ Abu Hamid al-Gazali, *Nesuvislost filozofa*, preveo Daniel Bučan, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1993., str. 87.

²⁶ David Hume, *Istraživanje o ljudskom razumu*, preveo Ivo Vidan, Naprijed, Zagreb 1988., str. 84-85.

²⁷ Immanuel Kant, *Kritika čistoga uma*, preveo Nikola Popović, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1976., str. 99-100.

²⁸ Rene Descartes, *Rasprava o metodi*, preveo Niko Berus, Matica hrvatska, Zagreb 1951., str. 29.

prisutno u Wittgensteinovoj sažetoj, ali oštroj kritici onoga što se u prvoj eliminaciji naziva "ograničenim subjektom".²⁹

Drugoj eliminaciji, kojom se pokušava pokazati ontologijska irelevantnost pojma materije u nekom dualističkom paru u kojem se taj pojam može naći (duh, odnosno forma), velik poticaj dao je George Berkeley svojim otklanjanjem materije kao pojma s kojim bilo epistemologija ili ontologija mora računati.³⁰ Treća eliminacija bavi se pojmom supstancije u jednom specifičnom značenju (drugo značenje tog pojma predmet je druge eliminacije), koji je na početku spomenute eliminacije ekspliciran. Zbog mnoštvenosti značenja tog pojma (preciznije, zbog mnoštvenosti značenja tog *termina*, budući da su njime obuhvaćena različita značenja, *to jest* pojmovi), historijski nazori na taj pojam – primjerice Aristotelov,³¹ ponajčešće upotrebljavan u trećoj eliminaciji – uzeti su samo kao *primjeri*. (Stoga, ne može se reći da se treća eliminacija izgrađuje opovrgavanjem cjelokupna (npr.) Aristotelova nauka o supstanciji, što ovdje unaprijed treba staviti kao ogradu.) Kako god bilo, ti historijski primjeri upotrebe pojma supstancije bili su poticaj trećoj eliminaciji. Razlikovanje srodnih pojmova (bit, suština), odnosno smisao u kojem se oni uzimaju kao sinonimi, daje se na početku te eliminacije. Četvrtoj eliminaciji, koja se razlikuje od ostalih po tome što svoj predmet ne pokušava svesti na biće među bićima, već radije pokazati smislenost samog pojma "biće", poticaj je historijski najmlađi: Wittgensteinova kritika općih pojmova, prvenstveno onih pripadnih ontologiji.³²

²⁹ Usp. Wittgensteinovo "oko koje ne vidi samo sebe" (L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 151) ili "sigurnost koja je [*samo*] moja vlastita" (L. Wittgenstein, *Filozofijska istraživanja*, preveo Igor Mikecin, Nakladni zavod Globus, Zagreb 1998., str. 151).

³⁰ George Berkeley, "Tri dijaloga između Hylasa i Philonousa", u: *Odabrane filozofske rasprave*, preveo Stribor Kikerec, KruZak, Zagreb 1999., str. 145: "sve stvari mogli [*bismo*] opažati isto tako kao i sada, kada na svijetu i ne bi bilo tvari [*tj. materije*]".

³¹ Aristotel, *Organon*, prevela Ksenija Atanasijević, Kultura, Beograd 1970., str. 7-14.

³² L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 83 i dalje.

1. DIO – ELIMINACIJA SUBJEKTIVIZMA

1. POGLAVLJE: POJAM SUBJEKTA I ODREĐENJE ZADATKA PRVE ELIMINACIJE

Namjera prve eliminacije

Namjera prve eliminacije je pokazati spoznajni subjekt kao ontologijski irelevantan, dakle ukloniti ga u njegovom svojstvu pojma s kojim ontologija mora računati. Stoga, subjekt koji će se ovdje "eliminirati" uzima se, prvo, kao *spoznajni* subjekt, bez kojeg spoznaja nije moguća i drugo, kao subjekt koji *određuje bića u svijetu* – tj. određuje predmet ontologije – i stoga je nešto ontologijski relevantno, odnosno, ontologiju čini *spoznajno uvjetovanom*. Pokušat ćemo se riješiti upravo uvjetovanosti ontologije spoznajom i uz spoznaju nužno vezanim subjektom.

Prvo, shvaćanje subjekta u značenju subjekta *spoznaje* nije sporno: subjekt svoje "gnoseološko značenje ... zadobiva ... [još] u novovjekovlju".³³ Također nije osobito sporno ni to da spoznaja nije moguća bez subjekta, odnosno bez korelacije subjekt-objekt: "ne da se ozbiljno osporavati da je sve spoznavanje vezano uz neki subjekt koji spoznaje ... subjekt je, isto tako kao i objekt, uvjet spoznaje".³⁴ Mnogo spornije – čak konstitutivno za višestoljetni epistemologijski spor između realizma i idealizma – jest drugo gorenavedeno: da subjekt određuje bića u svijetu.³⁵ To je u osnovi kantovska pozicija i ona glasi: "objekt [se] uspostavlja samo zahvaljujući spoznajnim moćima subjekta".³⁶ Za tu poziciju upravo želimo da ostane sporna; preciznije, u ovoj disertaciji želimo je opovrgnuti. Da je subjekt, kako ga ta pozicija uzima, određujuć za bića u svijetu vidi se i iz toga što Kant definira svijet – koji se u

³³ Lino Veljak, "Subjekt", u: Stipe Kutleša (ur.), *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb 2012., str. 1110.

³⁴ Nicolai Hartmann, *Osnovne crte jedne metafizike spoznaje*, preveo Branko Despot, Naprijed, Zagreb 1976., str. 25.

³⁵ Vidi Zvonimir Čuljak, "Realizam", u: Stipe Kutleša (ur.), *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb 2012., str. 972: "Realizam [je] stajalište prema kojem objekti sa svojim svojstvima postoje ... i neovisno o ljudskoj svijesti".

³⁶ L. Veljak, "Subjekt", u: Stipe Kutleša (ur.), *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb 2012., str. 1110.

ovom radu uzima kao *skup svih bića* – kao "skup svih pojava",³⁷ tj. skup svega što je dano subjektu. Stoga ćemo se u ovoj disertaciji na subjekt, dok još nije eliminiran kao ontologijski relevantan, referirati kao na "nositelja" ili "imatelja"³⁸ svijeta – i, shodno tome, referirat ćemo se na ono što je u svijetu dano kao na *imanje* ili ono čega *ima* – kao na nešto čemu je svijet *dan*. Takav subjekt³⁹ želimo osporiti: želimo eliminirati subjekt određujući za bića, odnosno za predmet ontologije; samim time, želimo eliminirati spoznajnu uvjetovanost ontologije.

Historijski o sumnji u subjekt

Eliminacija subjekta ("ja") u povijesti zapadne filozofije svoje početke nalazi odmah po njegovoj apsolutizaciji – preciznije rečeno, apsolutizaciji njegove *izvjesnosti* – u Descartesa.⁴⁰ Već kod samog Descartesa, moguće je posumnjati u tjelesno "ja",⁴¹ iako misaono "ja" ostaje kao ono nesumnjivo.⁴² Kod Humea već nailazimo i na sumnju u "ja" koje bismo mogli dohvatiti introspekcijom,⁴³ dok se kod Schopenhauera "ja" svodi na pojavnost ispod koje je volja homogena sa svom ostalom svjetskom voljom.⁴⁴ Na kraju, kod Wittgensteina se "ja" ne

³⁷ Immanuel Kant, *Kritika čistoga uma*, preveo Nikola Popović, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1976., str. 240.

³⁸ Za opravdanost upotrebe pojma "nositelj svijeta", vidi dalje u tekstu opasku uz Schopenhauera, drugu po redu; za opravdanost upotrebe pojma "imatelj svijeta", vidi Robert B. Pippin, *The Persistence of Subjectivity. The Kantian Aftermath*, Cambridge University Press, Cambridge 2005., str. 80.

³⁹ Istoznačnica za "subjekt" je, kako se također leksički prihvaća, "duh" ili "ja" ("ego") – vidi ponovo L. Veljak, "Subjekt". Kasnije će biti riječi i o pojmu "duša" kao istoznačnici spomenutih pojmova.

⁴⁰ Rene Descartes, *Razmišljanja o prvoj filozofiji*, preveo Tomislav Ladan, Demetra, Zagreb 1993., str. 22: "duh koji pretpostavlja da ne opstojе sve one stvari u koje se može ma i najmanje sumnjati, shvaća kako međutim nije moguće da on sâm ne opstoji".

⁴¹ Ibid., str. 44: "[mogu] promatrati sebe sama kao da nemam ruku, ni očiju, ni mesa, ni krvi, nego da sve to imam jer krivo mislim".

⁴² Ibid., str. 48; vidi također Rene Descartes, *Rasprava o metodi*, preveo Niko Berus, Matica hrvatska, Zagreb 1951., str. 32.

⁴³ Udo Thiel, *The Early Modern Subject. Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford University Press, Oxford 2011., str. 385: "... we tend to ascribe identity to ourselves, although introspection provides no evidence for such identity" ("... težimo pripisati sebi identitet, iako introspekcija ne pruža nikakav dokaz za takav identitet").

⁴⁴ Arthur Schopenhauer, *O načelu razloga*, preveo Viktor D. Sonnenfeld, naklada prevoditeljeva (tisak Građanske tiskare K. D.), Osijek 1942., str. 136: "subjekt spoznaje sebe samo kao htijenje, ali ne kao spoznavatelja"; zatim o spoznaji zakona motivacije, ibid., str. 140: "Unutrašnjost [kauzalne veze] ostaje nam ... u tjelesnom svijetu ... zagonetka ... [no,] iz unutarnjeg iskustva, što smo ga napravili na sebi samima, znamo da je unutarnjost tog zbivanja voljni akt ... [i] tako doznajemo tajnu kako uzrok prema najunutarnjijoj suštini dovodi

može dokazati, iako je uvjet svijeta, baš kao oko koje vidi sve osim samog sebe.⁴⁵

Descartesovo razlikovanje tjelesnog i misaonog "ja" dalo je povoda razlikovanju *empirijskog* i *transcendentalnog subjekta* ("ja") kod Kanta. Empirijski subjekt, koji kod Descartesa odgovara tjelesnom subjektu, kod Kanta će postati tek jedan od objekata⁴⁶ ovog drugog, transcendentalnog subjekta, odnosno tek jedna od pojava među ostalim pojavama unutar svijeta koje su dane transcendentalnom subjektu.⁴⁷ Transcendentalni pak subjekt, koji kod Descartesa odgovara misaonom subjektu, uvjet je sve pojavnosti i bez njega ne može postojati niti fizički svijet.⁴⁸ To je opravdanje što takav subjekt u ovoj disertaciji nazivamo "nositeljem svijeta", što je pojam koji upotrebljava i Schopenhauer,⁴⁹ mislilac s dubokim utemeljenjem u Kantu.⁵⁰ Pokazujući kroz ovu prvu eliminaciju da ni jedan od ta dva subjekta (ili aspekta subjekta) ne može opstati bez drugog, pokazat će se i ontologijska irelevantnost bilo kakvog subjekta.⁵¹

Budući da je kroz povijest zapadne filozofije sumnja u subjekt, pogotovo u onaj empirijski, već dugo prisutna, namjera ove prve eliminacije jest ne toliko pružiti nove

učinak"; usporedi s David Hume, *Istraživanje o ljudskom razumu*, preveo Ivo Vidan, Naprijed, Zagreb 1988., str. 116: "svjesni smo unutarnje sile kad osjećamo da samom zapoviješću svoje volje možemo pokretati ... odatle stječemo ideju [vanjske] sile".

⁴⁵ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, preveo Gajo Petrović, Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo 1987., str. 151.

⁴⁶ Siyaves Azeri, "Transcendental Subject vs. Empirical Self: On Kant's Account of Subjectivity", *Filozofia* 65 (2010) 3, str. 270: "it is to be noted that the [empirical] self is one of these objects [of thoughts]" ("valja primijetiti da je [empirijsko] sebstvo jedan od ovih predmeta [misli]").

⁴⁷ Nicholas F. Stang, "Kant's Transcendental Idealism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: "external objects are merely appearances, hence also nothing other than a species of my representations, whose objects are something only through these representations, but are nothing separated from them ... external things exist as well as my self, and indeed both exist on the immediate testimony of my self-consciousness" ("vanjski predmeti su puke pojave, stoga također nisu ništa doli vrst mojih predstava, čiji predmeti jesu nešto jedino putem ovih predstava, ali nisu ništa odvojeno od njih ... vanjske stvari postoje baš kao i ja sâm, i svakako oboje postoji izravnim svjedočanstvom moje samosvijesti").

⁴⁸ Ibid.: "if I were to take away the thinking subject, the whole corporeal world would have to disappear, as this [world] is nothing but the appearance in the sensibility of our subject and one mode of its representations" ("kad bih ukinuo misleći subjekt, cijeli tjelesni svijet bi nestao, budući da on [svijet] nije ništa doli pojava u našoj osjetilnosti i jedan vid naših predstava").

⁴⁹ Arthur Schopenhauer, *Svet kao volja i predstava I / 1*, preveo Božidar Zec, Grafos, Beograd 1981., str. 37.

⁵⁰ Robert Wicks, "Arthur Schopenhauer", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

⁵¹ Ovakvo mišljenje stupa na scenu s Husserlom. Za to vidi Goran Sunajko, "Ontologija "objektivnog neprijatelja" kao nebića: Hannah Arendt i Carl Schmitt", *Filozofska istraživanja* 144 (2016) 4, str. 756: "Za Husserla, sukladno principu uzajamnog impliciranja, odnos svjesnoga osjetilnoga zahvaćanja predmeta i njegove misaone konstitucije čini tijek objektiviranja, odnosno neki predmet time egzistira za svijest, čime i sama svijest istodobno postaje određena i uvjetovana predmetom", kao i Edmund Husserl, "Fundamentalno fenomenologijsko razmatranje", u: *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju*, preveo Željko Pavić, Naklada Breza, Zagreb 2007.

argumente protiv subjekta (čega, nadamo se, također ima), koliko učiniti ozbiljnom ovu tendenciju uništenja subjekta kao ontologijski relevantnog pojma. Ako je moguće posumnjati u ova dva aspekta subjekta, pokazat će se i da je moguć svjetonazor bez primjese subjekta kao nečeg što može dijeliti bića na sfere ili bilo kako na njega utjecati (npr. kao sveobuhvatni duh).

Valja napomenuti i da svrha ove eliminacije nije dokazati *nepostojanje* subjekta u bilo kojem smislu – empirijskom ili transcendentalnom – nego samo dokazati njegovu *neizvjesnost*: ukratko, ovdje se *dokazuje njegova nedokazivost*.

Smatramo stoga da se ovdje *dokazuje* – dakle bezrezervno konstatira – da "ja" nije moguće dokazati kao što, po radikalnoj skepsi, nije moguće dokazati ništa drugo.⁵²

Dva načina eliminacije subjektivizma

Dva su temeljna načina na koja se "ja" može eliminirati. Ono se ili *sabire* u jednu točku te nestaje (skepsa dovedena do kraja, radikalizmom nje same) ili *rasprostire* preko svih bića te opet nestaje putem "aequatio est negatio"⁵³ (idealizam – koji smatra da je doskočio skepsi⁵⁴ – doveden do kraja i time do sebi suprotnih posljedica, također radikalizmom njega samog).

U oba slučaja, ostat će ne više naivni, nego radikalni realizam – realizam toliko skeptički napregnut (te koristeći metodu samog skepticizma i iz njega proizišlog idealizma) da se više ne da skepsom pobiti.

Utoliko, za ontologijsko istraživanje nestat će dvije najteže prepreke, ona skeptička i ona idealistička. Nestat će ono što bi moglo spoznajno uvjetovati biće, bilo sumnjom ili svođenjem na nešto drugo (npr. na sveobuhvatni duh).

Prvi od dva načina eliminacije subjekta ili duha zovemo *empirijskim*, a drugi *spekulativnim*.

⁵² Sekst Empirik o radikalnom skepticizmu: "[skeptici tvrde] da se ništa ne spoznaje ni iz samog sebe ni iz drugog" (Sekst Empirik, *Obrisi pironizma*, preveo i priredio Filip Grgić, Kružak, Zagreb 2008., str. 135).

⁵³ Vidi uporište 6.

⁵⁴ Hegel skepticizam, odnosno ono što skepticizam teži izraziti, smatra "nekom naprosto slučajnom zbrkom". Vidi G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, preveo Milan Kangrga, Naklada Ljevak, Zagreb 2000., str. 135.

Sažimanje (sabiranje) duha u neprotežnu točku⁵⁵ je empirijski način eliminacije duha. Odnosi se na ono što se naziva *empirijskim subjektom*.

Rasprostiranje duha po svem biću i potom njegovo ukidanje putem jednačenja sa svime ("aequatio est negatio") je spekulativni – ili principijelni, tj. na razini principa – način eliminacije duha. Odnosi se na ono što se naziva *transcendentalnim* i kasnije *apsolutnim*⁵⁶ subjektom.

To su dva načina na koja započinje pokušaj eliminacije subjektivizma, odnosno ontologijske relevantnosti spoznaje, kojima odgovaraju dva poglavlja (2. i 3.) ove prve eliminacije. U prvom od njih, "ja" se pobija "empirijski", a u drugom, koji se može shvatiti i kao nadogradnja prvog, "ja" se pobija putem "aequatio est negatio". U kombinaciji s kasnijim poglavljima, spoznajna prepreka ontologiji trebala bi biti uklonjena.

Na oba načina, duh se indifferencira sa svim ostalim. Na prvi pogled se čini kako je samo u spekulativnom slučaju doslovno indifferenciran s ostalim, tj. učinjen identičnim ostalom, dok je u prvom slučaju "samo" eliminiran. Međutim, oba načina pokazuju da nema načina na koji bi se "ja" (duh, subjekt) *razlikovalo* u okviru postojanja: niti od ukupnosti bića (spekulativna eliminacija), niti, ako bi to i bilo dopušteno, kao neko posebno biće među drugim bićima (empirijska eliminacija: jer tad ostaje doduše empirijsko biće za koje inače pretpostavljamo da je "ja", ali, budući da to ničim ne možemo dokazati, ono ostaje jednakovrijedno svemu ostalom – biće među drugim bićima). Dakle, i kod empirijske eliminacije duha – kod koje transcendentalno "ja" nestaje tako da može biti izmješteno u bilo koje biće, dok empirijsko može ostati samo kao biće među ostalim bićima i u tom smislu je s njima indifferencirano – ipak imamo indifferenciju. To znači da se za oba načina može reći da indifferenciraju "ja" s ukupnošću bića (svijetom, prirodom), i to u korist potonjeg.

Pozicija na koju želimo dospjeti jest ona ontologijskog istraživanja koje ne radi razliku između empirije i mišljenja, idealija i realija, intuicije i percepcije itd., jer ništa od toga ne može se znati kao sferno razlikovano, prvenstveno zato što se ne može znati ima li subjekta. Naime, tek *subjekt* može davati prvenstvo percepciji ili intuiciji, idealijama ili realijama, iskustvu ili čistoj misli itd. Ontologijsko istraživanje, kako će se kroz prvo predistraživanje pokazati, ne smije činiti takve razlike, jer ih ne može dokazati: ako se ne može dokazati "ja",

⁵⁵ Njega smatramo, u najmanju ruku, već naznačenim u povijesti zapadne filozofije i manje originalnim. Usporedi L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 151: Wittgenstein ondje koristi upravo isti izraz, sažimanje subjekta na neprotežnu točku.

⁵⁶ O tome kako se apsolutni subjekt utemeljuje već u transcendentalnom subjektu, vidi S. Azeri, "Transcendental Subject vs. Empirical Self", str. 269, gdje se o Kantovom pojmu transcendentalnog subjekta kaže sljedeće: "the transcendental subject appears to be another type of the idea of absolute" ("transcendentalni subjekt se pokazuje kao drugi oblik ideje apsolutnoga").

tad se ne može dokazati ni "ne-ja", a time ni njihova granica koja je konstitutivna za podjelu bića po linijama idealno-realno, empirijsko-misaono itd. Ontologijska pozicija koja nam ostaje nakon eliminacije mogućnosti takvih sferičnih podjela bića je pozicija koja promatra bića isključivo kao bića; epistemologija, koja proizvodi takve sfere, tad će biti maknuta na stranu, i pitanja empirizma i racionalizma, subjektivizma i objektivizma⁵⁷ itd. za ontologiju će nestati.

Cilj ove disertacije jest doći na poziciju s koje bi svijet *jednako* mogao biti *proizvod samo* duha koliko i biti *uopće bez* duha – cilj ove disertacije je pokazati da u "duhu" ne ostaje ništa što se ne bi moglo pripisati i "vanjskom svijetu". Ako bi netko prigovorio da se može reći i obrnuto, odgovor na taj prigovor je ovdje uveden princip "aequatio est negatio", koji služi tome da pomakne vagu u smjeru svijeta, eliminirajući relevantnost subjekta za ontologiju. Ontologija će opstati samo na razini bića kao bića, apstrahiranog do odredbe uopće i stoga lišenog partikularnijih odredbi kao što je subjekt ili objekt. Drugim riječima, subjekt i objekt opstat će tek kao bića među bićima, ukupnost kojih čini svijet i apstrakcija od kojih čini predmet ontologije: biće kao biće.

Subjekt, solipsizam i idealizam

Oko definicije subjekta nema općeg slaganja, no svakako se mogu izdvojiti neka konvergirajuća gledišta različitih mislilaca i historičara filozofije. Ona će nam poslužiti da odredimo subjekt u ovoj disertaciji. Već to određenje pokazat će probleme s pojmom subjekta, na kojima ćemo potom inzistirati dalje kroz disertaciju.

Udo Thiel, baveći se pojmom subjekta kroz ranonovovjekovlje kod različitih autora (uključujući Descartesa, Lockeja, Wolffa i Humea), izdvaja jednu ključnu karakteristiku: "osnovna karakteristika subjekta je ... njegova sposobnost da se odnosi spram sebe na različite načine ... temeljni oblik čega je svijest o samome sebi".⁵⁸ S ovime se podudara glasovita Lockeova definicija koja kaže da je subjekt "misaono biće koje ... smatra sebe sobom, ista misaona stvar kroz različita vremena i mjesta ... a to čini [smatra sebe sobom, op.] pomoću

⁵⁷ To je jedan od zadataka koje John McDowell pripisuje modernoj filozofiji, sve do suvremenosti: "Modern philosophy has taken itself to be called on to bridge dualistic gulfs, between subject and object, thought and world." ("Moderna filozofija smatra se pozvanom da premosti dualistički jaz, onaj između subjekta i objekta, misli i svijeta.") Vidi John McDowell, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1996., str. 93.

⁵⁸ U. Thiel, *The Early Modern Subject*, str. 1.

svijesti"⁵⁹, kao i Hegelovo određenje: "duh sâm postaje predmetom, jer on je to kretanje da sebi postane nešto drugo, tj. predmet svoje vlastitosti".⁶⁰ Još jedna primjedba uz subjekt ("ja", duh) bit će dovoljna da deriviramo pojam subjekta kojim ćemo se ovdje koristiti; tu primjedbu daje John McDowell, referirajući se i na gornju Lockeovu definiciju i na Kantov nazor na subjekt kao uvjet sve pojavnosti ("ono što prati sve moje predstave"⁶¹): "prvo lice [*ja*, op.], kontinuirani referent onog "ja" u "ja mislim" ... jest također treće lice [*on / ona*, op.], nešto što ima supstancijalni kontinuitet u objektivnom svijetu".⁶² Iz svega gornjega, dobivamo određenje subjekta kao bića koje se odnosi na samo sebe i koje (tautološki) obuhvaća sve predmete svoje svijesti – uključujući samog sebe – koje su za Kanta i Schopenhauera svijet⁶³: "*ja*" (subjekt, duh) je biće koje obuhvaća svijet unutar kojeg je i sâm jedno od bića. To određenje subjekta nije proizvoljno, nego, gradeći se kroz povijest filozofije, u konačnici odgovara nazoru koji ćemo u ovoj disertaciji pokušati opovrgnuti: "Kantov nazor ... implicira dvostruko razumijevanje subjekta. S jedne strane, postoji empirijsko "ja", a s druge, postoji transcendentalno "ja" kao princip jedinstva iskustva i, stoga, i kao princip postojanja empirijskog "ja"."⁶⁴ Dakle, dobili smo određenje: *subjekt je nositelj svijeta u koji pripada i sâm subjekt*.⁶⁵ U toj predstavi, obuhvaćajući subjekt odgovara transcendentalnom "ja", dok obuhvaćeni subjekt odgovara empirijskom "ja". Njihova distinkcija, kao i plan za njihovo opovrgavanje, dana je ranije.

Ovo je naša početna – i vjerojatno intuitivna, većini ljudi zajednička – predstava "ja";⁶⁶ dok god se smatra da je "ja" nositelj svijeta, kao i da je "ja" biće, ova predstava opstaje. No, ako bi se ukinuo bilo koji od ta dva aspekta "ja", morala bi se ukinuti i sama ta predstava, a to će se pokazati u poglavljima koja slijede.

⁵⁹ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford Scholarly Editions Online, 2013., str. 335.

⁶⁰ G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 25.

⁶¹ J. McDowell, *Mind and World*, str. 100.

⁶² Ibid., str. 102.

⁶³ Za obojicu je to naznačeno i citirano ranije u radu.

⁶⁴ S. Azeri, "Transcendental Subject vs. Empirical Self", str. 269.

⁶⁵ N. F. Stang, "Kant's Transcendental Idealism": "External things [and] myself ... both exist on the immediate testimony of my self-consciousness." ("Vanjske stvari [i] ja sâm ... oboje postoji izravnim svjedočanstvom moje samosvijesti.")

⁶⁶ Isto mjesto u knjizi koja predstavlja predradnju disertaciji (L. Domjanović, *Utemeljenje ontike*, str. 20) glasi ovako: "Ovo je početna – i vjerojatno intuitivna, većini ljudi zajednička – *predodžba* "ja" [kurziv naš, op.] ...". Naime, ovdje se radi o preciziranju istog izvoda, budući da "predodžba", za razliku od "predstave", označava nešto puko empirijsko.

Kako se ne bismo cijelo vrijeme referirali na "ja" koje obuhvaća svijet kao na "ja koje obuhvaća svijet", a na "ja" koje je obuhvaćeno u svijetu kao na "ja koje je obuhvaćeno u svijetu", ono prvo "ja" (transcendentalno) nazvat ćemo *duhom*, a ovo drugo (empirijsko) *dušom*.⁶⁷ Iako je Kant empirijsko "ja" poistovjetio s tijelom, a transcendentalno s dušom,⁶⁸ kroz ovu disertaciju pokazat će se da se i naizgled transcendentalni sadržaji, poput misli (koje se obično pripisuju duši), zapravo daju svesti u istu ravan s onim empirijskima; stoga radije i *dušu* i *tijelo* uzimamo kao odnoseće na ograničeno ili empirijsko "ja"⁶⁹ (ono "ja" koje je obuhvaćeno unutar svijeta), a *duh* kao ono obuhvaćajuće "ja" (ono "ja" koje obuhvaća svijet). Zasad, dok predstava "ja" kao nečeg što se može odnositi na sebe još opstaje, duh je ono što sadrži svijet, dok je duša ono što je u svijetu sadržano (ali kao uvjet mogućnosti sadržavanja: jer, kako se pokazalo, *nekakvo* empirijsko "ja" nužno je kao temelj transcendentalnom "ja"); duša je duh viđen kao pojedinačnost ili biće, dok je duh duša viđena kao sveobuhvatnost ili svijet.

Jedan problem s ovom predstavom bit će dovoljan da je sruši: ako se duh i duša pokažu kao isto obuhvaćajuće (indiferencirani međusobno) ili kao uopće neobuhvaćajući (indiferencirani sa svijetom), njihova razlika mora se izgubiti. Uspije li se kroz ovaj spis na bilo koji način indiferencirati duh i dušu (transcendentalno i empirijsko "ja"), ili bilo koje od njih sa svijetom, nestat će ne samo potreba za njihovim razlikovanjem, nego i spoznajno determinirana ontologija.

Dakle, duša je ovdje poistovjećena s empirijskim "ja", a duh s transcendentalnim "ja".⁷⁰ Stoga se duša eliminira tako da se pokaže da sve što ona sadrži – osjećaji, misli itd. – jesu uvijek neka bića koja mogu jednako tako biti dio vanjskog svijeta, a duh tako da se njegovim proširenjem na cijeli svijet – tj. njegovim jednačenjem s cijelim svijetom – događa i njegovo ništenje ("aequatio est negatio"). Duša se, zbog nedostatka *unutrašnjeg* sadržaja "ja", sabire u

⁶⁷ Ovo može podsjetiti na Anaksagorinu poziciju, gdje je *duh* (nous) opći princip i vlada nad *dušom* kao pojedinačnom. (Usp. Branko Bošnjak (ur.), *Grčka filozofija. Od prvih početaka do Aristotela i odabrani tekstovi filozofa*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1982., str. 61-63, a napose Hermann Diels, *Predsokratovci – fragmenti II*, preveli Zdeslav Dukat i dr., Naprijed, Zagreb 1983., str. 42.) No, radi se upravo o suprotnome: duh kao obuhvatan ne može imati smisla ako nije proizvod neke pojedinačne duše.

⁶⁸ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1956., str. 371: "Ich, als denkend, bin ein Gegenstand des inneren Sinnes, und heiße Seele. Dasjenige, was ein Gegenstand äußerer Sinne ist, heißt Körper." ("Ja, kao misleće, jesam predmet unutrašnjeg osjetila i zovem se duša. Ono što je predmet vanjskog osjetila zove se tijelo.")

⁶⁹ To da dušu uzimamo kao empirijsku, odnosno kao *objekt iskustva*, ima svoje opravdanje i u Kantovoj upotrebi tog pojma. Vidi Immanuel Kant, "Prolegomena za svaku buduću metafiziku", u: *Dvije rasprave*, preveo Viktor D. Sonnenfeld, Matica hrvatska, Zagreb 1953., str. 94.

⁷⁰ Usp. L. Domjanović, *Utemeljenje ontike*, str. 22.

neprotežnu točku i nestaje, a duh, putem "aequatio est negatio", širenjem na cijeli svijet također nestaje. S kojeg god stajališta tad gledali subjekt ("ja"), bilo kao ono obuhvaćajuće ili ono obuhvaćeno, on će biti eliminiran.

U dokazivanje nedokazivosti "ja" spada i zadatak eliminacije solipsizma, koji je dosad već poduziman,⁷¹ no nijedno rješenje nije naišlo na opće odobravanje.⁷² Jedan od općih stavova koji u ovom spisu služe pobijanju solipsizma glasi: *ako je biće nužno nešto razlikovano od ostalog*,⁷³ *kako bi "ja" uopće moglo postojati – to jest, biti biće – ako nema onoga od čega je razlikovano?* Time bi, dakle, moralo postojati i ne-"ja" od kojeg bismo razlikovali "ja"; jer, biće, da bi postojalo, mora biti razlikovano spram *drugog* bića,⁷⁴ pa tako "ja" mora biti razlikovano spram *nečeg drugog u odnosu na "ja"*, dakle od nekog ne-"ja". "Ja", ako ga uopće treba biti, mora biti nešto razlikovano ili odvojeno od svijeta, svijetu suprotstavljeno.⁷⁵

To je "indirektni" dokaz za postojanje vanjskog svijeta i tek kratka natuknica koja priprema solipsizam za bezuvjetni pad. Kao što je donekle vidljivo već odavde, solipsizam se u ovom spisu neće pobijati direktnim dokazivanjem vanjskog svijeta, već upravo dovodenjem samog solipsizma do njegovih krajnjih konzekvenci: dakle, ne "direktno", nego "indirektno".

Solipsizam konstatira da subjekt *jest* sve postojanje,⁷⁶ čime sâm subjekt postaje apsolutni subjekt, jer izvan sveg postojanja nema ničega što bi ga (subjekt) moglo uvjetovati. Međutim, "ja" ne može *biti* sve, a razlog tome je spomenut gore: kad bi "ja" bilo sve, ne bi bilo razlikovano spram ostalog; dakle, "ja" u tom slučaju ne bi bilo biće.⁷⁷ Prema tome, ako "ja"

⁷¹ Vidi Bertrand Russell, *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, Taylor & Francis e-Library, 2009., str. 161; Ludwig Wittgenstein, *O izvjesnosti*, preveo Ante Periša, Nakladni zavod Globus, Zagreb 2007., str. 19.

⁷² Alec Hyslop, "Other Minds", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: "none of the solutions [to the problem of solipsism] on the offer can plausibly lay claim to enjoying majority support" ("nijedno od ponuđenih rješenja [problema solipsizma] ne može opravdano tvrditi da uživa opću podršku").

⁷³ Vidi uporište 1.

⁷⁴ Vidi uporište 2.

⁷⁵ Dakle nešto *konačno*, ukoliko uopće treba biti *postojeće*. "Ja" kao beskonačno (npr. u njemačkih idealista, hipertrofirano do "duha uopće" koji obuhvaća svijet: vidi G. W. F. Hegel, *Nauka logike I*, str. 157) jest *ništa*, jer ono bezgranično ili beskonačno – jest *ništa* (vidi uporište 5.)

⁷⁶ Stephen P. Thornton, "Solipsism and the Problem of Other Minds", *Internet Encyclopedia of Philosophy*. To se na početku klasičnog idealizma

⁷⁷ S time da ja mora biti neko biće slaže se i Kant, čiji pojam subjekta se upravo na temelju toga može napadati: "Kant ... claims that the subject (the mind, the self, the soul etc.) is one substance among others, which has certain properties, of which thinking might be considered the most determinant." ("Kant ... tvrdi da je subjekt (um, jastvo, duša itd.) jedna supstancija među ostalima, kojoj pripadaju stanovita svojstva, među kojima bi se mišljenje moglo smatrati ključnim.") Vidi S. Azeri, "Transcendental Subject vs. Empirical Self", str. 269.

postoji, tj. ako je biće, mora postojati i nešto spram njega razlikovano, naime neko "ne-ja", čime solipsizam postaje nemoguć. Na temelju toga ćemo graditi napad na subjekt, a preko potonjeg i napad na subjektom uvjetovanu ontologiju.

Ova solipsistička pozicija se na početku klasičnog idealizma promišljenije elaborira u "ja" koje *postavlja* sve postojeće: "sve što jest, jest po djelatnosti onoga Ja".⁷⁸ Međutim, i za tako postavljeno "ja", pomoću te djelatnosti uzdignuto na razinu duha,⁷⁹ postavlja se isti zahtjev: da ono bude *biće*, tj. *postojeće*. Ovaj zahtjev analogan je Hartmannovom zahtjevu za zasnivanjem spoznajne teorije u ontologiji, umjesto obrnuto: Hartmannovim riječima, spoznajna teorija (u ovom radu, analogno, njen uvjet: subjekt) *nužno* zahtijeva ontologijske pretpostavke.⁸⁰

Time se u naznakama dolazi i do odgovora na pitanje kako se *idealizam* shvaća u ovoj eliminaciji. Ova eliminacija nipošto ne pretendira na iscrpno bavljenje klasičnim njemačkim idealizmom, no ipak inzistira na tome da se "ja" ili subjekt, koji je predmet ranijeg idealizma (npr. Descartesovog ili Berkeleyevog), shvati kao *temelj* za elaboriraniji pojam duha u klasičnom idealizmu. Duh koji ne bi bio duh *nekog* "ja" izgubio bi svoj pojam; transcendentarno "ja" koje ne bi bilo *neko* "ja" izgubilo bi svoj pojam i preobrati se u apsolutno "ja", koje više ne može biti *biće*: to su osnovne teze ove eliminacije koje svoje povezivanje i ispunjenje dobivaju kroz 3. i 4. poglavlje; također, one pretpostavljaju da klasični njemački idealizam ne iscrpljuje sav opseg pojma idealizma, već da počiva i na ranijim poimanjima "ja", tj. subjekta (pa i duha, koji je pri tim ranijim poimanjima često poistovjećen s "ja"). Stoga će ovdašnji pojam idealizma više biti "školske" ili leksičke naravi, jer takav pojam daje predstavu o tome što je zajedničko onim autorima koji se smatraju idealistima. To je, dakle, manje odveden i specificiran, ali šire zahvaćajući pojam idealizma. Idealizam u onom udjelu u kojem se ovdje obrađuje podijeljen je na dva referentna područja. Prvo područje, koje odgovara drugom poglavlju ("Eliminacija ograničenog duha"), odnosi se na predkantovske, rane moderne idealiste; idealizam o kojem je tu riječ je onaj npr. Descartesov ili Berkeleyev. Drugo područje, koje odgovara trećem poglavlju ("Eliminacija apsolutnog duha"), odnosi se na Kanta, koji je središnja točka cijele prve eliminacije; kasnije idealiste, npr. Fichtea, Schellinga ili Hegela, ne obrađuje se ni izbliza sustavno. Naprotiv, kod njih se navode isključivo izdvojeni primjeri i sve reference na njih služe samo kao pokazatelji

⁷⁸ Kangrga o Fichteu: vidi Milan Kangrga, *Etika ili revolucija*, Naprijed, Zagreb 1989., str. 211.

⁷⁹ Ibid., str. 212: "sa stanovišta toga [djelovanja], kao eminentno i iskonski *duhovnoga*..."

⁸⁰ N. Hartmann, *Prilog zasnivanju ontologije*, str. 21.

kako iz Kantova transcendentalnog subjekta izvire onaj apsolutni, tj. kako subjekt postaje duhom. Najveća mjera u kojoj se u ovom radu zadire u klasični njemački idealizam dana je kao jedna historijskofilozofijska interpretacija Fichtea da se "odnos bitka i svijesti može objasniti samo iz svijesti"⁸¹ iz koje su u ovom radu samostalno povučene konzekvence. Iz toga je deriviran i striktno ovdašnji pojam "apsolutni duh".

Takav, široko pojmljen – dovoljno široko da u ovoj disertaciji pokrije oba svoja gorespomenuta područja – idealizam opisan je kod Windelbanda na sljedeći način: "treba ... primijetiti da je idealističan ne samo glavni niz razvitka od Reinholda do Fichtea, Schellinga, Krausea, Schleiermachera i Hegela, nego i njima obično suprotstavljeni Herbart i Schopenhauer, ukoliko se naime pod idealizmom razumije pretvaranje osjetilnog svijeta u procese svijesti".⁸² Kad bi se iz ovog citata izbacilo riječ (i pojam) "osjetilnog", dobio bi se pojam idealizma s kojim ova eliminacija računa.

Sljedeći citat N. Hartmanna, koji omeđuje područje ove eliminacije, pokazuje dvije stvari: prvo, da ovaj rad ne zadire preduboko u klasični njemački idealizam i, drugo, pojam idealizma kojim se ovdje raspolaže. Ovo Hartmannovo stajalište ujedno je i određenje zadatka prve eliminacije: "Kritička filozofija od Descartesa do Kanta ... je pitanje o biću kao takvom potiskivala sve dalje i dalje da bi ga napokon kao uopće neprilično odbacila ... protivnici [tog] pitanja danas više i nisu pravi idealisti, ali su to skroz-naskroz baštinici idealističke misaone forme."⁸³ U skladu s ovim omeđenjem područja, ovdašnje drugo poglavlje smatra se, uvjetno, "Descartesovim dijelom" eliminacije duha, a treće poglavlje "Kantovim dijelom".

⁸¹ Wilhelm Windelband, *Povijest filozofije II.*, preveo Danilo Pejović, Naprijed, Zagreb 1988., str. 169.

⁸² Ibid., str. 143.

⁸³ N. Hartmann, *Prilog zasnivanju ontologije*, str. 25.

2. POGLAVLJE: ELIMINACIJA OGRANIČENOG DUHA – EMPIRIJSKA ELIMINACIJA

Konvergenција i divergencija empirijske i spekulativne eliminacije

Treće (iduće) poglavlje i u njemu sadržana eliminacija "ja" je spekulativna utoliko što se ne koristi pretpostavljenim dijelovima "ja" (onim što je njemu *pripadno*) da bi ga pobilo, već pobija izravno transcendentelni subjekt, koji je spekulativni pojam.⁸⁴ Naprotiv, drugo (ovo) poglavlje i u njemu sadržana eliminacija "ja" koristi pretpostavljene dijelove "ja", koji konstituiraju ono što se historijski uvriježilo kao "empirijski subjekt", da bi ga pobilo. Dakle, to je pravi razlog što se eliminacija sadržana u ovom poglavlju naziva "empirijskom", a ne to što bi njena metoda bila empirijska (strogo iskustvena⁸⁵). Ta dva poglavlja ne mogu se strogo razdvajati i treba ih se razumjeti kao cjelinu.⁸⁶

Ključna razlika ova dva poglavlja, stoga, nije u nazivima "empirijsko" i "spekulativno", nego u tome što se u ovom poglavlju – koje je "empirijska eliminacija" – "ja" pobija sažimanjem na neprotežnu točku (ukazivanjem na to da se njemu ništa ne može pridati kao dio), dok se u idućem poglavlju – koje je "spekulativna eliminacija" – "ja" pobija proširivanjem do granica cijelog svijeta (pri čemu se koristi metoda "aequatio est negatio", koja ni po čemu nije empirijska, već formalna, tj. neovisna o empirijskom sadržaju "ja"). Budući da se u ovom poglavlju izvjesnost "ja" pobija tako da se metodički sumnja u "ja" kao u neko *biće*, tj. kao u ono razlikovano spram ostalog ili ograničeno, eliminacija sadržana u ovom poglavlju može se nazvati i eliminacijom *ograničenog* "ja".

⁸⁴ Ovdje ne uzimamo pojam spekulacije kao pozitivan – kao da u ovoj disertaciji mi spekuliramo – nego kao eliminaciju spekulativnog pojma transcendentalnog subjekta, koji je konstitutivan za spekulativnu filozofiju kako se ona leksički definira: "Speculative philosophy purports to bind together reflections on the existence and nature of the cosmos, the psyche, and God" ("Spekulativna filozofija pretendira u cjelinu povezati misli o postojanju i prirodi svijeta, duše i boga"), vidi Calvin O. Schrag, "Speculative philosophy", u: Robert Audi (ur.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999., str. 868-869. Pod spekulativnom eliminacijom "ja" mislimo na takvu eliminaciju koja ne proizlazi tek iz nabiranja dijelova "ja", nego opovrgava pojam koji – u izostanku svog empirijskog sadržaja – stoga mora biti spekulativan: pojam transcendentalnog subjekta.

⁸⁵ Za standardnu definiciju empirijskog vidi Peter Markie, "Rationalism vs. Empiricism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

⁸⁶ Empirijska eliminacija nije dovoljna da bi naša eliminacija subjektivnosti ovdje sadržana bila potpuna, stoga joj se treba pridružiti i ona spekulativna: "the self can turn back upon itself only speculatively" ("jastvo može pružiti refleksiju o samom sebi samo spekulativno"). Vidi Donald Phillip Verene, "Preface", u: *Speculative Philosophy*, Lexington Books, Lanham 2009., str. XIV.

Također, može iznenaditi što se ovdašnja eliminacija smatra eliminacijom upravo *duha* – jer, radi se ovdje o eliminaciji empirijskog "ja". Međutim, upravo time se radi o eliminaciji temelja da bi se nešto uopće smatralo duhom, tj. nositeljem cijelog svijeta. Naime, nositelja svijeta možemo smatrati duhom, a sâm svijet duhovnim, *samo* ako pretpostavljamo neko "ja" kao biće kojem je svijet dan. Kao što ne možemo smatrati za "ja" neko biće kojemu svijet nije dan,⁸⁷ isto tako ne možemo smatrati duhom, ili duhovnim, postojanje bez određenog "ja" kojem bi ono bilo dano.⁸⁸ Stoga se eliminacija takvog "ja" – nekog određenog bića – u kombinaciji s idućim poglavljem može smatrati ključnim za otklanjanje *upravo duha* iz svijeta. Ako ovo poglavlje i nije izravna eliminacija duha, ono je to barem neizravno: ako ne eliminira direktno duh sâm, eliminira jedini temelj za duh i utoliko potkopava sâm pojam duha. Zato se, uz iduće poglavlje koje naizgled ima više prava zvati se eliminacijom *upravo duha*, također smije smatrati takvom eliminacijom.

Referentna točka u mnogim dijelovima ove empirijske eliminacije duha bit će solipsizam. On je – zasad, dok se prema kraju ove prve eliminacije ne pokaže drugačije – najradikalniji epistemologijski skepticizam⁸⁹ i najtvrdje subjektivističko stajalište. Često se mora ići od korijena ako se želi postići posvemašnja sigurnost, ili ako se, pak, želi eliminirati svaka sigurnost. Referirajući se na radikalnu epistemologijsku poziciju najbolje možemo vidjeti koliko daleko će nas to odvesti u ispitivanju što se može spoznati.

Razlikovano "ja" i solipsizam

Neka se prvo ponovi da "ja" možemo imati samo kao razlikovano spram ostalog svijeta, jer ga u suprotnom nikako ne bismo imali: ako ga ne bismo razlikovali spram ostalog svijeta, ostaje ili da "ja" uopće nemamo ili da se ono proširilo na cijeli svijet (u tom slučaju, imamo *ili* samo vanjski svijet *ili* samo "ja", nikako oboje); potonje se razrješava u idućem poglavlju putem

⁸⁷ Radikalnije idealistički, ali u osnovnom smislu isto, tvrdi Schelling: "*Ja* jest samo time što postavlja čitavu realnost" (F. W. J. Schelling, *Forma i princip filozofije. Rani spisi*, preveo Danilo N. Basta, Nolit, Beograd 1988., str. 105). Mi ne smatramo da pod pojam "ja" nužno potpada *postavljanje* realnosti, ali svakako smatramo da pod taj pojam potpada *danost* realnosti tom "ja".

⁸⁸ Usp. pitanje o isključenju čistog Ja u: E. Husserl, *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju*, str. 128-129. Također usp. G. Sunajko, "Ontologija "objektivnog neprijatelja" kao nebića: Hannah Arendt i Carl Schmitt", str. 756: "Za Husserla svako idealno, transcendentno »Ja« pretpostavlja empirijsko "ja", odnosno konkretnog, realnog "ja"."

⁸⁹ Thomas Vinci, "Solipsism", u: Robert Audi (ur.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999., str. 861.

"aequatio est negatio". "Ja" bez onoga spram čega bismo ga razlikovali ne bi bilo biće, tj. ne bi postojalo. Dakle, *ako* "ja" uopće treba postojati, tad mora biti i drugog, tek *spram* čega "ja" postoji. "Ja" ne postoji bez ostalog svijeta barem onoliko koliko ni svijet, prema idealističkoj predstavi, ne postoji bez "ja".⁹⁰

Neka se, potom, iz metodičkih razloga izvrne uobičajeno solipsističko gledište. Učinimo misaoni eksperiment obrnut od onog Descartesovog:⁹¹ umjesto da pretpostavimo da uz "ja" ne postoji vanjski svijet, pođimo od pretpostavke – i promatrajmo kako se ona potvrđuje – da je *sve što uopće postoji* vanjski svijet. Promatrajmo ga, još neko vrijeme, kao *moj* svijet. U njemu – a on sad sadrži i sâmo "ja", ukoliko "ja" treba biti biće, tj. postojati – nalazimo tek razna bića. U njemu nalazimo *kao obuhvaćena* (dakle pretpostavljena kao dio *vanjskog* svijeta) i moja stanja, misli, osjećaje, predstave, dijelove tijela.

Ja, koji gledam ovu ruku, ovo što držim u ruci i sve ovo uokolo ruke – kako da znam što je tu "ja"? Kako da znam da je tek to što držim u ruci i sve uokolo ruke dio vanjskog svijeta, a ne i ruka; ili, pak, kako znam da je tek ruka i sve to uokolo nje dio vanjskog svijeta, a ne i gledanje toga i misao o tome? Ja, koji gledam ovu ruku, ovo što držim u njoj i sve ovo uokolo nje – kako da znam da je "ja" to koje gleda? Zar išta više znam da sam ja taj koji gleda nego da je to gledanje tek sâmo postojanje – *puko* postojanje, a ne gledanje *iz* neke točke?⁹² Postojanje uopće i imam samo po tom gledanju, pa kako ih razlikovati? Kako reći što je tu "ja"?⁹³

⁹⁰ Ova potonja predstava – nestanak svijeta smrću – ne nalazi se samo kod autora koje se smatra idealistima. Ipak, ovdje je nazivamo idealističkom jer pretpostavlja da je subjekt nositelj svijeta i da svijeta nema bez subjekta. Za predstavu smrti kao nestanka svijeta može se konzultirati najrazličitije autore: npr., Kant smatra da je smrt kraj sveg iskustva (Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, Philipp Reclam, Stuttgart 2009., str. 108), a time i svijeta, budući da je za Kanta svijet samo ono što je dano pojavno, dakle iskustveno; Wittgenstein smatra da se smrću svijet "ne mijenja, nego prestaje" (L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 185); Cioran smatra da smrću "povlačimo ga [svijet, op.] s nama u naš nestanak" (Emil Cioran, *O nedaći biti rođen*, preveo Petar Novoselec, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2013., str. 91); Schopenhauer smatra da je smrt subjekta "kraj svijeta" (A. Schopenhauer, *Svet kao volja i predstava I / 2*, str. 89). Doduše, potonji na drugom mjestu tvrdi da je samoubojstvo besmisleno, budući da njime prestaje tek pojedinačna manifestacija volje, dok volja kao stvar po sebi opstaje (ibid., str. 176).

⁹¹ R. Descartes, *Razmišljanja o prvoj filozofiji*, str. 31-44.

⁹² Usporedi L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 151: "ni po čemu u vidnom polju ne može se zaključiti da se ono vidi iz nekog oka".

⁹³ Usporedi I. Kant, "Prolegomena za svaku buduću metafiziku", u: *Dvije rasprave*, str. 91-93. Kant ondje tvrdi da "ja" nije nešto čemu se mogu predicirati svojstva, nego samo predstava onoga čemu pripada sve mišljenje, iskustvo itd. Dakle, već kod Kanta imamo sabijenost "ja" u neprotežnu točku: "ja" se ne može dokazati empirijski, jer mu se ne može predicirati nikakvo svojstvo; stoga, ne smatramo ovdašnje "empirijsko pobijanje duha" osobito inovativnim. Međutim, u gornjem misaonom eksperimentu pokušavamo otići dalje od Kanta i reći da se ono čemu se ništa ne može pripisati, što nema nikakvo svojstvo ni određenje, ne može uopće smatrati postojećim (vidi uporište 1); u idućem poglavlju, pak, otići ćemo još dalje i pokazati da bez nekog subjekta kao bića ne može biti *nikakvog* subjekta.

To koje "zna" ili "misli" (npr. da je ruka moja) je isto ono koje "pokreće" (npr. moju ruku); pa ako to "pokretanje" možemo tumačiti kao nešto izvanjsko,⁹⁴ tada i to "znanje" ili "mišljenje" može biti "izvanjsko". Ono koje "zna" – ili "misli", ili, najšire, "ima" – to pokretanje, jednako tako može biti "izvanjsko" kao i ono koje pokreće. To imanje ne mora biti *nečije* imanje; može biti da ga *naprosto* ima.⁹⁵ Tijelo, misli, bol i užitak itd. – sve to možemo promatrati samo kao *unutarsvjetska bića*, kao i sva druga bića.

Kako znati da je išta moje – unutrašnje? Ako, pak, ne možemo znati da je unutrašnje, ne možemo znati ni da je *moje*. Time se i svijet može prestati smatrati mojim; točnije, pokazano je da ni danost svijeta *meni* nije izvjesna, što je bila epistemologijska polazna točka od Descartesa do Kanta i njemačkog idealizma te, još dalje, do Wittgensteina.⁹⁶

Govorimo o onom koji misli, ali među bićima pronalazimo samo misao; govorimo o onom koji govori, ali među bićima pronalazimo samo govor; govorimo o onom koji osjeća, ali među bićima pronalazimo samo osjet; govorimo i o onom koji izvolijeva, ali među bićima pronalazimo samo volju. Gdje god se osvrnuli u potrazi za "ja", vidimo samo postojeće; gdje god se osvrnuli u potrazi za obuhvaćanjem (imanjem u subjektu), vidimo samo postojanje (imanje naprosto).

To da bi se misliti moralo pripisati nekome tko misli, da bih ja morao biti taj koji misli, to je tek plod naše "naivne svijesti": ali to je *ista* ona "naivna svijest" koja vjeruje da su bića onakva kakvima ih vidimo. Mislimo da trebamo biti skeptični prema bićima kakva vidimo, ali ne i prema tome da *baš ja* vidim. Naviknuti smo na predstavu da mi mislimo, a da ono o čemu mislimo nalazimo izvan *nas* (realizam) ili, u najmanju ruku, da je sve o čemu mislimo *naše* (idealizam, solipsizam). Ali, kako se pokazalo, mišljenje ne možemo razlikovati spram ostalog imanja *kao nešto unutrašnje* – možemo ga jedino razlikovati kao što razlikujemo sve ostalo, a to pokazuje ontologijsku jednakovrijednost mišljenja i svega

⁹⁴ Usporedi J. McDowell, *Mind and World*, str. 90: "The bodily goings-on ... are events in nature ... they cannot be imbued with intentionality. Like anything else, they can conform to a specification, which might give the content of intention. But on this view, intention cannot be more intimately involved in movements of agent's limbs than it is, say, some fallings of trees" ("Tjelesna zbivanja ... su događaji u svijetu ... njima se ne može pripisati intencionalnost. Kao i sve ostalo, ona se mogu opisati pomoću intencije. Međutim, prema ovom nazoru, intencionalnost se subjektu koji pokreće vlastite udove ne može pripisati ništa više nego, npr., drveću koje pada").

⁹⁵ I patnja je tu, i užitak je tu, i mogu ih razlučiti, ali ne više ili drugačije nego ostale, "obične" stvari; oni još uvijek ne dokazuju "ja". (Usporedi s I. Kant, *Kritika čistoga uma* (BIGZ), str. 245: "najmanji objekt opažanja ... na primjer samo neko zadovoljstvo ili bol ... bi pretvorio racionalnu psihologiju u empirijsku".) Ako ih samo lučim od ostalog, ili pripisujem nekoj određenoj stvari u određenim konstelacijama, kako znati pripadaju li meni ili naprosto pripadaju "tu negdje", u postojanje naprosto?

⁹⁶ Za prvu dvojicu i za klasični njemački idealizam to je općeprihvaćeno; za potonjeg vidi L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 149: "svijet [je] moj svijet".

drugoga – pa tako za mišljenje *jednako malo* kao i za ostalo imanje možemo znati da pripada nama. Ono u mišljenju naprosto je dano, kao i sve ostalo, stoga se mišljenje ni po čemu ne razlikuje od ostalog imanja – sve to su jednako tek neka bića, nešto dano – pa tako mišljenje nije ni jači dokaz za "ja" od bilo čega drugoga.

Mišljenjem se u jednakoj mjeri stvara granica "ja" kao i osjećanjem ili percepcijom, stoga mišljenje *jednako* potpada pod "empirijsku eliminaciju" kao i osjećaji, osjeti i sl.

Solipsizam stoga *baš ništa* ne opovrgava niti dokazuje – jer danost ne može opovrgnuti, a pripadnost danosti "unutrašnjem" ili "vanjskom" svijetu ne može dokazati. Time samo postojanje solipsizma gubi smisao. Solipsizam sve činjenice u svijetu ostavlja takvima kakve jesu.⁹⁷ Međutim, on tvrdi da su te činjenice unutar nekog duha, što se razrješava u idućem poglavlju, a već je najavljeno na koji način: to što obuhvaća sve činjenice ili se može razlikovati spram njih (a tad je ono tek biće među bićima) ili se s njima indiferencira; u potonjem slučaju, duh je u svijetu višak po Ockhamovoj oštrici,⁹⁸ zbog toga što je sa svijetom potpuno indiferenciran, što znači da će se izgubiti kao suvišan pojam.

Solipsizam pravilno shvaćen nije ništa drugo doli ono jedino što i može biti: "ja" koje sve obuhvaća, pa i to da je samo obuhvaćeno. Utoliko se "ja" *ili svodi na dio vanjskog svijeta (kao obuhvaćeno) ili gubi (kao obuhvaćajuće)*. Ovo prvo pokazuje se u ovom poglavlju, a potonje u idućem.

Nemogućnost da se s izvjesnošću povuče granica između vanjskog i unutarnjeg znači nemogućnost da se sva danost – kao i *bilo koja* danost – pripiše unutarnjem, dakle neizvjesnost idealističke pozicije. Granica vanjskog i unutrašnjeg se briše, i ostaje svijet naprosto. Kako nema ničega što bismo s kartezijanskom izvjesnošću mogli pripisati "unutrašnjem svijetu" ili "ja", "ja" se saželo u besprostornu točku,⁹⁹ i stoga ne ostaje ništa što bi *njemu* bilo unutrašnje. (Ostaje samo ono što je *svijetu* unutrašnje, tj. unutarstvetsko: a to je sve.) Jednom kad se nadiđe ta uobičajena shvaćanja unutrašnjeg i vanjskog, indiferencijacija se ne odvija u korist nijedne od dviju strana (ni u korist "vanjskog", što bi bio radikalni realizam, ni u korist "unutarnjeg", što bi bio radikalni idealizam ili solipsizam), nego se *brisanjem granice gube i obje strane granice*: više nema ni unutarnjeg ni vanjskog, nego samo *svijeta naprosto*. Unutrašnje i vanjsko postoje samo dok postoji "ja" koje može

⁹⁷ Usporedi s L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 151: "solipsizam, strogo proveden, podudara [se] s čistim realizmom."

⁹⁸ Vidi Marilyn McCord Adams, "Ockham's razor", u: Robert Audi (ur.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999., str. 629.

⁹⁹ Opet, usp. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 151.

razlikovati ono što je *unutar njega* od onog što je *izvan njega*; no, kad toga više nema – kad se granica unutarnjeg i vanjskog više ne može sa sigurnošću povući, jer nema ničega što bi se sa sigurnošću moglo pripisati ovoj ili onoj strani granice – tad nema nikakvog unutarnjeg i vanjskog svijeta, nego samo svijeta naprosto.

Razlikovano "ja" kao tjelesno i duševno

Ako bismo htjeli imati "ja", morali bismo ga razlikovati kao neko biće. Na koji ga način razlikujemo od ostalog? Dosad spomenuto pokazalo nam je da ga razlikujemo i kao tjelesne i kao duševne sadržaje, i isto tako u sve te njegove dijelove možemo *sumnjati*; za sve njih možemo pomisliti da su dio vanjskog svijeta. Metodička sumnja se, ukratko, ne može primjenjivati samo na tjelesne sadržaje, kako bi to htjeli idealisti.¹⁰⁰

Dakle, kod razlikovanja "ja" moramo obraditi mogućnost da ga razlikujemo *i* kao tijelo *i* kao dušu. Pritom je jasno da je ono *nositelj svijeta* – inače ne bi bilo baš "ja" – i utoliko nam i njegovi tjelesni dijelovi predstavljaju ono što *sčinjava* duh.¹⁰¹ Kao dio "vanjskog svijeta" *jednako* možemo postaviti tjelesne i duševne komponente "ja", te smo time "ja" *skroz-naskroz* postavili kao biće (ili, njegove komponente kao bića) među ostalim bićima. Dijelovi "ja", i tjelesni i duševni,¹⁰² tad su pripadni *jednom te istom svijetu*, posvuda homogenom, bez podjele na sfere "unutrašnjeg" i "vanjskog", subjekta i objekta. Time je "ja", ukoliko treba postojati tj. biti nešto razlikovano, tek *biće među bićima*, dakle ništa *posebno* među bićima. Pogledajmo sad kako se može posumnjati u oba načina – tjelesni i duševni – na koja se "ja" razlikuje spram ostalog, tj. na koja "ja" može biti biće; dakle, pogledajmo kako se može posumnjati u "ja" *kao biće*.

Razlozi za sumnju u tjelesno "ja" su prilično dobro poznati i njima su se koristili i sami solipsisti i idealisti koji su metodičkom skepsom došli do izvjesnosti jedino transcendentalnog ega,¹⁰³ koji je kasnije postavljen kao temelj i prethodnica sve danosti.¹⁰⁴ Navest ćemo jedan

¹⁰⁰ Vidi Rene Descartes, *Osnovi filozofije*, preveo Veljko Gortan, Matica hrvatska, Zagreb 1951., str. 67.

¹⁰¹ Duh kao cijelo nositeljstvo svijeta; duša je pretpostavljeni singularni nositelj svijeta, kako je to u prvom poglavlju eksplicirano.

¹⁰² Iz toga se vidi kako tzv. empirijska eliminacija obuhvaća eliminaciju "ja" *i* kao tijela *i* kao duše: stoga se ovo "ja" ne može posve poistovjetiti s Kantovim "empirijskim ja" (koje je samo tijelo, dok bi transcendentno "ja" trebalo biti duša – vidi I. Kant, *Kritika čistoga uma* (BIGZ), str. 244). To smo htjeli reći kad smo rekli da ovdašnja eliminacija nije puko empirijska.

¹⁰³ Vidi R. Descartes, *Razmišljanja o prvoj filozofiji*, str. 38.

primjer takvog rezoniranja koje opovrgava tjelesno "ja" (ponavljam, kao *izvjesno*, a ne ono koje ga apsolutno otklanja) i koje, s obzirom na specifičnost svojih posljedica za poimanje smrti, možda ipak nije puko ponavljanje nečeg već odavno rečenoga.

Naš uobičajeni predskeptički osjećaj ("naivna svijest"¹⁰⁵) kazuje nam da mi izravno imamo tijelo, i da smo stoga u njega sigurni ili kao u dio ili kao u nositelja našeg "ja". No, što to znači "izravno imati"? Ako to znači "imati nadohvat", nemamo li i, kad smo u nekoj sobi ili stanu, također sve nadohvat, "izravno"? Naravno, reći će se da smo "nadohvatnost" sobe ili stana promijenili izlaskom iz njih i uvidjeli da ona nije "prava" nadohvatnost, a za tijelo to nikad nismo utvrdili. No, kako je pokazao Hume, to je tek induktivna i stoga ne posvemašnja izvjesnost.¹⁰⁶ Da slučajno nikad nismo izišli iz neke sobe, nju bismo s jednakim pravom smatrali integralnim dijelom svog "ja" kao što sad smatramo tijelo. Ta kako tad znati da ja zaista imam tijelo? Ono je po izvjesnosti da ga *imam* izjednačeno sa stanom, nekom sobom ili Zemljom, ili – najbolje je reći – s cijelim svijetom, s danošću uopće. Tu, dakle, kako je već i historijski poznato, pada empirijsko "ja". Ono što se ovdje možda javlja kao zanimljivost jest promjena uobičajenog poimanja smrti. Jer, ako promjenu / nestanak one sobe u kojoj bismo, pretpostavljeno, bili zaključani veći dio života s pravom ne možemo smatrati smrću, s istim pravom ne možemo niti nestanak tijela smatrati smrću. Tu se pokazuje da se religijski (a često i filozofski) koncept smrti kao "smrti samo tijela, ali ne i duše" uopće ne može smatrati smrću. Smrt ima smisla *samo ako nestaje nositeljstvo svijeta* (ono što po uobičajenim shvaćanjima zovemo duhom); točnije govoreći – pogotovo nakon što duh indifferenciramo sa svijetom i eliminiramo – smrt može biti samo *nestanak svijeta*.¹⁰⁷ Stoga nikakav "život poslije smrti" ne dolazi u obzir, kao ni opstanak svijeta "nakon smrti".¹⁰⁸ (Posve suprotan nazor je onaj koji

¹⁰⁴ Vidi S. Azeri, "Transcendental Subject vs. Empirical Self", str. 270: "it is human judgment that conditions the real" ("ljudska prosudba je ono što uvjetuje stvarnost"); zatim ibid., str. 271: "the transcendental subject is the ultimate condition for the possibility of experience" ("transcendentalni subjekt je ultimativni uvjet mogućnosti iskustva"). Uz potonje neka je dana opaska: tautologično je reći da je subjekt "uvjet mogućnosti iskustva", jer iskustvo po svom pojmu može biti samo nešto dano nekom subjektu. Ako ne možemo dokazati subjekt, ne možemo dokazati ni postojanje razlike između iskustva i proste danosti.

¹⁰⁵ Vidi Fred Dretske, "Perception", u: Robert Audi (ur.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999., natuknica "Direct (or naive) realism", str. 657.

¹⁰⁶ Usp. D. Hume, *Istraživanje o ljudskom razumu*, str. 87-94.

¹⁰⁷ Pogotovo s obzirom na nazor da je svijet "skup svih pojava" ("der Inbegriff aller Erscheinungen") – vidi I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, str. 365, 448.

¹⁰⁸ Teoretski je, naravno, dopustivo da "ja" opstane i nakon empirijskog nestanka našeg tijela: ali takav se nestanak tijela onda nipošto ne može smatrati smrću. Smrt, ako je smrt, znači upravo nestanak nositelja svijeta, koji se u navedenom slučaju očigledno ne bi mogao prepoznati u tijelu.

kaže da smrću tijela ujedno nestaje i duša, tj. singularni nositelj svijeta, a s njom pak i duh, tj. sâmo nositeljstvo svijeta.)

Razlozi za sumnju u "ja" u bilo kojim granicama (tjelesnim ili duševnim) još su opširniji, te se iz njih vidi da se čak i duševno "ja" – dakle, ne tek ono tjelesno – može indifferencirati sa svim ostalim postojanjem, prepustivši mu (postojanju) svoj sadržaj *nakon i zbog* toga što se ono ("ja") saželo u neprotežnu točku. Tako opet ostaje tek naprosto postojanje, a ne postojanje u duhu (ili: svijet, a ne objekti za subjekt). Koji su, dakle, ti razlozi zbog kojih se "ja" ne može promatrati kao nešto protežno? (Ne misli se pritom na fizičku protežnost, nego na protežnost kao na posjedovanje sadržaja, tj. svojstava; u *takvu* protežnost svakako spadaju i duševni sadržaji.)

Tjelesno "ja", u svojstvu *onog* "ja" u koje se ne treba sumnjati, već odavno je odbačeno. No ono nije *cijelo* empirijsko "ja", prema onome kako smo ga definirali u ovom poglavlju. Mi *iskušavamo* (dakle, oni su empirijski predmet) ne samo svoje dijelove tijela, već i svoje misli, osjećaje etc. Kao najreprezentativnije ne-tjelesno "ja" koje ne bi trebalo podlijevati sumnji uzima se, uobičajeno, Descartesovo misleće "ja".¹⁰⁹ Međutim, za tu misao po kojoj smo sigurni u "ja" ostaju samo dva puta: ona ili je empirijska ili je transcendentalna (potonja se razrješava u idućem poglavlju). Za misao kao *singularnu* – dakle, *ne* za misao kao sveprožimajući "duh", "um" ili slično, koji će se upravo time što je sveprožimajući indifferencirati sa svijetom i u idućem poglavlju nestati – mora vrijediti da je ona u ovom smislu empirijska. Budući da je singularna, nju razlikujemo spram ostalog, i time je ona biće. No, tad je mora zadesiti isto što i sva druga bića: upravo po skeptičkoj metodi, ne možemo biti sigurni u granicu ni jednog bića, jer ne možemo biti sigurni da su bića takva kakvima se čine.¹¹⁰ Na taj način, ako ne možemo biti sigurni da su ostala bića takva kakvima nam se pojavljuju (što tvrdi sama skeptička metoda), ne možemo biti sigurni ni da je misao *kao biće* takvo kakvo nam se pojavljuje, naime upravo pripadno "ja" ili za "ja" konstitutivno. (Budući da je misao u svojstvu ograničenog bića podložna sumnji, jedino što zasad preostaje kao potencijalno izvjesno je misao kao transcendentalna ili sveprožimajuća; *tertium non datur*.) S obzirom na to da je baš takva misao nosiva za ovo misaono-empirijsko "ja", ni takvo "ja" ne može biti sigurno. Ako ono što smatra skepsa treba biti konzistentno, tad to treba konzistentno dovesti i do krajnjih posljedica: ako ne možemo biti sigurni ni u koje biće, tad ne možemo biti sigurni ni u samu misao *kao biće*.

¹⁰⁹ Rene Descartes, *Discours de la méthode*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1987., str. 33.

¹¹⁰ Usp. Sekst Empirik, *Obrisi pironizma*, str. 101.

Skepticizam se sad izvrnuo sâm protiv sebe, tj. dotjeran je do kraja: nema više "ja", nego ostaju samo bića, a njihovu ukupnost definiramo kao svijet (a ne kao "ja" ili duh).

Dakle, u "ja" kao *razlikovano* spram ostalog ne možemo biti sigurni: ne možemo uspostaviti nikakvu izvjesnu granicu "unutrašnjeg" i "vanjskog", pa tako ni pripisati bilo što subjektu u odnosu na vanjski svijet (npr. to da je on uvjet danosti ili da postoje objekti za subjekt). *Jedino* "ja" koje još uvijek – ali samo do idućeg poglavlja – ostaje potencijalno dokazivo nije ono "ja" koje je razlikovano spram ostalog ("empirijsko ja", tj. neko "unutrašnje" koje možemo razlikovati spram "vanjskog"), pa *stoga* ni ono "ja" koje uvjetuje danost toga ostalog ("transcendentalno ja", tj. neko "unutrašnje" koje uvjetuje "vanjsko"), nego tek ono "ja" koje je posve indiferencirano sa svime ("apsolutno ja", tj. "unutrašnje" koje nije razlikovano spram "vanjskog").

Na ovom mjestu se može upitati što tad uopće imamo? Kako tad uopće znamo *da* se postoji, ako nemamo *nijedno* biće sa sigurnim granicama? To je tema kasnijih poglavlja; zasad prihvatimo samo to da se, *ukoliko* nešto imamo, ništa od toga ne može s izvjesnošću okarakterizirati kao "ja". *Ukoliko* se uopće postoji, može se konstatirati tek sâm postojanje. Postojanje imamo – ako ga uopće imamo¹¹¹ – samo kao razlikovanost spram ostalog, dakle ništa više putem "ja" nego putem drugih bića. Unutar ukupnosti postojećeg, "ja" *kao singularno* nije ništa izvjesnije od bilo čega drugog, od bilo koje "obične" stvari. Kad se kaže da je "vanjski svijet nedokaziv", mora se pridodati: svakako, baš kao i unutarnji. Ako ne znamo granice "ja", ne možemo znati *što leži s koje strane* te granice, pa ni kako te dvije strane granice – eventualno – utječu jedna na drugu. (Stoga su i dileme realizam-idealizam, empirizam-racionalizam i sl. naprosto neodlučive.)

Prema svemu rečenom, jasno je da se sad gubi i prvo (sigurno) epistemologijsko tlo s kojeg se može ići dalje u utvrđivanju znanja (prisutno od Descartesa preko Kanta do fenomenologa); "ja" nije neko polje s kojega se može napredovati. Jedini pojam "ja" koji nam je ostao – a i to tek privremeno – jest onaj "ja" izjednačenog sa svijetom.

Očigledno, "ja" ne možemo razlikovati spram svijeta ni na koji način koji bi prošao kušnju radikalne skepe:¹¹² jednako njegovi tjelesni kao i duševni sadržaji mogu pripadati *naprosto* u

¹¹¹ Korištenje izraza kao da *mi* imamo postojanje, dakako, samo je govorna figura.

¹¹² Ukratko, ne možemo ga razlikovati od ostalog *s kartezijskom izvjesnošću*. Naravno, ona se i na druge načine dovodila u pitanje: vidi, npr., John Morris, "Cartesian Certainty", *Australasian Journal of Philosophy* 47 (1969) 2, str. 161. Nama zasad nije cilj utvrditi je li kartezijska izvjesnost moguća uopće, što je vezano uz raspravu o mogućnosti utemeljenja spoznaje (vidi Paul K. Moser, "Foundationalism", u: Robert Audi (ur.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999., str. 321-323), nego samo utvrditi da ona ne može postojati za subjekt, što je vezano uz ovdašnju raspravu o mogućnosti ontologije bez prepreke subjektivizma.

svijet, sa svim drugim bićima. (Zapravo, oni, budući da moraju biti bića, *svakako* pripadaju naprosto u svijet, i to nije upitno; upitno je može li se od njih stvoriti bilo kakav subjekt.) Ako bi, pak, netko htio reći da takva unutarstvetska bića nisu izvjesna, tad nije izvjesno ni "ja". Ako se, nadalje, kaže da ta bića postoje, tad i "ja" postoji *samo* kao svako drugo unutarstvetsko biće: razlikovano spram ostalog. Bivši subjekt je tad samo *jedno od* bića, *gubeći svoju funkciju subjekta i zadržavajući samo onu bića*. (Stav da izvan / bez "ja" nema ničega tad je jednako nepotreban kao i stav da izvan / bez bilo čega drugog nema ničega.) Jednako *izvjesno* je tvrditi postojanje "ja" i postojanje bilo koje druge stvari.

Neka se sve rečeno rekapitulira da ne ostane mogućnost zabune. Problem s dokazom "ja" kako ga je postavio Descartes jest upravo u određivanju granica tog "ja": ono ne može biti empirijsko "ja", jer tad mu je izvjesnost postojanja (granice) jednako teško utvrditi kao i bilo čemu drugome u što se može sumnjati kartezijanskom skepsom. Svaka granica "ja", duševna koliko i tjelesna, koja bi se utvrđivala na način "evo, ovo ovdje sam ja" podliježe takvoj skepsi. Ostalo je samo da umjesto empirijskog – koje je jednako sumnjivo kao i bilo koja druga stvar, ako dosljedno pratimo metodičku skepsu – pretpostavimo neko transcendentno "ja".¹¹³ Duša je eliminirana, sad još ostaje samo duh.

Nemoguće je zaključiti da je svijet dan *takvom* "ja" koje je definirano (ograničeno) empirijski. Ostaje mogućnost da je svijet obuhvaćen u nečemu što zovemo duhom. Međutim, iako taj duh tad treba obuhvaćati svijet, to *obuhvaćanje* svijeta nikako ne možemo razlikovati od samog *postojanja* svijeta, upravo zato što ne možemo razlikovati neko "unutrašnje" ili nešto što bi svijet obuhvaćalo. Otud indiferencija duha i postojanja; u tom slučaju se duh ne može poistovjetiti ni s čim ograničenim, ni s kojim bićem na koje možemo uputiti kao na "ja" (empirijsko "ja", bez obzira na sadržaj, duševni ili tjelesni). To je ujedno početak njegova pada, budući da duh i nema smisla nego kao *moj* duh.¹¹⁴ Postojanje svijeta koje se ne može pripisati nekom "ja" ne treba nazivati duhom, već naprosto svijetom.

¹¹³ Kako će se u trećem poglavlju pokazati, a kako je već i natuknuto, ni ono nije moguće bez empirijskog "ja". No, učinimo zasad taj ustupak i dozvolimo ga, kako bi se pokazale posljedice toga.

¹¹⁴ Odnosno, duh *barem nekog* "ja". Pritom "ja", dakako, ne mora biti čovjek, može to biti i npr. bog; ali konstitutivno za duh je to da on mora biti neko "ja", neki nositelj. U suprotnom je duh *isto* što i svijet, od njega *neodvojiv*, tj. *nerazlikovan*.

Odnos dokazivosti empirijskog i transcendentalnog "ja"

Neka je ovdje dopušten kraći ekskurs u veoma važno pitanje veze (odnosa) dokazivosti empirijskog s dokazivošću transcendentalnog "ja", koje će se detaljnije razmotriti kasnije. Transcendentalno "ja" se uzimalo zdravo za gotovo *baš zato* što se kartezijansko "ja" smatralo neoborivim.¹¹⁵ Međutim, ovdje želimo ukazati na to da se i kartezijanska metoda dokazivanja koristi samo *empirijskim* datostima – samo što to nisu tjelesne, nego duševne datosti: nisu ekstraspektivne, nego introspektivne, ali to ne mijenja ništa na njihovom empirijskom karakteru – i da stoga mora izostati njegova veza s *transcendentalnim* "ja". Mi ne samo da ne možemo biti sigurni u tjelesnu granicu "ja" (stoga na takvo "ja" idealisti i ne računaju¹¹⁶), nego ne možemo biti sigurni ni u misli, osjete, osjećaje itd. *kao konstitutivne za granicu* "ja"; ne možemo biti sigurni u "ja" kao *dušu*.

Dakle, izostala je duša – introspektivno empirijsko "ja" – i sad ostaje još samo duh – transcendentalno ili čisto "ja". No, postalo je očito da se duh *ne dokazuje kartezijanskim putem*: tako se, naime, dokazuje gore opisana *duša*. Mi, dakle, *uopće nemamo utemeljenje* za transcendentalni subjekt: jer sve što je kod Descartesa uzeto kao njegova dokazivost pokazuje se kao nešto puko *empirijsko* (doduše duševno, a ne tjelesno – introspektivno, a ne ekstraspektivno – ali opet empirijsko, ograničeno, "protežno" "ja"). Stoga nedostaje *sama veza* između Descartesovog (duševnog) i Kantovog (transcendentalnog) "ja": Descartesovo "ja" *ne može biti* utemeljenje za transcendentalni subjekt. On se, historijski, ipak upravo iz kartezijanski izvjesnog "ja" – koje više, očigledno, nije izvjesno – proširilo na cijeli svijet kao transcendentalni i potom apsolutni (sveobuhvatni) subjekt.¹¹⁷

¹¹⁵ Pri svemu što slijedi, važno je napomenuti da se ovdje Descartesovo "ja" ne uzima kao transcendentalno, budući da tog pojma kod samog Descartesa nipošto nema. Kad se u ovom radu referira na mogućnost povezivanja Descartesova "ja" s transcendentalnim "ja" (Husserl potvrđuje tu vezu: vidi Edmund Husserl, *Kartezijanske meditacije*, preveo Franjo Zenko, Izvori i tokovi, Zagreb 1975., str. 59), to je tek *naknadno* tumačenje. Naposljetku, što se tiče gornje "neoborivosti" kartezijanskog "ja", misli se na onu tradiciju koja takvo "ja" uglavnom *prihvaća* i razrađuje (npr. njemačka), a ne na onu koja ga uglavnom *ne prihvaća* (npr. britanska).

¹¹⁶ Npr., J. G. Fichte, *Učenje o nauci*, preveo Danilo Basta, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1976., str. 121: "inteligencija [duh, op.] i stvar su upravo suprotni: oni leže u dva svijeta između kojih ne postoji most".

¹¹⁷ Transcendentalni subjekt, historijski gledano, prelazi u apsolutni subjekt tijekom njemačkog klasičnog idealizma, što se vidi iz sljedećih citata. Iz njih se također može vidjeti da se pojavom apsolutnog subjekta događa indiferencija duha i svijeta. Vidi James W. Allard, "The Absolute", u: Robert Audi (ur.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999., str. 3: "Schelling introduced the term 'the Absolute' for the unconditioned ground (and hence identity) of subject and object. Schelling was criticized by Hegel, who defined the Absolute as spirit" ("Schelling je uveo termin "Apsolutno" za neuvjetovani temelj (i time identitet) subjekta i objekta. Schellinga je potom kritizirao Hegel, koji je definirao Apsolutno kao duh"). Zatim vidi "Apsolutni idealizam", u: Stipe Kutleša (ur.), *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb 2012., str. 44-45: "Schelling ... polazi od zahtjeva za uspostavom apsolutnog identiteta prirode i

Ako bismo to (proširenje "duše" na "duh") dozvolili, to bi bio zaista velik ustupak: upravo je pokazano da nema načina da se dokaže empirijsko "ja" *čak ni kao duševno*, a pogotovo se ne može pronaći veza između takvog (Descartesovog) "ja" i transcendentalnog (Kantovog) "ja". Transcendentalno "ja" nema nikakvo uporište; mi ne možemo odrediti *koje* je ono biće.¹¹⁸ No, čak kad bi se transcendentarno "ja" dozvolilo – ovaj put, kako bi već po definiciji tih pojmova trebalo biti jasno, bez ikakvog utemeljenja u nekom "empirijskom" ili "ograničenom" "ja", tj. u "ja" koje je *biće* – ostaje da se ono pobije putem "aequatio est negatio" u idućem poglavlju.

Uvjet mogućnosti "ja" kao bića

Ja sebe, kao i ostale stvari,¹¹⁹ razlikujem tj. odvajam u *nekim* granicama – to su one granice za koje smatram da tvore nositelja svijeta – no svi načini na koje te granice mogu biti dane podliježu metodičkoj skepsi. Tako se pokazuje da nositeljstvo svijeta nije dokazivo: moguće je da svijeta naprosto *ima*, bez da ga *netko* ima. U "ja" možemo biti sigurni samo ako smo sigurni u njegove granice; samo takvo (tj. empirijsko) "ja" može imati smisla, jer jedino kod takvog "ja" možemo pokušati ukazati *koje* biće ono jest; no u te granice – po metodičkoj skepsi – ne možemo biti sigurni kao u granice *nositelja svijeta*, stoga *jedino "ja" koje može imati smisla jest ono u koje ne možemo biti sigurni*. Transcendentalno (čisto) "ja" uopće nema smisao, budući da tu ne možemo reći *koje* je to "ja", tj. ne možemo mu ocrtati granice; jedino što preostaje jest da je ono indifferencirano sa svijetom. Međutim, takvo "ja", za razliku od empirijskog, ne samo da nije dokazivo ili ne postoji, nego uopće nema smisla kao pojam – štoviše, ono ne postoji *zato što* nema smisla kao pojam. (Za to vidi iduće poglavlje i metodu "aequatio est negatio".)

"ja", u kojem se oni potpuno stapaju. Spoznaja te stopljenosti jest apsolutna spoznaja, a svaka filozofija koja teži takvoj spoznaji jest apsolutni idealizam". Naposljetku vidi Željko Pavić, "Apsolutno", u: Stipe Kutleša (ur.), *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb 2012., str. 45: "Za F. W. J. Schellinga, [ono] apsolutno je totalna indiferencija subjektivnosti i objektivnosti". Da budemo najprecizniji: ako "apsolutno" shvatimo kao "bezuvjetno", tad je već transcendentalni subjekt *apsolutan*, jer nije uvjetovan, već uvjetuje sve ostalo.

¹¹⁸ Ako bismo ga *ma na koji način* odredili – pa i kao misao, ideju ili uobrazilju, kao kod Kanta ili Husserla – razlikovali bismo ga od ostalog i učinili bićem. Time bismo ga spriječili da bude *uvjet sve danosti*, budući da bi time i samo bilo priznato kao *dano*: vidi treće potpoglavlje 3. poglavlja prve eliminacije i argument iz *petitio principii*.

¹¹⁹ Poanta je ovdje upravo u tom "kao i ostale stvari".

Pri ovoj "empirijskoj" eliminaciji duha, posve nam je svejedno govorimo li o "ja" koje je dobiveno osjetilno ili mišljenjem. I bića mišljenja – a to ne mogu biti drugo nego misli –¹²⁰ jesu bića, i stoje ontologijski i epistemologijski jednakovrijedna ostalim bićima: kao i za sva ostala bića, za njih je nedokazivo pripadaju li *meni*.

Dakle, bilo da "ja" imamo tjelesno ili duševno, bilo da mu granice ocrtavamo osjetilima ili mislima, njega imamo kao biće. Kao takvo, ono podliježe ovom "empirijskom" pobijanju, tj. podvođenju svih njegovih osobina (graničnih obilježja, tj. onog što mu čini granicu) pod istu onakvu sumnju pod kakvu su skeptici podveli "*vanjski*" svijet – naime, ni za što što čini njegovu granicu nije utvrdivo pripada li "*unutarnjem*" ili "*vanjskom*" svijetu. Stoga nije utvrdivo ni *što* je ono na što se može uputiti kao na "*unutarnje*" kojem je dano "*vanjsko*", tj. nije utvrdivo *koje među bićima* je subjekt kojem su dani objekti – nositelj svijeta. *Uvjet mogućnosti "ja" kao bića* – razlikovanost spram ostalog – *ujedno je uvjet njegove neizvjesnosti kao nositelja svijeta*. Drugim riječima, *upravo ono zbog čega "ja" jedino može postojati je ujedno ono zbog čega "ja" ne možemo dokazati*. Takvo ograničeno "ja" očigledno ne može biti solipsističko, upravo zato što mora imati granicu, tj. mora postojati *njemu drugo* koje ga ograničava.

Dakle, samo ono transcendentalno ili čisto "ja" preostaje kao eventualno solipsističko. Takvom "ja" – upravo stoga se ono smatra "čistim" – ne može se naći granicu *u* svijetu; ono mora, kako se to izgradilo kroz njemački klasični idealizam, biti indiferencirano sa svijetom, odnosno obuhvaćati sva bića, odnosno biti *apsolutno* "ja".¹²¹ (U suprotnom, "ja" kao biće *među bićima* ograničeno je drugim bićima i svedeno na ono empirijsko "ja".)

Ne možemo biti sigurni u "ja" kao u ono biće koje ima (*subjekt*), zato što je ono što se ima – nekadašnji *objekt*, koji to više nije jer se izgubio subjekt¹²² – *jedino čega ima*. I nekog "ja" kao izdvojenog od ostalog ima jedino na način na koji ima svih drugih stvari, naime upravo kao *izdvojenih*. Time je učinjen značajan korak prema podvođenju svega pod naprosto postojeće, bez mogućnosti da se diferencira nešto unutar tog postojanja što bi imalo

¹²⁰ Vidi Lino Veljak, "Misao", u: Stipe Kutleša (ur.), *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb 2012., str. 761.

¹²¹ U vezi toga da Kantovo transcendentalno "ja" *prirodnim slijedom*, a ne nekom devijacijom, prelazi u apsolutno "ja" njemačkog idealizma, vidi N. Hartmann, *Osnovne crte jedne metafizike spoznaje*, str. 12: "Nije odstupanje od Kantova puta to što su sistemi njemačkog idealizma postali metafizički, nego je to upravo konzekventno ustrajavanje na njemu, istrajavanje pri njegovim u zadnjoj osnovi ipak upravo metafizičkim problemima."

¹²² Za to da se objekt može gledati kao objekt samo ako stoji u odnosu subjekt-objekt, vidi N. Hartmann, *Osnovne crte jedne metafizike spoznaje*, str. 60: "biti relacije spoznaje pripada da se objekt iz nje ne da izdvojiti, da nije odvojiv od subjekta".

privilegiranu poziciju spram ostalog (primjerice, da mu je nositelj bez kojeg ni tog ostalog ne bi bilo), a time i prema mogućnosti za *ontologijsku* analizu bića naprosto kao bića. Jer, time se sve svodi na iste načine (opću formu) postojanja, na bića koja sva imaju nešto zajedničko, naime razlikovanost spram ostalog.

Posljedice neodredivosti empirijskog "ja"

Pokazala se neodredivost granice između vanjskog i unutrašnjeg, što je postulirano zajedno s neizvjesnošću "ja", budući da je ono upravo zbog neizvjesnosti svojih granica i samo neizvjesno: dokazala se nedokazivost "ja". To znači spuštanje letvice izvjesnosti još niže od Descartesa, koji ju je prilično nisko postavio, u početku samo na "ja".¹²³ Historijski, prvo je bila dokazana nedokazivost vanjskog svijeta, no kasnije ta nedokazivost ide još i dalje: ne može se dokazati ni unutrašnji svijet. Granica između vanjskog i unutrašnjeg svijeta je stoga, ontologijski gledano, izbrisana.

Pretpostavimo li postojanje svijeta,¹²⁴ još uvijek *unutar* tog danog svijeta ne možemo reći što je s koje strane granice vanjskog i unutrašnjeg u smislu nekog subjekta i objekta (subjekta koji u svoje "unutrašnje" zahvaća "vanjske" objekte). "Unutrašnje" se, iz ove perspektive, može gledati samo kao unutrašnjost *bilo kojeg bića*: tako je, npr., naša duša jednako određena svojim granicama ("unutar" svojih granica) spram vanjskog kao što je to i bilo koje drugo biće. Utoliko su sva bića svedena na istu ontologijsku mjeru – sva su tek nešto razlikovano spram ostalog, "unutrašnje" s obzirom na sve ostalo koje je "vanjsko". Granica između "ja" i ostalih bića više nije granica između subjekta i objekta, nego granica između dvoga na jednak način postojećeg, tj. ontologijski jednakovrijednog. Time nas *također* ništa ne priječi niti da priznamo "ja", ali bez njegova postavljanja "s onu stranu" drugih bića, nego tek kao bića među ostalim bićima.

Stoga se rečenim ne pobija "ja" kao postojeće – naprotiv, kao takvo se afirmira – nego samo kao relevantno za ontologijsko istraživanje. Afirmiramo li postojanje "ja", prihvatili smo ga kao jedno među bićima, ali eliminirali smo mogućnost da mu se s izvjesnošću pripiše nositeljstvo svijeta (čime ono gubi smisao onog transcendentalnog "ja" kao uvjeta sve

¹²³ R. Descartes, *Razmišljanja o prvoj filozofiji*, str. 50-54.

¹²⁴ Slijedeći radikalni skepticizam od kojeg smo i počeli, možemo posumnjati u sve; sumnja u samo postojanje razrješava se u poglavlju "Znanje da se jest".

danosti). Dakle, "ja" se može prihvatiti slično kao što se prihvaća bilo koje *partikularno* biće: nijedno partikularno biće nije nužno *da* bi se postojalo.¹²⁵

Kad nam, slijedom svega rečenoga, nije ostalo ništa u svijetu što bismo smatrali atributima "ja" (duha ili bar temelja za duh), kad nije ostalo ono *iz čega* se na svijet širi duh, ni preostali svijet – a to je *sav* svijet – ne može biti duhovan. Ništa *iz čega* bi duh obuhvatio svijet nije ostalo kao izvjesno uporište, pa se time ni svijet ne može smatrati obuhvaćenim u neki duh. Ništa nije ostalo što bi se moglo nazvati izvorom duha, a ako je presušio izvor, više nema ni rijeke: bez izvora duha u svijetu, nema nikakvog smisla ostalo – ranije pretpostavljeno kao duhom obuhvaćeno – smatrati bremenitim duhom ili čak samim duhom.¹²⁶

Na to se nadovezuje iduće poglavlje: ono objašnjava zašto *cijeli* svijet nije duh, ako se ne može *jedna* stvar¹²⁷ u svijetu utvrditi kao duh. Jer, ako otpadne empirijsko "ja" iz kojeg bi trebalo proistjecati nositeljstvo svijeta, jedino za što u svijetu ostaje mogućnost da bude duh je samo *sâm* svijet – a nakon što je "ja" eliminirano iz svijeta, po "aequatio est negatio" nema više smisla koristiti pojam duha umjesto pojma svijeta.

U istraženom slučaju "empirijskog ja" (koje uključuje i njegova duševna i njegova tjelesna granična obilježja), ono se pokazalo kao *nerazlikovano* od ostalog, što nas upućuje na uporište 5: ono što nije razlikovano spram ostalog nije postojeće. Ono se pokazalo kao nerazlikovano *ne* tako da njegove dijelove ne možemo u svijetu izdvojiti kao bića, nego tako da *ni na koji* od njih ne možemo ukazati i reći "evo, ovo sam ja, ono čemu je sva danost dana". Upravo time, ono je potvrđeno kao *biće*, ali negirano kao *nositelj svijeta*, dakle upravo kao "ja".

Po ovdje iznesenom, "ja" se urušava samo u sebe, uvija se prema svom središtu. Sve je uže područje koje ono može braniti kao svoje, dok na koncu sve za što se činilo da je njegovo ne postane dio svijeta naprosto – "ja" se saželo u neprotežnu točku. Ako ga pak prihvatimo u

¹²⁵ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 27: "nešto može biti slučaj ili ne biti slučaj, a sve ostalo može ostati jednako".

¹²⁶ Kao što je ranije napomenuto, pojam duha mi imamo samo iz *mog* duha; ako nestaje to "ja" i time "moje", nema toga iz čega bismo mogli derivirati duh. Ako ostaje *samo* svijet, nipošto nema potrebe da se on naziva duhovnim.

¹²⁷ To je *res cogitans* ili "stvar što misli" (R. Descartes, *Razmišljanja o prvoj filozofiji*, str. 52). Ovo je ujedno dobar primjer kako se pojam "stvar" koristi u smislu bića uopće, jer se ovdje koristi upravo za pojam koji je sušta suprotnost "pukoj materijalnoj stvari".

uobičajenim granicama,¹²⁸ po njima je "ja" (duh, subjekt) *upravo jednako* stvar kao i sve druge stvari.

Dosad rečeno ima posljedice, svakako, i po teoriju istine. Prema svemu dosad rečenom, kad dohvaćam (shvaćam, zahvaćam), ne mogu znati da dohvaćam nešto izvanjsko, jer je granica "vanjskog" i "unutrašnjeg" nejasna – samo kao *naivnoj svijesti* mi se ono "izvanjsko" pokazuje izvanjskim, kao i, što je ovdje još važnije, ono "unutrašnje" unutrašnjim. Stoga ne mogu znati za korespondenciju vanjskog i unutrašnjeg, te se korespondencijska teorija istine pokazuje kao naivna, zapravo kao temelj sve naivnosti ("naivni realizam"). Koliko god se ona kritički unapređivala – a poznato je koliki su naponi u tom smjeru poduzeti u povijesti zapadne filozofije¹²⁹ – ona ostaje na stajalištu subjekta koji dohvaća objekt i utoliko naivna. Izgleda da najmanju naivnost – pogotovo zato što se putem toga može *ponovo* doći do "naivnog realizma", no ovaj put nakon što je učinjen cijeli spoznajni krug, što će biti tema kasnijih poglavlja – pokazuje spoznajnoteorijsko mišljenje koje odstranjuje granicu između "izvana" i "unutra", i koje stapa obje strane granice u jednu. No, to stapanje može biti provedeno idealistički ili realistički, i tad ostaje samo dilema između apsolutnog idealizma i apsolutnog realizma; to se pak razrješava putem "*aequatio est negatio*". Na koncu će nestati svaka teorija istine kao podudarnosti: nešto više nije istina zbog podudarnosti s nečim drugim, nego je nešto istina zbog toga što *jest*. Istina će se pokazati kao *ono što jest*.

¹²⁸ Pitati koliko takve granice podliježu skepsi isto je što i pitati koliko granice uopće podliježu skepsi; to je pitanje kako se može znati *da* se uopće postoji, koje se razrješava u odgovarajućem poglavlju.

¹²⁹ Kao i da "način poklapanja [korespondencije] ostaje nejasan"; vidi "Korespondencija", u: Stipe Kutleša (ur.), *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb 2012., str. 626.

3. POGLAVLJE: ELIMINACIJA APSOLUTNOG DUHA – SPEKULATIVNA ELIMINACIJA

"Ja" kao ne-jedino

Već u prethodnom poglavlju dalo se naslutiti o čemu će se raditi u ovom poglavlju. Ta dva poglavlja su srodna i metode u njima se mjestimično toliko približavaju da ih je nemoguće strogo odijeliti. Stoga je ovo poglavlje nastavak i produbljenje prethodnog. Jasno je o čemu je u prethodnom poglavlju bilo riječi: "ja" može postojati samo kao ograničeno, dakle kao razlikovano spram ostalog, ali takvo "ja" podliježe skepsi. Da ono *mora* biti razlikovano od ostalog kako bi uopće bilo, kako je već natuknuto u prethodnom poglavlju, preokupacija je i početka ovog poglavlja. To ne spada izravno pod eliminaciju preko "aequatio est negatio" koje je glavna metoda ovog poglavlja, ali svakako spada neizravno. Jer, time se pokazuje da *drugачijeg* "ja", nerazlikovanog od ostalog – a takvo je i "čisto ja" koje podliježe ništenju zbog indiferenciranosti sa svijetom – ne može *biti*. Time će se omeđiti jedino ispravno shvaćanje "ja" i uputiti na zajednički prostor ova dva poglavlja (empirijske eliminacije "ja" i transcendentalne eliminacije "ja"), tj. na njihovo nadopunjavanje u konačnom eliminiranju *svakog* subjekta kao utemeljujućeg za svijet.

Kroz ovo poglavlje pokazat će se povezanost između toga da "ja" *mora* biti razlikovano spram svijeta – dakle ne solipsističko, niti apsolutnoidealističko – i principa "aequatio est negatio" (vidi uporište 6.), koji ovdje postaje *metoda*, odnosno način dokazivanja. Princip "aequatio est negatio" dan je u uporištima i već takav bi sâm po sebi trebao biti razumljiv. Ovdje će taj princip dobiti svoju posebnu primjenu, naime onu na sveobuhvatni subjekt. U ovom poglavlju princip / metoda "aequatio est negatio" ima središnje mjesto, no za to je potrebna priprema. Stoga će se početi time da "ja" jedini smisao može imati ako ima i *nečeg osim* njega ("ja" kao nužno ne-jedino u svijetu¹³⁰), nastaviti će se konvergencijom (ukazivanjem na ono zajedničko, na sudjelovanje u eliminaciji subjekta) "ja" kao ne-jedinog i principa "aequatio est negatio", a tek će se završiti samim principom "aequatio est negatio". Granice ta tri dijela ovog poglavlja bit će jasno naznačene, a nakon njih slijedit će dodatna razmatranja koja podupiru sliku svijeta nastalu pomoću njih.

¹³⁰ To se poklapa s principom "ens unum, ens nullum", vidi uporište 4. O tome je bilo riječi u prethodnom poglavlju, stoga se i time pokazuje konvergencija prethodnog i ovog poglavlja.

Valja za početak pokazati da "ja" jedini *smisao* – govoreći o smislu kao smislu pojma,¹³¹ bez kojeg i samo "ja" nestaje kao suvišan termin za biće za koje već imamo druge termine – može imati ako ima i *nečega osim njega*.

Otkud zaključak na "ja"? Otkud osjećaj razlikovanosti "ja" spram vanjskog i misao o toj razlikovanosti? Jedino iz moje *suprotstavljenosti* tome drugom, tj. iz zaključka da uz "ja" postoji i nešto drugo.¹³² Kad bi "ja" bilo potpuno indiferencirano sa svijetom – a to je ono na što cilja apsolutni idealizam,¹³³ kao i solipsizam¹³⁴ – ono sebe uopće ne bi osjećalo ni mislilo kao "ja". Ja se ne bih osjećao kao nešto izdvojeno unutar svijeta kad bih bio *sav* svijet. Smisao "ja" *upravo* kao nositelja (imatelja) svijeta je u tome da je ono neki nositelj (imatelj) *nečeg drugog*. Očito je iz toga da "ja" treba biti razlikovano, da mora imati nešto "izvan" sebe kako bi uopće imalo *smisao kao "ja"*. Nije zamisliva – bolje reći, nije jezički smisljena¹³⁵ – pozicija u kojoj bi se sve zamijenilo sobom, tj. u kojoj bi se moglo *potpuno* indiferencirati "ja" i svijet; time će prestati biti smislen i apsolutni duh.

Ako je "ja" diferencirano od svijeta, tad ono postoji tek kao biće među bićima i ne može se postaviti kao nositelj svijeta (vidi prethodno poglavlje); ako je "ja" indiferencirano sa svijetom, tad je "ja mislim" zaključak po razini svoje izvjesnosti ništa različit od zaključka "jest", "postoji se", "jest što jest" ili "nešto jest".

Indiferencija "ja" i svijeta ("ja" kao *jedino* što postoji) znači da "ja" prestaje biti moguće kao nositelj svijeta; diferencija "ja" i svijeta ("ja" kao *ne-jedino* što postoji) znači upravo isto to, jer znači postojanje "ja" tek kao nekog bića bez privilegiranog mjesta među ostalim bićima. Ovdje se već pokazuje konvergencija ne-jednosti "ja" i gubitka "ja" putem "aequatio est negatio": jer, ako bi "ja" bilo jedino biće na svijetu, izostao bi njegov pojam i, kao termin koji popunjava smisao tog pojma, ostao bi "svijet". Ovako, naprotiv, "ja" nije jedino na svijetu, a zbroj njega i svega ostalog je svijet.

¹³¹ Dakle, ovdje se bavimo logičkim ili semantičkim pojmom smisla. Ne govorimo o zamagljenom pojmu smisla, kao što je "smisao života". Vidi posljednju, četvrtu eliminaciju.

¹³² Vidi J. G. Fichte, *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, preveo Viktor D. Sonnenfeld, Naprijed, Zagreb 1974., str. 51-52. Također vidi uporište 3.

¹³³ Vidi Paul Guyer, "Idealism", *Stanford Encyclopaedia of Philosophy*: "[Schelling] famously writes, 'Nature should be made Mind visible, Mind the invisible Nature' ... thereby making room for an idealistic conception of reality as World-Soul" ("Glasovita je [Schellingova] izjava 'Priroda je otkriveni Um, a Um sakrivena Priroda' ... kojom otvara prostor za idealističku koncepciju stvarnosti kao Svjetskog Duha.")

¹³⁴ Vidi T. Vinci, "Solipsism": "solipsism can lead to the view that the only things that can be meaningfully said to exist are ourselves or our mental states (ontological solipsism)" ("solipsizam može dovesti do nazora da su jedine stvari, o kojima se može reći da postoje, mi sami i naša unutarnja stanja (ontologijski solipsizam)").

¹³⁵ Sjetimo se Wittgensteinovih pokušaja da solipsizmu, ili u krajnjoj liniji idealizmu, doskoči tako da ukaže na jezičnu besmislenost njegove pozicije (L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 149).

"Ja", kao i svako drugo biće, može postojati samo ako je razlikovano od ostalog, jer jedino time se potvrđuje kao biće.¹³⁶ Ono, dakle, mora biti diferencirano spram ostalog, tj. ne može biti jedino biće, kao što izražava uporište 4: "ens unum, ens nullum". Na taj način, "ja" može postojati samo kao biće među drugim bićima, a za to su nužna ostala bića, dakle nešto *drugo* od njega samog.

Konvergenција "ja" kao ne-jedinog i principa "aequatio est negatio"

Počeli smo od uobičajene predstave "ja" kao bića kojemu je dan svijet, tj. bića koje obuhvaća sve postojeće, uključujući i sebe sâmo. To je predstava bez koje "ja" ne bi značilo "ja": naime, ako mu se ne bi pripisalo nositeljstvo svijeta, ono bi bilo tek biće među drugim bićima, a ne konstitutivno za sva ostala bića. Ta predstava dovedena je u pitanje u prethodnom poglavlju, gdje se pokazalo da je nemoguće uputiti na *nešto* – neko biće – čemu bi se nositeljstvo svijeta moglo pripisati.

Sad će se tu predstavu odvesti još dalje. Uzevši u obzir tu predstavu "ja" kao onoga čemu je sve dano, nužno *već unaprijed* pretpostavljamo "ja" kao neko pojedino biće unutar sve te danosti (dakle, kao "puko" biće); jer, kako bismo inače mogli reći da je svijet *njemu* dan, ili *u njemu* sadržan? O sadržaju ili danosti ne može se govoriti ako on nije sadržaj *nečega* ili danost *nečemu*. Dakle, ako pretpostavljamo "ja" kao *uvjet sve danosti*,¹³⁷ ono svakako mora biti i sâmo dano, što znači da je *neka danost* uvjet danosti, čime "ja" zapinje u klasičnom *petitio principii*.¹³⁸

Ono što ovdje ostaje kao posljednje pribježište ili posljednji spas za "ja" jest tvrditi da "ja" nije biće među ostalim bićima, koje bismo mogli pronaći među onim što je dano i koje razlikujemo spram ostalog ("empirijsko ja"), nego ono što obuhvaća sve na način da *jedino unutar* njega razlikujemo sve ostalo. Time smo došli do pojma *transcendentalnog "ja"* – takvog "ja" koje se ne nalazi *među* ostalim, nego je uvjet svega ostalog – međutim, time se ono poklopilo upravo sa solipsističkim i apsolutnim "ja", jer se više ne može govoriti – budući

¹³⁶ Već od antičke skepse – od onog što Sekst Empirik opisuje kao skeptika koji ne sumnja u praksi iako sumnja u teoriji (Sekst Empirik, *Obrisi pironizma*, str. 91) – postavljeno je da je "ja" prije *biologijski* nego epistemologijski izvjesno. Skeptici u praksi žive kao i realisti.

¹³⁷ "Ja" kao uvjet mogućnosti iskustva je poznata kantovska misao: vidi S. Azeri, "Transcendental Subject vs. Empirical Self", str. 271.

¹³⁸ Vidi "Petitio principii", u: Stipe Kutleša (ur.), *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb 2012., str. 878.

da ono više nije nešto razlikovano od ostalog, nego upravo ono *unutar* čega se sve ostalo razlikuje – o čemu *izvan* njega. Došli smo do pojma "ja" nerazlikovanog od svijeta, što je "ja" kako solipsizma, tako i apsolutnog idealizma; a dotle nas je dovelo upravo inzistiranje na čistom, transcendentalnom "ja" koje ne može imati uporište u empirijskom "ja" *ukoliko* ne želi upasti u *petitio principii*. Otud se vidi na koji način se transcendentalno "ja", ako želi ostati logički konzistentno, mora pretvoriti u apsolutno "ja", kao što se historijski i dogodilo između Kanta i Fichtea.

Prema svemu rečenom, empirijsko "ja" ne može biti uporište za transcendentalno "ja", što znači da se transcendentalno "ja" mora pretvoriti u apsolutno "ja". Nakon toga nam je svejedno hoće li se takvo "ja" smatrati solipsističkim ili apsolutnoidealističkim. U svakom slučaju, došli smo do "ja" nerazlikovanog od ukupnosti postojećeg ili svijeta.

No, razmotrimo sad kakvo je stanje stvari time dobiveno. Dobili smo "ja" koje je, naprosto, ukupnost svega.¹³⁹ U tom slučaju nam ono kao termin više i nije potrebno, jer tad i termin "sve" isto tako može označavati zbir svega. Ako zbir svega označavamo terminom "ja", unosimo nepotrebnu pojmovnu zbrku, jer za zbir svega *već imamo* odgovarajući termin, a to je "sve" ili svijet. Ako ja obuhvaćam sve, tad i *značim* sve, a za to umjesto "ja" imamo drugi naziv: svijet. Tako je transcendentalno "ja" (pretvoreno u apsolutno "ja" slijedeći vlastitu logiku) učinjeno *redundantnim*, dakle, bez posljedica može otpasti po Ockhamovoj oštrici.

Dakle, nema nikakvog izlaza za "ja", ono je između Scile i Haribde. U prvom slučaju, ono je – ako je biće i time nešto razlikovano spram ostalog – ili neizvjesno poput svega drugog ili naprosto jedno od bića među bićima koje ne može biti uvjet sve danosti. U drugom slučaju, ako ono nije tek biće nego ono što obuhvaća sva bića, tad je sa svim drugim indiferencirano, a ono indiferencirano (nerazlikovano) istoznačno je s "ništa".¹⁴⁰ Oba slučaja svode se na isto: "ja" je eliminirano kao izvjesno i kao nužno.

Princip "aequatio est negatio"

Princip "aequatio est negatio" postavljen je već u uporištima kao ontologijski princip i utoliko ima opće važenje. Ovdje će ga se primijeniti na posebnom slučaju indiferencije "ja" i svijeta. Tim redom će se taj princip – koji ovdje, kako je već rečeno, postaje *metoda* – i razjasniti:

¹³⁹ Dobili smo situaciju za koju vrijedi "mišljenje je stvarnost, ili stvarnost je mišljenje" (G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 375).

¹⁴⁰ Vidi uporište 5.

prvo kao općenit princip, ali ekspliciran detaljnije no što je bio u uporištima, a potom u svojoj posebnoj primjeni. Osvrnimo se prije toga još jednom na dosad postignutu poziciju.

"Ja" je u prethodnom poglavlju eliminirano kao nešto među postojećim čemu bismo mogli pripisati nositeljstvo svijeta (tzv. empirijsko "ja"), kao *jedno od* bića koje obuhvaća sva ostala bića, podliježući *baš kao takvo* istoj skepsi kojoj, slijedimo li kartezijanski zahtjev za potpunom izvjesnošću, podliježu sva ostala bića. Stoga nam je u ovom poglavlju preostalo samo još tzv. transcendentalno "ja", ili duh.¹⁴¹ "Ja" kao duh – dakle, ne više tek kao duša¹⁴² ili, još manje, tijelo – shvaćeno je kao indiferencirano sa svijetom: ono obuhvaća sva bića u svijetu. Indiferencija duha i svijeta ("ja" *prošireno* na sve postojeće) upućuje nas na sljedeću terminologiju: sve postojanje je naprosto *imanje* ili *danost*: ono čega *ima*, ili što je *dano*, to *jest*. (Kažemo "ima ovog ili onog", misleći pritom "ovo ili ono postoji".) Ako na taj način priznajemo bića u svijetu, kao dana, priznajemo među njima i "ja" kao dano: ako danost ne podliježe skepsi, njoj ne podliježe ni *empirijsko* "ja", dakle ono shvaćeno kao singularna duša ili singularno tijelo (ili poklapanje toga dvoga). Međutim, time je to "ja" izgubilo status nositelja svijeta, i ostalo je samo kao jedno od bića kojih *ima* ili koja su *dana*.¹⁴³ (Pretpostavka je da su ona dana *meni*, no na to će se upravo primijeniti "aequatio est negatio".) "Ja" koje je nositelj svijeta više ne može biti empirijsko "ja", nego samo ono koje je prošireno na cijeli svijet.¹⁴⁴ To je duh shvaćen kao cjelokupno postojanje, kao imanje ili danost svega što jest u duhu.

Imanje je shvaćeno tako da ono ni ne može biti drugačije dano nego upravo u duhu. To se može shvatiti na dva načina: a) da je ono dano nekom ograničenom "ja", tj. da takvo "ja" ima svijet i b) da je ono indiferencirano s tim duhom. Slučaj a) znači da je svijet dan *određenom* (*ograničenom, empirijskom*) "ja"; no, kako se pokazalo u prethodnom poglavlju, takvo "ja" ne može se naći: pojam duha gradi se upravo na "ja", stoga duh bez "ja" *gubi vlastiti pojam*. Ako se ne može reći da je svijet dan nekom određenom "ja", ne može se reći ni da je u duhu. Slučaj b) indiferencira svu danost, tj. imanje, s duhom; no, pojam duha koji je indiferenciran sa svijetom je besmislen, jer jedna strana indiferencije se gubi. Taj slučaj sad će se razmotriti u

¹⁴¹ Prema definiciji duha iz prvog poglavlja.

¹⁴² Također, prema definiciji duše iz prvog poglavlja.

¹⁴³ Usp. L. Domjanović, *Utemeljenje ontike*, str. 49.

¹⁴⁴ Da se ovo ne bi smatralo preuveličavanjem onoga što idealisti žele reći – da ovo idealisti *zaista žele reći* – dovoljno je konzultirati Fichtea, koji doslovno kaže "izvan Ja nema ničega" (J. G. Fichte, *Učenje o nauci*, str. 54). Ovim se potkrepljuje i naša tvrdnja da se transcendentalno "ja", u izostanku svog empirijskog uporišta (empirijskog "ja"), izravno pretvara u *apsolutno* "ja". To se dogodilo već u nevelikom razmaku od Kanta, čije "ja" je još uvijek tek transcendentalno, do Fichtea, čije "ja" je već apsolutno.

okviru "aequatio est negatio". Kad se i na taj način eliminira duh, moći će se zaključiti da imanjanje ne mora nužno biti imanjanje u duhu: naš jezik to vrsno pokazuje kad može reći "ima nečega" *ne pretpostavljajući* pritom imatelja, baš zato što to "nečega ima" znači jednostavno da nešto *postoji*. To će se pokazati kao pozicija "čiste" ontologije do koje smo htjeli dospjeti, bez vela epistemologije.

Najbolje je započeti prikazivanjem samog općeg oblika principa "aequatio est negatio", koji ćemo stoga ovdje u cijelosti navesti onako kako je postavljen u uporištu 6. Potom ćemo objasniti i njegovu primjenu na pretpostavku indiferencije "ja" i svijeta. Taj princip je ključ za rješenje onog što Nicolai Hartmann naziva "općom aporijom spoznaje", to jest ključ za rješenje spoznajne zavrzlane koja počiva na subjektu. Ta aporija, na način kako je izražava Hartmann, odgovara i ovdašnjem problemu indiferencije subjekta (duha, "ja") i svijeta.¹⁴⁵ Kad se ona razriješi, utjecaj subjekta – i s njime cijele epistemologije – na ontologiju trebao bi biti uklonjen.

Aequatio est negatio. Dvoje (ili više) koje se ni po čemu ne razlikuje – koje ni po čemu nije razlikovano – nije dvoje (ili više), nego jedno. Ovo, što inače intuitivno dobro znamo, zaobilaznim putem pokazuje da je ništa ono nerazlikovano. Jer "jedno" od ovoga "dvoga" u tom slučaju nije, budući da je upravo nerazlikovano.

Posebni primjer toga je zamisao "ja" koje je jednako svijetu: to znači da "ja" i svijet ništa ne razlikuje, pa stoga jedno od dvoga uopće nije potrebno kao termin, jer ne označavaju različite pojmove. Drugi posebni primjer, pomoću kojeg se može razjasniti i ovaj nama važan primjer indiferencije "ja" i svijeta, jest primjer indiferencije pojmova "boga" i "prirode" kako je izražena kod Spinoze u formuli "deus sive natura". Naime, ako su "bog" i "priroda" jedno te isto (nerazlučivo, neodvojeno, nerazlikovano), jedno od toga dvoga je nepostojeće, jer ono što se ne može razlikovati nije postojće.¹⁴⁶ Tad sami biramo koji termin ostaje odgovarajuć za neki pojam; u slučaju "deus sive natura" stoga imamo negaciju boga i puku afirmaciju nama već znane prirode, budući da se u tom slučaju ne mijenja naš pojam prirode, nego upravo naš pojam boga (jer, bog se ranije nije smatrao sinonimom za prirodu, nego, npr., tvorcem, prvim uzrokom itd.): njegovo potpuno jednačenje s prirodom je njegova negacija – *aequatio est*

¹⁴⁵ Hartmannova aporija glasi: "Teza: svijest mora istupiti izvan sebe, ukoliko zahvaća nešto izvan sebe, dakle ako je svijest koja *spoznaje*. Antiteza: svijest ne može istupiti izvan sebe, ukoliko može zahvatiti samo svoje sadržaje, dakle ako je *svijest koja spoznaje*". (N. Hartmann, *Osnovne crte jedne metafizike spoznaje*, str. 70.)

¹⁴⁶ Naravno, ovo potpuno jednačenje vrijedi samo ako se "ili" u formuli "bog ili priroda" (Baruch Spinoza, *Etika. Geometrijskim redom izložena i u pet delova podijeljena*, prevela Ksenija Atanasijević, Kultura, Beograd 1970., str. 174) shvati kao poistovjećivanje. U suprotnom, mogao bi se postaviti legitiman prigovor da supstancija kod Spinoze jest bog kao priroda, ali također jest razlučeno putem atributa i konačno putem modusa, i to zato što je svaka pojedinačna stvar modus supstancije.

negatio. Na isti način, jednačenje "ja" sa svijetom (solipsizam, apsolutni idealizam) jest negacija "ja", budući da se indiferencijom "ja" i svijeta ne mijenja naš pojam svijeta, nego upravo naš pojam "ja": termin koji se uobičajeno koristi za "ukupnost svega" je *svijet*, a ne "ja". (Jedino ono "ja" koje bi bilo *razlikovano* spram svega ostalog, a ne sa svim ostalim indiferencirano, moglo bi "spasiti" istovremenu opstojnost i "ja" i svijeta.)

Za indiferenciju "ja" i svijeta, tu idealističku pretpostavku, može se naći nekoliko izraza, primjerice već spomenuto Hegelovo "mišljenje je stvarnost, ili stvarnost je mišljenje"¹⁴⁷ ili historijski najstariji izraz za isto, Parmenidov stav da je "isto misliti i biti".¹⁴⁸ Primijenimo li princip "*aequatio est negatio*" na tu idealističku pretpostavku, doći ćemo do toga da bismo jedan od ta dva pojma trebali odbaciti zbog toga što unosi pojmovnu zbrku, a taj pojam je svakako *subjekt*, a ne *svijet*. Kod odluke o tome zašto odbaciti subjekt (mišljenje), a ne svijet (postojanje) valja se voditi načelom prirodnosti, baš kao u gornjem primjeru "*deus sive natura*". Prirodno nam je za bića u svijetu govoriti da su *postojeća*, radije nego da su *mišljena*, kao što nam je prirodno ukupnost svega zvati *svijetom*, a ne *duhom* ili "ja". Odlučimo li početi upotrebljavati "ja" kao termin za pojam "ukupnost svega", promijenili smo uobičajenu predstavu o tome što "ja" treba značiti. Stoga kroz indiferencijaciju "ja" i svijeta ostaje pojam svijeta, a "ja" nestaje. Ono se proširilo na cijeli svijet i steklo pojam duha, ali upravo zbog toga je ukinuto.

Kad bi se prigovorilo da je "duh" ipak prihvatljiviji naziv za obuhvaćanje svih bića od "ja" – ako je "svijet" prirodniji termin za pojam "ukupnost postojećeg" od termina "ja", možda nije toliko prirodniji od termina "duh" – morali bismo se vratiti na već ustanovljenu poziciju: naime, duh ima smisla *samo kao* neko određeno "ja", kao *nešto* u čemu je svijet sadržan, ali takvo što (empirijsko "ja") ne može se pronaći. U suprotnom, tj. ako se duh ne bi mogao pripisati *nekom* "ja", on gubi vlastiti pojam. Tad duhu ostaje jedino da se pod njim razumijeva *isto ono* što je mišljeno pod terminom "svijet", ali za to je termin "duh", kako se pokazalo, upravo neodgovarajuć.

Kako bismo osigurali da je primjena principa "*aequatio est negatio*" na indiferenciju "ja" i svijeta izvedena razumljivo, ponovit ćemo isti proces ponešto drugačijim riječima. Stvar i jest u tome što se taj princip u svojoj primjeni ne *dokazuje*, nego *razumijeva* ili *dovodi do razumijevanja*; ne može se *dokazati* kako umjesto termina "duh" (ili bilo kojeg sličnog) treba

¹⁴⁷ G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 375.

¹⁴⁸ Parmenid, "O prirodi", preveli Vladimir Vratović i Milan Stahuljak, u: Branko Bošnjak (ur.), *Grčka filozofija. Od prvih početaka do Aristotela i odabrani tekstovi filozofa*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1982., str. 176; vidi također Parmenid, "O prirodi", preveo Slobodan Žunjić, u: Slobodan Žunjić (ur.), *Fragmenti Elejaca. Parmenid-Zenon-Melis*, Beogradski grafičko-izdavački zavod, Beograd 1984., str. 68.

postaviti termin "svijet" (ili sličan) – općenito je poznato da se principi kao "ishodišni stavovi dokazivanja" ne dokazuju, nego intuitivno razumijevaju¹⁴⁹ – nego se može učiniti razumljivim zašto je "svijet", a ne radije "duh", odgovarajući termin za "ukupnost svega".

Kao što je spomenuto, pravo indiferencijacije "ja" i svijeta u korist svijeta nalikuje na pravo indiferencijacije boga i prirode u korist prirode: jer, ako se dvoje indiferencira, ostaje jedno, a ne dvoje; za to jedno pak treba primijeniti *najprecizniji* pojam. Svakako se kod indiferencije boga i prirode nameće pojam prirode, jer naš pojam prirode je u toj indiferenciji *ostao nepromijenjen*, dok se naš pojam boga *prilagodio* pojmu prirode. Savršeno analogno tome, kod indiferencije "ja" i svijeta *ne mijenja* se naš pojam svijeta, nego se tom pojmu naš pojam "ja" *prilagođava*. Očigledno je da definicija "sve što jest" po općem shvaćanju odgovara svijetu, a ne "ja" (niti duhu, budući da pojam duha *ovisi* o "ja"). Dakle, ako govorimo o uobičajenom pojmu boga, on se u jednačenju s prirodom gubi, isto kao i uobičajen pojam "ja" u jednačenju sa svijetom; ako pak želimo postaviti nov pojam boga (analogno: "ja"), moramo reći da to *nije potrebno*: jer, već imamo pojam prirode (analogno: svijeta) koji savršeno služi svrsi, odnosno opisivanju onoga što treba opisati. Kod "aequatio est negatio" otpada slabiji član, član manje bremenit značenjem, član koji manje pogađa smisao onog o čemu je riječ, ili pak član koji unosi zbrku ili suvišak informacije (u čemu se vidi povezanost tog principa s Ockhamovom oštricom).

Ovdašnja primjena principa "aequatio est negatio" trebala bi se shvatiti kao nemogućnost da ikad pojmovno ostanemo bez *svijeta*. Svijet – ukupnost onoga što jest – ne može se svesti na nepostojanje, jer jednačeći "ja" i svijet možemo postići samo gubitak "ja", a ne gubitak svijeta. Ako je to dvoje isto, mi doduše možemo izabrati koji naziv ćemo upotrebljavati – možemo upotrebljavati i naziv "ja", a ne "svijet" – ali tad to "ja" ne može biti ono "ja" svakodnevnog značenja, tj. ne može biti unutarstvjsko "ja" (neko biće koje je nositelj svijeta, tj. biće kojem su sva ostala bića dana). Ukratko, možemo izabrati *naziv* "ja" umjesto naziva svijeta, ali nikad ne možemo upotrebljavati *značenje* "ja" umjesto značenja svijeta: svijet uvijek ostaje svijet, cjelina onoga što postoji, bez obzira na to koji naziv upotrebljavali za tu cjelinu. Svijet možemo izgubiti kao naziv, ali nikad kao značenje naziva; možemo ga izgubiti kao *termin*, ali nikad kao *pojam*.

Ovdje iznesen svjetonazor pokazuje *izostanak ontologijski relevantnog subjekta iz svijeta*. No, time subjekt *upravo kao singularan (kao biće)* može opstati. Naime, subjekt – po ovdje iznesenom svjetonazoru – izostaje iz svijeta *jedino* kao ontologijski relevantan, a takav

¹⁴⁹ Damir Barbarić, "Načelo", u: Stipe Kutleša (ur.), *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb 2012., str. 788.

(ontologijski relevantan) on može biti samo kao apsolutni ili apsolutizirani subjekt, kao izjednačen sa svijetom. Dakle, ovime se ne tvrdi da izostaje subjekt kao biće, nego samo kao apsolutni uvjet svih bića.¹⁵⁰ Prema tome, ovdje iznesen svjetonazor donosi prestanak poistovjećivanja subjekta i svijeta. Tome se mora dodati da je time upravo otvorena mogućnost za "subjekt", "ja", "um", "dušu" ili "duh"¹⁵¹ kao *nešto singularno*, kao pojedinačno biće u svijetu, jer s cijelim svijetom se više ne može poistovjećivati. Subjekt je izostao jedino kao ontologijski relevantan, a ne uopće; naprotiv, *izostavši kao ontologijski relevantan (kao uvjet bića), potvrdio se kao biće (kao jedno od bića)*. Stoga se sad može priznati sve što se može razlikovati kao biće među drugim bićima – "ja", "svijest", "um", "moje tijelo" itd. – dakle, upravo u granicama u kojima se može razlikovati od ostalog. Naravno, temeljni uvjet za to je da se u *granice bića uopće* ne može sumnjati, tj. da skepsa ne dohvaća bića u svijetu; to će biti tema poglavlja koja će uslijediti, prvenstveno poglavlja "Znanje da se jest".

Kako se pokazalo, svijet i subjekt se mogu poistovjetiti, ali tad će izostati upravo subjekt, a ne svijet. Time se subjekt (duh itd.) pokazuje kao ontologijski irelevantan. Poistovjećivanjem subjekta i svijeta mi to dvoje stavljamo u poziciju nerazlikovanosti, a kako je definicija onog što nije razlikovano upravo *ništa*,¹⁵² tako mi, poistovjetivši subjekt i svijet, *ništa nismo ni napravili*.

To je ujedno razlog zašto se svijet *jednako* može ontologijski analizirati bio on "idealan" ili "realan". (I to je upravo cilj svih ovih eliminacija: prokčiti put za ontologijsko istraživanje bez obzira na sfere bića.) Podudaranje realizma i idealizma ne čudi: svijet realista i idealista potpuno je isti svijet, kao što je Berkeleyev svijet bez materije potpuno isti kao svijet nekog materijalista.¹⁵³ Takoreći, slika svijeta idealista i slika svijeta realista potpuno su iste,¹⁵⁴ samo

¹⁵⁰ To nam u pojedinačnom slučaju ukazuje na opće pravilo: ne samo subjekt, nego nijedno (ni neko drugo) posebno biće nije ontologijski relevantno. Ontologijski relevantan bio bi samo temelj bića, a takvog nema među bićem (postojećim), jer bi i sâm morao biti biće, čime opet nailazimo na *petitio principii*. Neobičan zaključak je odatle da *u svijetu uopće nema ničeg ontologijski relevantnog*. (Ili je pak svako pojedinačno biće relevantno, jer na sebi nosi opću formu postojanja: vidi L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 57: "I tako je to u filozofiji uopće: pojedinačno se uvijek iznova pokazuje kao nevažno, ali mogućnost svakog pojedinačnog otkriva nam nešto o biti svijeta.")

¹⁵¹ Još jednu potvrdu sinonimije svih tih pojmova nalazimo kod Berkeleya: "To opažajuće, djelatno biće jest ono što zovem *umom, duhom, dušom* ili *jastvom*." (George Berkeley, "Rasprava o načelima ljudske spoznaje", u: *Odabrane filozofske rasprave*, preveo Stribor Kikerec, KruZak, Zagreb 1999., str. 26.)

¹⁵² Vidi uporište 5.

¹⁵³ Usp. G. Berkeley, "Rasprava o načelima ljudske spoznaje", u: *Odabrane filozofske rasprave*, str. 33: "kad bi i bilo izvanjskih tijela, to nikada ne bismo mogli spoznati. A kad ih ne bi bilo, mogli bismo upravo na osnovi istih razloga koje i sada imamo misliti da ih ima."

¹⁵⁴ Usp. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 151: "solipsizam, strogo proveden, podudara [se] s čistim realizmom".

je okvir drukčiji. Razlika je samo u početnom stajalištu: možemo poći od subjekta i proširiti ga na cijeli svijet, ili poći od samog svijeta.¹⁵⁵ U svakom slučaju, kad se primijeni "aequatio est negatio", ne samo da slika svijeta ostaje ista, nego ona dobiva i isti okvir. Bolje reći, okvir mora otpasti, budući da je i sâm dio ukupne slike; nema različitih okvira za svijet, jer i sâm okvir spada u svijet – kad bi bili mogući različiti okviri, svijet ne bi bio zbir *upravo tih* bića kojih jest; a on je zbir samo i jedino tih bića kojih jest: nemoguća su dva okvira za svijet.

Jedna idealistička paradigma

Jednom kad se uvidi da je nemoguće poći od subjekta, nego da treba poći od svijeta – što će se, ponavljamo, konačno potvrditi tek u poglavlju "Znanje da se jest" – može se obrnuti jedna poznata idealistička paradigma. Kao njen izraz uzet ćemo Fichteovo polazište. Naime, Fichte optužuje "dogmatizam" (u njegovoj terminologiji, dogmatizam označava ono što je inače poznato kao realizam, tj. "onu filozofiju koja načela spoznavanja i djelovanja traži izvan ja"¹⁵⁶) da "pretpostavlja ne-Ja".¹⁵⁷ Međutim, umjesto da, poput Fichtea, pitamo *kako dolazimo do toga da pretpostavljamo biće*, pravo pitanje je – kako se kroz ovu eliminaciju pokazalo – *kako dolazimo do toga da pretpostavljamo duh ("ja", subjekt)*. Jednom kad je postalo jasno da za to nemamo razloga, biće se samo od sebe nadaje kao jedino od čega se može poći.

Fichteovo stajalište paradigmatično je za idealizam koji postavlja indiferenciju "ja" i svijeta, što je dovoljan razlog da još neko vrijeme ostanemo pri Fichteu, kako bi se do kraja razjasnilo sve što je u ovom poglavlju na stvari. Fichte kaže da *realisti* ne mogu objasniti prijelaz s bića (stvari, materije) na inteligenciju (duh).¹⁵⁸ Nasuprot njima, za *idealiste* je inteligencija (duh) samostalna i od same sebe postavlja bića (stvari, materiju),¹⁵⁹ pa tu prijelaz

¹⁵⁵ Ovo posljednje, polazak od samog svijeta, naivan je polazak ("naivni realizam"). Treba se prvo prokrčiti put da se može poći od svijeta – tome služi ova eliminacija – a ne unaprijed polaziti od svijeta

¹⁵⁶ "Dogmatizam", u: Stipe Kutleša (ur.), *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb 2012., str. 241.

¹⁵⁷ J. G. Fichte, *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, str. 116.

¹⁵⁸ J. G. Fichte, *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, str. 150: "realizam ... ne razjašnjava prijelaz od Ne-ja na Ja koji se trebao razjasniti".

¹⁵⁹ J. G. Fichte, *Učenje o nauci*, str. 73: "Pomoću Ja i u Ja ... postavljeno je [čak i, op. moja] djelatno Ne-ja."

nije ni potreban te sâm problem nestaje. Na taj način, idealizam bi trebao nadvladati realizam (odnosno dogmatizam, kako ga Fichte zove).

Ovo Fichteovo mnijenje bilo bi sasvim opravdano kad bismo mogli priznati duh kao nešto drugo doli *biće*; ali s obzirom na to da je duh *i sâm* neko biće – budući da samo tako može postojati, dok kao sveobuhvatan i sa svijetom indiferenciran gubi smisao – prijelaz od bića k bićima (od "materije" k "duhu") nije problematičan. Tako se može shvatiti i ovdje prezentiran svjetonazor: slično kao kod idealista, nikakav mistični prijelaz među bićima nije potreban, jer postoji svijet u kojem sva bića *jednako* prebivaju. Razlika je u tome što idealisti smatraju da je postojanje dano u duhu, dok mi ovdje držimo da je duh u tom smislu nepotreban pojam – postojanje je ono čega naprosto ima, bez nekog nužnog imatelja. Duh se ukida putem "aequatio est negatio", jer pojam *imanja* ostaje po svim svojim obilježjima potpuno jednak pojmu *imanja u duhu*: zašto zadržati termin "duh" kad za isti pojam – svega što jest, ili sve čega ima – imamo termin "postojanje" (ili "imanje"¹⁶⁰), koji savršeno odgovara tom pojmu? Ovdje se ponovo može upotrijebiti Ockhamova britva: kad ne bismo, pri savršeno istom opsegu i sadržaju, mogli umjesto "imanje u duhu" reći naprosto "imanje", tad ne bi bilo razloga ni da to imanje ne nazovemo npr. "imanje u duhu u posudi" ili "imanje u duhu u posudi u džepu" itd. Za puko imanje nije potreban duh koji to imanje promatra, sadrži itd.; ne vidi se zašto bi se pored bića moralo postaviti još i nešto u čemu su ona; naprotiv, takvo nešto *ne može* se postaviti. Jer, takvo što ("duh"), ako bi trebalo *postojati*, moralo bi i sâm biti biće, u kojem slučaju bi tek proširilo opseg bića, i tu ponovo dolazimo do onog *petitio principii*. Ako je to nešto što sadrži bića identično sa zbirom bića, tad se "to nešto" ukida prema "aequatio est negatio"; ako je ono pak nešto *uza* sva ostala bića, tad ono jednostavno spada u zbir svega kao biće među bićima. Za "duh" nema treće opcije.

Fichte kaže još nešto veoma važno s čime smo se susreli kod konvergencije nemogućnosti "ja" da bude jedino i principa "aequatio est negatio": "*Ako bi se Ja pripisalo realni bitak, ono bi prestalo biti Ja i postalo stvar, a njegov pojam bio bi uništen*".¹⁶¹ On je pritom potpuno u pravu. Ako bi se "ja" mogla pripisati *ikakva* granica – bila ona materijalna ili misaona – ono bi postalo tek biće među bićima. Jedini način na koji bi ono opstalo, a da ne postane puko biće, jest da postane apsolutno "ja" – ono se mora proširiti na sve postojanje.

¹⁶⁰ Da i ovdje otklonimo mogućnost zabune, recimo i da je dopušteno mnoštvo termina za jedan pojam, koji se tad zovu sinonimi: očito je da se za postojanje, npr., jednako može reći i "bitak" ili za svijet jednako i "priroda". Ne bi stoga bio problematičan ni pojam "duh" kao *zgoljni sinonim* da on nije bremenit *još nečim* što unosi zbrku, a što smo ranije eliminirali – naime, pojam "duh" označava ne tek svijet, nego i singularno "ja". Problem je što termin "duh" kao sinonim za "svijet" unosi pojmovnu zbrku, za razliku od, npr., sinonimnog termina "priroda". Kad bi on postojao *tek* kao jedan od sinonimnih termina za svijet, problema ne bi bilo.

¹⁶¹ J. G. Fichte, *Učenje o nauci*, str. 160.

Međutim, upravo tad ono podliježe drugoj zamci, onoj indiferenciranja i nestanka ("aequatio" i "negatio"). "Ja" je između Scile i Haribde: ako ono uopće jest, jest jedino kao jedno među bićima¹⁶² u svijetu. Njemu se može pripisati *jedino takav* bitak kakav Fichte ne bi htio. Odatle se efektno, argumentima samih idealista i dovođenjem idealizma do njegovih krajnjih konzekvenci, vidi pad idealizma, stajališta koje subjekt proširuje na svijet.

Za našu poziciju je zapravo i korisno da se "ja" hipertrofira na način na koji to čini Fichte te, s još više finese, Schelling i Hegel nakon njega. Jer time se to "ja" – sad dovedeno do izjednačenosti sa svijetom – lakše pobija, naime preko "aequatio est negatio". Za našu poziciju je i bolje da se smatra da duh ima sve, da je jedno s postojanjem; jer, upravo kao *posve jedno* s postojanjem, on se ukida. Mišljenje može biti indiferencirano s postojanjem *samo* tako da mišljenja nakon tog indiferenciranja više *nema*. Ono što preostaje je naprosto imanje ili postojanje (bez obuhvaćenosti u duhu, mišljenju itd.). To znači da mišljenje mora biti mišljenje *nečega* da bi bilo, i zato mora biti razlikovano od svog predmeta; time je i sâmo mišljenje nešto razlikovano (neko biće), pa ga možemo promatrati samo kao zbijeno u granice, npr. u okvir nekog singularnog mislioca ili čak nervnog sustava i sl. Čistog mišljenja *nema*.

Biće kao polazna točka

Razriješeno je već da, ako uopće treba biti "ja", mora biti i drugog. Još i više od toga: ako smo *sigurni* u "ja", moramo i u ostalo biti sigurni. Nestaje kartezijanska izvjesnost *samo* "ja": *ako* je izvjesno "ja", *nužno* je izvjesno i ostalo. Ako po idealističkom nazoru sve to ostalo smatramo dijelom "ja", time "ja", naprotiv, više ne shvaćamo kao singularnost, kao duh *nasuprot* kojem je sve postavljeno, nego je tad *u* samom duhu ono što je postavljeno *spram* njega. Ovdje se mora odlučiti: ili je "ja" singularno, pa je time sve što je objekt duha izvan samog duha (u tom slučaju se "ja" u svojstvu subjekta kojem i pomoću kojeg su dani objekti *sažima u neprotežnu točku i nestaje*, jer svi sadržaji duha dani su duhu samo kao njegovi objekti, jednako oni "vanjski" kao i oni "unutarnji"), ili je "ja" sveobuhvatno, pa je time sve unutar duha (u tom slučaju se "ja" *proširuje na cijeli svijet i nestaje*, jer mijenja svoj pojam za račun već postojećeg pojma).

¹⁶² Fichte, kad kaže "stvar", time misli nešto vulgarnomaterijalno. Za nas je "stvar" istoznačnica za "biće" (*res = ens*). Time naš realizam *nije* materijalizam, jer u njemu pod "res" spadaju sva bića, kako "materijalna", tako i "idealna". Sva bića su realna, to je tautologija. (Sve stvari su stvarne.) Taj naš "realizam" može se stoga nazvati i "ensizmom", ili čistom ontologijom, što je stajalište do kojeg upravo ovim eliminacijama pokušavamo prodrijeti.

Izlaz za opstanak "ja" se vidi samo u idućem: "ja" ono što je unutar njegovih granica *ne obuhvaća na način na koji apsolutni duh obuhvaća* – inače bi ono u sebe internaliziralo doslovno sve, što je slučaj koji podliježe principu "aequatio est negatio" – nego samo na način na koji sve druge stvari obuhvaćaju: obuhvaća samo *svoja svojstva*, tj. *dijelove "ja"*, tj. ono unutar svojih granica. (Ja nisam *ono što* mislim, želim, vidim itd.; ja sam *onaj koji* misli, želi, vidi itd.) No, to su tad oni dijelovi koje i inače, zdravorazumski, smatramo dijelovima "ja". Vratili smo se na naivan i zdravorazumski pojam "ja".

"Ja", ako nije *neki* duh, odnosno nešto što se na neki spoznavalački način odnosi prema ostalim bićima, nije "ja". Tu konvergiraju dva uvjeta da bi "ja" postojalo: "ja" mora biti razlikovano od ostalog da bi bilo *biće*, i mora imati duhovni ili spoznavalački odnos s ostalim da bi bilo *"ja"*. Ovo potonje je bilo problematično *dok* se smatralo da takav duhovni odnos znači da "ja" *sadrži* sve ostalo ili da je *uvjet* sveg ostalog, što je ovdje eliminirano. Međutim, ako duhovni ili spoznavalački odnos "ja" prema ostalom promatramo kao *odnos bića prema drugim bićima*, problem nestaje. Odnos spoznaje ne može biti transcendentalni odnos, kako je ovdje pokazano, nego naprosto neki odnos bića prema bićima, što je pozicija na koju smo i htjeli dospjeti – dobili smo svijet koji je skroz-naskroz sastavljen od bića, uključujući ovdje i "ja", a unutar tog svijeta je svaki odnos "ja" spram nečeg drugog tek odnos nekog bića prema nekim drugim bićima. Sad se i "ja", odnosno duh, može priznati kao *ograničeno* biće, onako kako ga zdravorazumski shvaćamo, tj. onako kako mu uobičajeno ocrtavamo granice.

Solipsizam se ne pobija izravno, tj. dokazivanjem vanjskog svijeta. Solipsizam se mora pobijati upravo inzistiranjem na čvrstom pojmu "ja" kao bića, jer je uvjet mogućnosti solipsizma upravo *postojanje* "ja". Da bi "ja" bilo biće koje ima smisao tog pojma (*i vlastitog pojma i pojma bića*), ono mora biti razlikovano spram ostalog. Ako se dopusti solipsističko "ja", ono se proširuje na cijeli svijet i nestaje po "aequatio est negatio". Dakle, nismo išli putem dokazivanja vanjskog svijeta, nego samo inzistiranjem na jasnom pojmu "ja"; ono je u oba slučaja neodrživo kao solipsističko. Ostaje da "ja" bude tek biće među bićima, bez granice vanjskog i unutarnjeg *svijeta*. Tako je "vanjski svijet", a zapravo svijet naprosto, dokazan neizravno, a solipsizam (zajedno s apsolutnim idealizmom) je također neizravno – ali ne manje odlučno – pobijen. Tako se dolazi do "izvjesnosti vanjskog svijeta", svijeta na kojem je inzistirao naivni realizam: tako što je napravljen puni spoznajni krug, od spoznajnog realizma preko skepticizma, kriticisma i idealizma natrag k realizmu. Razgraničenje vanjskog i unutarnjeg ("ja" i "ne-ja") po krajnjoj skepsi nije odredivo, a kad bi bilo, ta razlika *ontologijski* nije važna: jer, jedini način na koji se to razgraničenje može napraviti jest tako da se "unutarnje" postavi nasuprot "vanjskom" onako kako se svako biće postavlja nasuprot svakom

drugom biću. Ako bismo i dobili "unutarnje", ono bi bilo tek biće među bićima: bilo bi "unutarnje" onako kako je *svako* biće "unutarnje", naime unutarnje spram vanjskog koje je sve ostalo.

Ukratko, solipsizam se pobija tako da se pobije izvjesnost "ja" kao subjekta, kao uvjeta danosti postojanja. Pritom "ja", ako uopće treba postojati, opstaje samo kao stvar ili dio svijeta. Došli smo do onog na što smo ciljali: solipsizam i radikalni skepticizam pobili smo *ne* odbacivanjem njegovih postavki, nego upravo njihovom dosljedno radikalnom primjenom. Dakle, upotrijebili smo još radikalniju skepsu od one kartezijanske; ova potonja je pokazala da ne možemo biti sigurni ni u što osim u "ja"; no, ova prva je pokazala da ne možemo biti sigurni *niti* u "ja". Međutim, time će se možda upravo pronaći stajna točka – sigurno polazište – za ontologijsko istraživanje, koje je dosad podlijevalo upravo spoznajnom skepticizmu i kriticismu.

Kako se pokazalo, "ja" je jednako nerazlikovano od svijeta bilo da se proširi na cijeli svijet ili se sabere u neprotežnu točku: u prvom slučaju zbog "aequatio est negatio", u drugom zbog nemogućnosti da izoliramo biće koje je nositelj svijeta, tj. empirijsko "ja" koje bi bilo temelj transcendentalnom "ja". Na prvi od gorenavedenih načina "ja" je eliminirano "spekulativno", a na drugi "empirijski". Učinjeno je vidljivim – kroz vezu empirijskog i transcendentalnog "ja", odnosno kroz izostanak te veze zbog kojeg se nužno događa pretvaranje transcendentalnog u apsolutno "ja" – koliko se te dvije metode prožimaju.

Također, ove dvije eliminacije "ja" mogle bi se poklopiti s nekim historijskim stajalištima: čini se da je prvi slučaj (subjekt koji obuhvaća sve) slučaj "apsolutnog idealizma", dok je drugi slučaj (posvemašnji izostanak subjekta, a time i objekata svijesti, koji su pretvoreni naprosto u bića među bićima) slučaj "apsolutnog realizma". Međutim, i u prvom ovdje navedenom slučaju subjekt je zapravo posve izostao. Dakle, oba slučaja mogu se proglasiti slučajevima "apsolutnog realizma", kad distinkcija realno-idealno ne bi ovisila o postojanju *obje* strane te distinkcije;¹⁶³ stoga se ovdje postignuta pozicija, ona po kojoj u svijetu ostaju *bića* i ništa drugo, umjesto "realizmom" treba zvati *ensizmom*, ili ontologijskom pozicijom bez utjecaja epistemologije i njenih sferičnih (npr. idealno-realno, apriorno-aposteriorno) podjela svijeta.

U svakom slučaju, oba načina na koja se ovdje eliminira subjekt svode se na isto – na nerazlikovanost "ja" od ostalog koja znači ništenje, jer ništa je ono ni spram čega razlikovano – samo što se to prvi put događa *proširivanjem*, a drugi put *sužavanjem*.

¹⁶³ Vidi, npr., J. G. Fichte, *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, str. 213: "bez idealiteta nema realiteta i obrnuto".

Na isti način na koji relacija subjekt-objekt izostaje u (upotrijebimo još jednom ta dva historijska naziva epistemologijskih stajališta) "apsolutnom idealizmu", ona izostaje i u "apsolutnom realizmu". Što ostaje, već je odvagnuto: pokazano je zašto prevladava "zbiljsko", a ne radije "umno",¹⁶⁴ kad se to dvoje indiferencira. Ako izostaje um (koji je još jedan od sinonima za duh, ili, u najmanju ruku, jednako kao i duh, nešto očigledno ovisno o "ja" kao svom temelju) kao nositelj, ono što ostaje ne može biti umsko: ono bi moralo biti naprosto zbiljsko (svjetsko, prirodi pripadno). Ono što ostaje mora biti naprosto ono što jest. Umsko, duhovno itd. može stajati u svijetu samo kao nešto *unutarsvjetsko*, a um, duh, misao itd. kao neka od bića među bićima. Kad se na taj način "ja", zajedno sa svim svojim proizvodima, postavi u svijet, svijet ništa manje nije ukupnost onoga što jest, i *samo* onoga što jest.

Kao i "apsolutni idealizam", "apsolutni realizam" – ili, kako je već rečeno, ensizam ili čista ontologija – jest monističko stajalište. No, to što je iz svijeta u takvom monizmu izostao *duh* još uvijek ne znači da je svijet *materijalan*.¹⁶⁵ Naprotiv, za čisto ontologijsko istraživanje ne samo da je svejedno je li svijet materijalan ili imaterijalan, nego takve sferične podjele moraju nestati kao što je u ovoj eliminaciji nestala podjela idealno-realno, subjekt-objekt, apriorno-aposteriorno i ostale *epistemologijski* determinirane sferične podjele. Tome služi druga eliminacija. U ovoj eliminaciji važno je da se postiglo stajalište po kojem subjekt, zajedno sa svim svojim proizvodima i sferičnim podjelama koje iz njega proizlaze (npr. empirijsko-transcendentalno), više nije ontologijski relevantan.

Sebe kao subjekt, odnosno imatelja ili nositelja svijeta, više ne možemo razlikovati od ostalog kao transcendentalno ili čisto "ja" (jer, sve *po čemu* bismo mogli razlikovati neko transcendentalno "ja", npr. misli, *već* je nešto *unutar* danosti ili imanja, pa se ne može proglasiti uvjetom te danosti ili imateljem tog imanja), nego samo na način na koji se razlikuju ostala bića: npr., ja sam to što se pojavljuje u zrcalu, ja sam ova ruka ili oko, ili ova svijest razlikovana od ostalih bića i njima ograničena, ili sve to zajedno. Dakle, dogodilo se suprotno onome na što je idealizam smjerao: ako "ja" uopće postoji, ne postoji transcendentalno, nego samo kao biće, tj. postojeće. *Postojanje je uvjet "ja", umjesto da "ja" bude uvjet postojanja.*

¹⁶⁴ Prema Hegelovoj poznatoj izjavi "što je umno, to je zbiljsko; a što je zbiljsko, to je umno". (G. W. F. Hegel, "Predgovor", u: *Osnovne crte filozofije prava*, preveo Danko Grlić, Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo 1989., str. 17.) Usp. i Theodor W. Adorno, *Tri studije o Hegelu*, preveo Aleksa Buha, Veselin Masleša, Sarajevo 1972., str. 77: "[Hegelova] filozofija ... ipak objavljuje identitet subjekta i objekta."

¹⁶⁵ Pojam materije prazan je, kako nam to pokazuje Berkeley (G. Berkeley, "Rasprava o načelima ljudske spoznaje", u: *Odabrane filozofske rasprave*, str. 52), barem toliko koliko je ovdje prazan pojam duha. No, time će se detaljnije pozabaviti u idućoj eliminaciji.

Novi vijek počeo je mnijenjem da iluzija može dolaziti samo "izvana"; no treba posve promijeniti gledište i poći od iluzornosti upravo *mene*. Ranije se smatralo da bi bića moglo i ne biti, radije nego da ne bude "ja". Međutim, upravo je suprotno: bića mora biti (otud biću i naziv, tj. *ništa uopće ne bi moglo biti ako nije upravo biće*), a "ja" ne mora. Mora biti bića, iako ne mora biti nijednog posebnog bića; a ja svakako spadam među posebna bića.

4. POGLAVLJE: NAKON GUBITKA DUHA

Imanje naprosto

U prethodnim poglavljima pokazalo se nešto vrlo važno za mogućnost "čistog" ontologijskog istraživanja i to ovdje valja povezati s poglavljima koja slijede. Posljedice gubitka duha svakako valja uvidjeti kao značajne za takvo istraživanje, stoga će se one iznijeti u ovom poglavlju.

Ja sam nedokaziv *drugačije* – to jest, *na bilo koji drugi način* – nego naprosto kao ostala bića. Ako pretpostavimo da je izostankom subjekta iz svijeta ostalo samo puko imanje ili prosto-danost, tad su nam dana bića.¹⁶⁶ Pitanje kako znamo da su to bića razrješava se u sljedećem poglavlju, a u ovom poglavlju će se natuknuti smjer rješenja. Među tim bićima dano nam je i ono što vidimo kao "ja", bilo duševno ili tjelesno (dakle, empirijski introspektivno ili empirijski ekstraspektivno); međutim, ničim ne mogu dokazati da je *baš u tim granicama* (naime mojim) nositelj svijeta, i da bi nestankom *tog* bića – koje sam ja sâm – nestao i svijet. *Utoliko* nam je svijet dan upravo samo kao zbir bića, bez prednosti *ijednog* od njih pred ostalim bićima, bez *ijednog* bića koje možemo izdvojiti kao nositelja svih ostalih bića. Ta pozicija ne samo da je "nepristrana" spram svih bića, koja su sad sva ontologijski jednakovrijedna, nego je i nužna za čisto ontologijsko istraživanje, za istraživanje bića naprosto kao bića.

Eliminacijom duha stekli smo *imanje naprosto*, bez obzira na prisutstvo ili odsutstvo imatelja.¹⁶⁷ Razlika između imatelja i imanja se u dvije prethodne eliminacije izgubila. Može se reći i da se egzistencija poklopila s postojanjem, ljudsko postojanje s postojanjem naprosto: to vrijedi *i* pod pretpostavkom nas kao imatelja svijeta – tad je jasno zašto – *i* pod pretpostavkom nas kao pukih bića među bićima: u potonjem slučaju to je tako zato što više nema *posebnog* postojanja u postojanju, nema egzistencije koja bi bila nešto zasebno u odnosu na ostalo postojanje, nego je tad i ljudsko postojanje ontologijski ravnopravno

¹⁶⁶ Ponavljamo, to da su "nam dana bića" samo je način izražavanja. Ona su naprosto tu, *ima* ih ili *postoje*. Strogo govoreći, ovdje bi trebali otpasti i izrazi "danost", "dano" itd., jer impliciraju danost nečega *nekome ili nečemu*. (Vidi definiciju danosti u Željko Pavić, "Danost", u: Stipe Kutleša (ur.), *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb 2012., str. 204: "nešto što je dano, tj. neko posebno biće koje se pokazuje mišljenju, tako da mišljenje ne utječe na njega".) No, zbog toga uvodimo pojam *naprosto danosti*, koji znači da toga što je "naprosto dano" jednostavno *ima* ili da to *postoji*, a to svoje opravdanje nalazi i u drugom dijelu ovdje spomenute leksičke definicije: "tako da mišljenje ne utječe na njega". Prema tome, to je adekvatan izraz za postojanje bića u svijetu uz koja se kao biće priznaje i mišljenje (misao, duh, "ja") koje *pritom nije* uvjet te danosti.

¹⁶⁷ Usp. L. Domjanović, *Utemeljenje ontike*, str. 64.

postojanju bilo kojeg drugog bića.

Ima li svijeta ili ga *imam*, postalo je posve indiferentno: to je nespoznatljivo *jer* je nerazlikovano ako se pretpostavi potonje, naime da ga ja imam. Dovoljno je da se introspektivno udubimo u cjelokupno imanje (to je metoda misaonog eksperimenta slična onoj Descartesovoj,¹⁶⁸ ali sa suprotnim posljedicama) i postat će jasno kako ondje ne možemo izdvojiti biće koje uvjetuje ostala bića, npr. biće koje *razlikuje* ostala bića (koje je agent razlikovanja), nego samo imamo bića kao *razlikovana*.

Kad kažem "(ja) imam biće" umjesto "ima bića", time kažem nešto *dodatno*; uvodim neki odnos ovisnosti ili općenito odnos *i*, što je najvažnije, uvodim drugo biće. Tu nema ničeg pogrešnog, nego samo ontologijski suvišnog: time nisam ništa više rekao doli iskazao dva bića i njihov odnos, čime sam i dalje ostao na području bića. (Ponovo, upotrijebimo Ockhamovu britvu.) Takvo iskazivanje "subjekta" je svakako dopušteno – ta, o svijetu je dopušten svaki iskaz – ali nam to iskazivanje *ništa više* ne govori o samoj stvarnosti. Dakle, subjekt ili nositelj svijeta *ništa ne mijenja* na ontologijskoj strukturi samog svijeta. Mogao sam jednako tako, umjesto iskazivanja "spoznajnog" odnosa "subjekta i objekta", iskazati bilo kakav odnos bilo koje dvije stvari. Posve suprotno ideji da subjekt postavlja svijet, imatelj ništa ne dodaje na samom imanju. Svejedno je ima li subjekta ili ga nema. Ako ga nema, on ostavlja svijet upravo takvim kakav svijet jest; ako ga ima, tad je on jedno među bićima, i on samo dodaje jedno biće svijetu ostavivši svijetu istu ontologijsku strukturu, dakle, ponovo ostavlja svijet takvim kakav jest.

Utvrđeno je, dakle, *ne* to da nema "ja", nego to da nema takvog "ja" koje je *ontologijski* različito od svih ostalih bića. Eliminiravši tako subjekt, eliminirali smo i spoznajni problem kao relevantan za ontologiju. Nema više toga što bi u spoznajnom smislu stajalo na putu k čistom istraživanju bića. Točnije, spoznaja je i dalje moguća, no ontologija preuzima primat: ostalo je samo imanje, pa je time sve što treba spoznavati – koliko se tiče *forme* spoznaje, a ne *sadržaja* tj. svih posebnih bića, budući da se ne možemo nadati da ćemo spoznajno dohvatiti svako posebno biće – već dano. (Stoga se svakako možemo nadati da ćemo dohvatiti *opću formu* bića, što ne ovisi o dohvativosti svakog posebnog bića.) Predmet spoznaje odsad može biti samo ono u imanju općenito, i gdje god da posegnemo, uvijek ostajemo u granicama imanja: uvijek nailazimo samo na nešto što dijeli opću formu postojanja sa svim ostalim. Predmet spoznaje u svakom slučaju je biće; nema toga što bi se moglo spoznati osim uvijek samo nekog bića.

¹⁶⁸ Vidi R. Descartes, *Rasprava o metodi*, str. 31-32.

Svijet je sveden na *jednu* "vrstu" – koja time, dakako, više i nije vrsta – bića, prestao je biti podijeljen na subjekt i objekt; ukinućem jednog nužno se ukida i drugo, i oboje postaje naprosto biće u naprosto-danosti. Ako bi netko ovdje prigovorio da je razlika mišljenja i vanjskog postojanja "očigledna" (iako su upravo dva poglavlja utrošena da se pokaže neočiglednost te razlike), tad se vraćamo na predskeptičko i predkritičko mišljenje: onda je "očigledno" i da postoji vanjski svijet, a potom i naivnorealističko shvaćanje kauzalnosti, pa potom i porijeklo mislećeg bića iz vanjskih bića itd.

Dosad smo ukratko prošli cijeli spoznajni krug da bismo se vratili na predskeptičko mišljenje; ponovno smo stekli barem naprosto-danost bitka. Tako je put za čistu ontologiju, lišenu spoznajnih teorija, otvoren. Pod spoznajne teorije o kojima je riječ spadaju, u svojoj srži, i materijalizam i idealizam, a ne samo empirizam i racionalizam. One prve su također *spoznajno* određene, radije nego ontologijski, jer, bez upliva duha (uma) u formu bića, svaka zamisao razlikovanja bića po materijalnosti (materijalnoj kakvoći) mora otpasti. Bez duha uopće nije jasno što bi to značilo da je nešto materijalno ili imaterijalno. Čista ontologijska pozicija, za koju bi sva bića trebala biti svedena na istu mjeru, ne razumije pojam "materija", baš kao ni "ideja" ili "imaterijalno biće"; ona poznaje samo pojam "biće" ili "stvar". Zato materijalizam i idealizam nisu ontologijske teorije, nego upravo spoznajne; one su tek zakamuflirane u ontologijsko ruho, ali faktički posve ovise o svojim spoznajnoteorijskim pandanima, empirizmu i racionalizmu. *Ni* duh *ni* materija, nego naprosto biće; to je odgovor na pitanje o "kvaliteti" bića.

Time se dospijeva do onoga o čemu pita čista ontologija. Ona mora apstrahirati od konkretnijih odredbi bića (npr. subjektive, koja je ta da može dohvaćati bića, što je njegovo konkretno razlikovanje spram ostalih bića, npr. onih koja ne mogu dohvaćati; ili objektive, koja je ta da ga se može dohvaćati, što je njegovo konkretno razlikovanje spram ostalih bića, npr. onih koja ostaju "nedohvativa") i doći do odredbe uopće: te da se bića *uopće razlikuju*, čime se dolazi do definicije bića kao bića: biće je ono razlikovano spram ostalog. To znači da apstrahiranjem od konkretnijih odredbi bića dolazimo do najopćije odredbe – umjesto do *nikakve* odredbe, što je definicija ničega¹⁶⁹ – što je pravi predmet ontologije.

¹⁶⁹ Jer, apstrahiranje nije tek apstrahiranje *od*, nego i apstrahiranje *do*: stoga apstrahiranje *od svih odredbi do ničega* (G. W. F. Hegel, *Nauka logike I.*, str. 85-86) uopće nije apstrahiranje; apstrahiranje opstoji samo dok opstoje odredbe koje se apstrahiraju.

Dilema empirijsko "ja" – transcendentalno "ja"

Stalo nam je do toga da se dobro razumije dosad već rečeno, naime to da nakana ovog spisa nije bila eliminirati *bilo kakvo "ja"*, nego eliminirati *za svijet teorijski relevantno "ja"*: eliminirati *subjekt* kao uvjet bića, a time i *spoznaju / spoznajne teorije* u istom svojstvu, jer one bez subjekta nemaju nikakvu ulogu. Postojanje "ja" u svijetu – koje se određuje svojim granicama, baš kao i svako drugo postojanje – sad više ne mora biti dohvaćeno upravo od nekog "ja" kao imatelja ili nositelja. Više ne mora biti ni nekog "aktivnog" imatelja u svijetu, nego samo naprosto "imanja". Sad se u tom svijetu, kojeg nitko *ne mora* imati, može zateći i "ja". Štoviše, *tek tad* se – ocrtavanjem punog spoznajnog kruga, koji je dosad tek u osnovnim linijama naznačen i koji će se detaljnije razraditi u posljednjem poglavlju ove eliminacije – "ja" može shvatiti i kao ono biće koje ima specifičan odnos spoznavanja spram svijeta. Dakako, ono što pritom svejednako ostaje jest njegova *ograničenost*; ono sad dijeli istu *opću formu* sa svim drugim bićima: razlikovanost spram ostalog, koja je jedino što svako biće čini bićem. Ukratko izraženo stajalište našeg dosadašnjeg istraživanja glasi: *prije će "ja" uopće ne postojati, nego da postoji jedino "ja"*. Solipsistički, transcendentalni, apsolutni ili bilo kakav drugi subjekt koji uvjetuje bića – ili, analogno, bilo kakva spoznaja koja uvjetuje ontologiju – u tom svojstvu je eliminiran. Bivšem subjektu ostaje ili da bude puko biće među bićima – što također znači da se on *razlikuje* od ostalih bića – ili da ne bude ništa.¹⁷⁰

Pri svemu tome razriješio se i problem dvojstva "empirijsko ja"-"transcendentalno ja". "Ja" koje se može dohvatiti u svijetu ograničenih bića, kao biće među bićima, može biti samo ono "ja" koje se ranije zvalo empirijskim; ono što se ranije zvalo transcendentalnim "ja" ne može se dohvatiti u svijetu razlikovanjem od ostalih bića. Jer, da bismo imali transcendentalno "ja" (da bismo mogli reći da *postoji*), moramo moći uputiti na njega i reći koje je to biće. Međutim, ovdje je upravo takvo utemeljujuće "ja" – "ja" utemeljujuće za transcendentalno, tj. "ja" koje je biće, dosad shvaćeno kao "empirijsko" – pobijeno u svojoj nužnosti: ne možemo sa sigurnošću uputiti *ni na koje* biće za koje bismo mogli reći da je ono nositelj svijeta; ili, što je isto, možemo uputiti *na bilo koje biće* i proglasiti ga nositeljem svijeta s jednakom vjerojatnošću kao i bilo koje drugo biće. Do te točke nas je dovelo

¹⁷⁰ Isto mjesto u knjizi koja predstavlja predradnju disertaciji (L. Domjanović, *Utemeljenje ontike*, str. 67) glasi ovako: "Bivšem subjektu ostaje ili da bude puko biće među bićima ili da ne bude ništa". Naime, ovdje se ponovo radi o preciziranju istog izvoda, čemu služi umetnuta rečenica.

dosljedno provođenje one filozofije koja želi nešto utvrditi s posvemašnjom sigurnošću, filozofije koja je svoje utemeljenje uglavnom nalazila u "ja".¹⁷¹

Dakle, transcendentalno "ja" koje leži na empirijskom "ja" kao na svom temelju ne može postojati kao izvjesno. Samo transcendentalno "ja" također ne može postojati: "čisto ja", kako je pokazano, prelazi u "apsolutno ja" i indifferencira se sa svijetom, dakle negira. "Ja" dohvaćeno kao biće – za koje vrijedi da mora biti temelj transcendentalnom "ja", no time je ovo upravo prestalo biti transcendentalno – više nije ni "empirijsko" ni "transcendentalno", zbog nemogućnosti da se sa sigurnošću povuče granica unutarnjeg i vanjskog, što za sobom povlači nemogućnost da se povuče granica između iskustvenog i prediskustvenog (kao i vaniskustvenog). Ono je sad naprosto ograničeno "ja", tj. "ja" kao biće. Ono možda "osobnim opisom" odgovara onom što je ranije bilo "empirijsko ja", ali sad više nije empirijsko zbog gore opisanog, koje stoji u ovakvom logičkom nizu: puko transcendentalno "ja" nema granicu i stoga nije biće; empirijsko "ja" je podložno sumnji, i stoga ne može biti temelj za transcendentalno "ja" (subjekt); dakle, više nema ničega što bi tvorilo granicu subjekta i objekta, pa time ni razlike empirijsko-transcendentalno koja na ovoj granici počiva, a time, konačno, ono "ja" koje uopće možemo imati više nije empirijsko. Ono je naprosto biće među bićima. To što se, pretpostavljeno, njegove granice podudaraju s onima kakve su ranije pripisivane empirijskom "ja" – očito je iz svega navedenog – više ne znači da je ono empirijsko.

Na dilemu empirijski ili transcendentalni subjekt odgovara se – *nikakav* subjekt. Naime:

Empirijski subjekt može biti i nešto drugo nego ja sâm, jer – budući da ne možemo povući granicu "unutrašnjeg" i "vanjskog" kao konstitutivnu za nositelja svijeta, tj. ne možemo reći što pripada kojoj strani te granice: što nositelju, a što nošenom – *bilo kojem* biću unutar svijeta možemo pripisati nositeljstvo svijeta. Stoga, ne možemo uvidjeti koje biće nosi svijet (otud

¹⁷¹ Svakako, i Kant je uočio ovu nemogućnost da se transcendentalno "ja" ikad uvidi kao neko biće, pa ipak ga je učinio temeljnim pojmom svoje filozofije: "Pomoću ovog Ja, ili On, ili Ona (stvar) koja misli ne predstavlja se ništa drugo nego jedan transcendentalni subjekt misli x koji se spoznaje samo na osnovu onih misli koje su njegovi predikati; o kome mi kao izdvojenom nikada ne možemo imati ni najmanjeg pojma; oko koga se uslijed toga krećemo u neprekidnom krugu, budući da se već moramo poslužiti njegovom predstavom da bismo ma kakav sud o njemu donijeli; to je jedna nezgoda koja se od njega ne može odvojiti, jer svijest po sebi nije također neka predstava koja odlikuje neki naročiti objekt, već jedna forma predstave uopće ukoliko ona treba da se nazove spoznajom; jer jedino o toj predstavi mogu reći da njome nešto zamišljam." (I. Kant, *Kritika čistoga uma* (BIGZ), str. 246-247.) Nasuprot tome, mi ovdje tvrdimo da transcendentalno "ja", baš zbog toga što sadrži tu "jednu nezgodu", ne može imati nikakvo utemeljenje – ako se ne može reći što je ono, ono ne može ništa ni postaviti – a time transcendentalna filozofija, koja bi trebala spoznajno ograničavati ontologiju, ne može biti utemeljena.

ideje poput "mozga u posudi"¹⁷²), kao ni *da* ga neko biće nosi, jer za takvo što bismo se morali "izvući" izvan svijeta. Zbog toga smo rekli da empirijski subjekt, koji bi utemeljio transcendentalni subjekt, može biti *bilo koje biće*, kao što ne mora biti *nijedno biće*. Iz istog razloga, naime zbog toga što ne možemo uvidjeti da nešto nosi svijet, ne možemo zaključiti da uopće postoji transcendentalni subjekt.

Transcendentalni subjekt, bez utemeljenja u empirijskom subjektu, mora se pretvoriti u apsolutni subjekt, indiferencirati sa svijetom i izgubiti. Jednom kad uvidimo da se transcendentalni subjekt poklapa s apsolutnim, povratno shvaćamo da *upravo zato* ne možemo odrediti *koje* je to biće nositelj svijeta (ili, gdje je empirijski subjekt koji smo tražili kao poklapajuć s transcendentalnim subjektom): zato što se bilo koje takvo moguće biće *indiferenciralo* sa svijetom i ne može se ponovo od njega *diferencirati*.

Ukratko, ne možemo vidjeti *koji* empirijski subjekt se poklapa s transcendentalnim subjektom.

Empirijsko "ja" uopće ne bi imalo smisla *kao "ja"* kad se ne bi poklapalo s transcendentalnim "ja", jer tad ne bi bilo nositelj svijeta. Smisao *svakog* "ja" je da ono bude nositelj svijeta, *jednako* empirijskog kao i transcendentalnog, što znači da se ta "dva" "ja" moraju poklopiti. *Samo* transcendentalno "ja" ne može postojati. Transcendentalnom "ja" koje *nije ujedno* empirijsko "ja" nigdje se ne mogu ocrtati granice, ni unutar svijeta ni kao granice samog svijeta: ako mu se ocrtaju unutar svijeta, ono je svedeno na puko biće među bićima, a ako mu se ocrtaju kao granice svijeta, ono se tad indiferencira sa svijetom. Transcendentalno "ja" ne može biti nositelj svijeta – preciznije, *nema* nositelja svijeta – jer se na njega *ne može ni ukazati*: moglo bi kad bi se ono moglo poklapati s empirijskim "ja", no time se ono svodi na nešto puko unutarstvjsko, i više nije transcendentalno. Empirijsko "ja" pak ima više šanse da bude nositelj svijeta, ali u drugom poglavlju se pokazalo da upravo tad mi ne znamo *koje* od svih bića *jest* to empirijsko "ja". Time bi bilo koje biće u svijetu moglo biti proglašeno nositeljem svijeta, što se izjednačava s time da nijednom biću ne možemo pripisati nositeljstvo svijeta.¹⁷³ Budući da je neodlučivo koje je to biće, zamisao nositeljstva svijeta mora se napustiti, pogotovo kao utemeljujuća za ontologiju.

S obzirom na to, treba napustiti i pokušaje da se pronade empirijsko "ja" koje bi se poklopilo s transcendentalnim "ja". Upravo ukoliko su ona *različita*, ona se ni ne mogu poklapati; a ukoliko su ona pak "ja", tj. isto biće, utoliko *uopće nisu različita*. Takve podjele "ja", npr. na

¹⁷² Naime, ideje da sjedište transcendentalnog subjekta može biti *bilo gdje*. Usp. Lance P. Hickey, "The Brain in a Vat Argument", *Internet Encyclopedia of Philosophy*.

¹⁷³ Usporedi L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 151: "Gdje se u svijetu može primijetiti metafizički subjekt? Kažeš da je ovdje sasvim isto kao s okom i vidnom poljem. Ali oko stvarno ne vidiš."

empirijsko i transcendentalno, zavode na krivi put; jer, "ja" ima *samo jedan* smisao i može biti samo jedno – nositelj svijeta. Međutim, upravo u tom smislu ono je ovdje eliminirano.

Također je jasno i da bi se na "više različitih" "ja", ako bi se poklapali, morao primijeniti princip "aequatio est negatio": od svih njih moralo bi ostati samo jedno "ja". Transcendentalni subjekt može biti biće samo ako je ujedno empirijski subjekt, ali dva subjekta ne mogu postojati, pa tad moramo eliminirati jedan od njih. Ako bismo eliminirali transcendentalni subjekt, priznao bi se spoznajni realizam, tj. da je subjekt tek biće koje se spoznajno odnosi spram drugih bića (npr., da je tek neki nervni sustav to što nam omogućuje odnos prema objektima), ali tad ni njega samog ne vidimo drugačije nego kao biće (npr., kao nakupinu živaca). Ako bismo pak eliminirali empirijski subjekt, ne bi nam ostalo ništa ograničeno – nijedno biće – unutar svijeta što bi moglo nositi svijet, i svijet indiferenciran sa svojim subjektom "progutao" bi svaki subjekt te ostao sam.

Transcendentalni i empirijski subjekt ne mogu opstati zajedno, ali niti jedan bez drugoga (jer transcendentalni subjekt bez empirijskog nije *biće*, a empirijski bez transcendentalnog nije *subjekt*); stoga ne opstaje ni jedan. Nositelj svijeta – upravo *ukoliko* je nositelj – poklapa se sa svijetom samim. Time on, naravno, ne može biti nositelj. Na taj način se eliminira *svaki mogući* nositelj svijeta. Ostaje tu tek ovo "ja" koje smještamo u te i te granice: ja koji sebe vidim, ali kao ništa drugo doli biće među bićima.

Upravo duh, odnosno "ja" hipertrofirano do granica svijeta, pokazao se kao dokaz protiv "ja" umjesto da bude njegovo jedino čvrsto tlo. Idealizam se time izvrće u svoju suprotnost, u apsolutni realizam, no zbog nedostatka jedne strane opreke realno-idealno, ne ostaje ni druga: ostaje nam naprosto svijet s bićima koja se više ne trebaju nazivati ni realnima ni idealnima, nego *naprosto* bićima. Među njima nam sad ostaje i "ja", koje sad više nije *ni* empirijsko (upravo po istom receptu koji vrijedi za realizam i idealizam, pojam "empirijsko" nema smisla ako pojam "transcendentalno" nema smisla), nego tek biće među bićima. Izvjesnost bića, pak, tek treba pokazati u idućim poglavljima.

Naravno, ono "naše unutrašnje" – dušu – u svakodnevicu vrlo uspješno razlikujemo spram ostalog, i *baš zato* ona spada u *isti* svijet kao i sve ostalo. (Ne može biti mnoštva svjetova.)

Netko bi mogao prigovoriti da smo time, naime razlikovavši dušu, njoj priznali bitak i tako posvjedočili njen posebni položaj među ostalim bićima. Posve je točno da smo joj time priznali postojanje, ali isto tako je točno da iz toga ni po čemu ne slijedi njen poseban položaj; naprotiv, time smo posvjedočili upravo *jednakost* njezinog načina postojanja s postojanjem svega ostalog.

Dušu je nemoguće zamisliti kao biće ako bi bila hipertrofirana do duha (sa svijetom izjednačena i stoga podložna negaciji) ili atrofirana do neprotežnosti (u točku koja oko sebe ima sve osim same sebe). Stoga njoj ostaje da bude biće među bićima, kao i duhu, koji je upravo u izostanku svog pojma kao sveobuhvatnog sad *sveden na* dušu.

Pojava i biće po sebi

Eliminacija duha iz svijeta mora povući još jedno veliko staro pitanje, koje je kod Kanta dobilo svoj najpoznatiji izraz,¹⁷⁴ naime pitanje pojave i bića po sebi.

Prije nego što na to pitanje prijeđemo, moramo staviti jednu terminološku ogradu. Naime, subjektovu mogućnost da motri samo pojavu, a ne i bića po sebi, nazvat ćemo "greškom" (primjerice, "griješiti u viđenju bića po sebi" značit će tu subjektovu mogućnost da "vidi" samo pojavu, a ne i biće po sebi), iako smo svjesni da to nije u punom smislu greška: naime, svjesni smo da "pojava" nije isto što i "privid".¹⁷⁵ Međutim, iz praktičnih razloga, da ne bismo cijelo vrijeme morali upotrebljavati nespretne i predugačke izraze poput "razlika u viđenju između pojave i bića po sebi", ili "subjektom uvjetovano viđenje", priklonit ćemo se jednostavno terminu "greška", koji bi – jednom kad je ova ograda postavljena – trebao biti općenito razumljiv.

Sad kad je terminologija kojom pristupamo odnosu subjekta prema pojavi i biću po sebi ustanovljena, možemo prijeći na samu stvar.

Kad bi bilo izvjesno da "ja" ne postoji, ne bi postojala ni distinkcija "pojavnost"- "posebnost", tj. pojava-biće po sebi. Ne može biti "greške", odnosno razlike u reprezentaciji (pojavi) bića po sebi i samog bića po sebi, ako nema bića koje bi "griješilo"; bez subjekta, sva danost, umjesto da bude pojavnost, bila bi biće po sebi. Tad bi svaki skepticizam i kriticizam bio nemoguć: izgubila bi se distinkcija između "pojavnosti" i "posebnosti", jer se izgubio temelj njihova razlikovanja.¹⁷⁶ U tom slučaju bi fenomenalno i noumenalno (kao i misaono i

¹⁷⁴ Da su "fainomena" i "noumena" postojali kao suprotstavljeni pojmovi još od antike, što Kant dovodi do distinkcije kako se ona shvaća i danas, vidi A. Schopenhauer, *Svet kao volja i predstava I / 2*, str. 279.

¹⁷⁵ Vidi članak "Privid", u: Stipe Kutleša (ur.), *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb 2012., str. 943; također vidi I. Kant, "Prolegomena za svaku buduću metafiziku", u: *Dvije rasprave*, str. 47.

¹⁷⁶ Štoviše: ako i ima razloga vjerovati u razliku pojava-biće po sebi, tad samo "ja" – nositelj sve pojavnosti, tj. temelj razlikovanja pojavnosti i posebnosti – mora biti pojavnost, kako je već zaključeno. "Ja" ne može konstruirati elemente svijeta po svom nahodanju niti sumnjati u njihovo postojanje upravo takvih kakvi jesu, ako prethodno može sumnjati u vlastito. Tako već *ono što treba "ja" kao svoj uvjet* – razlika pojavnost-posebnost –

percipirano) bili poništeni i ostala bi samo naprosto-dana bića za razmatranje, bez ontologijski relevantnog razgraničenja među njima. U tom slučaju, sva bića su na isti način razgraničena jedna spram drugih. Posljedica je *ontologijski homogen* svijet.

Međutim, u ovoj eliminaciji nismo dokazali apsolutno nepostojanje "ja", nego samo njegovu nedokazivost. Stoga se "ja" može pretpostaviti kao biće među bićima; mora se priznati *moгуćnost* da "ja" postoji i motri bića u svijetu, a time i mogućnost da "griješi" u vezi njih, a time, konačno, i mogućnost razlikovanja bića po sebi i pojave. Dakle, distinkcija "pojavnost"- "posebnost" treba opstati; naš zadatak je pokazati da je *i* u tom slučaju svijet *ontologijski homogen*.

Da bi se ispunio taj zadatak, mora se pokazati da su pojave i bića po sebi, zajedno s "ja", ontologijski irelevantni pojmovi. Za to je, pak, potrebno da se i jedno i drugo svedu na bića među bićima te da se pokaže *jedna te ista* forma postojanja za oboje. Morat će se pokazati da pojave postoje, kao i da postojanje bića po sebi, ako ga pretpostavimo, ne može biti radikalno različito od postojanja pojava. Pokazat će se da, kao što "ja" postoji jednako kao sva druga bića, tako i pojave i bića po sebi *jednakovrijedno* postoje u svijetu, inače uopće ne bismo mogli reći što to *znači* postojati.¹⁷⁷

Stoga, posljedice po mogućnost ontologijskog istraživanja moraju ostati iste u oba slučaja, bilo da "ja" i distinkciju "pojavnost"- "posebnost" postavimo ili odbacimo. U oba slučaja svijet će zadržati ontologijsku homogenost, odnosno istu ontologijsku strukturu. Razlika pojave i bića po sebi postat će ontologijski nepotrebna, i to ne tako što će se oni indifferencirati, nego tako što će se obojemu *jednako* pripisati postojanje.

Priznati distinkciju pojave i bića po sebi moguće je samo tako da se prizna da *oboje* postoji. Pojava je također *biće* – ne čak i sa sumnjajućim subjektom, nego *upravo zbog* sumnjajućeg subjekta, koji je uvjet da možemo pretpostaviti pojavu – i to biće s vrlo jasnim granicama. Granice onoga što smatramo pojavom sasvim su jasno ocrtane, jer ona je upravo to što nam se pojavljuje; kod pojave točno znamo *što* jest: jest sama pojava upravo u tim granicama u kojima se pojavljuje. Naprotiv, za biće po sebi imamo mnogo slabije ocrtane granice; štoviše,

može izmaknuti tlo samom tom "ja". Ovo je poročni krug u koji spoznajne teorije i inače tendiraju upasti; vidi posljednje poglavlje ove eliminacije.

¹⁷⁷ Dakle, ovdje se ne tvrdi da pojava i stvar po sebi ne postoje, naprotiv: tvrdi se da, ako obje postoje, one dijele *istu opću formu* koja ih čini postojećima. To upravo znači da od njih možemo apstrahirati konkretnije odredbe (npr., za pojavu, odredbu da se pojavljuje nekom subjektu, ili, za stvar po sebi, odredbu da uvjetuje pojavu) i svesti obje na tu opću formu, koja je pravi predmet ontologije. Prema tome, pojavnost pojave i posebnost stvari po sebi *nije ono* što je ontologijski relevantno na njima. Također, ovdje se ne tvrdi da pojava nije rezultat stvari po sebi. Sve što se ovdje tvrdi jest da je iz obje moguće derivirati opću formu postojanja, koja je ono što zanima ontologiju.

one su određene samo pomoću pojave, od koje ga ne možemo razlikovati. (Jer, pojava je upravo pojava samo ako je pojava bića po sebi; i obrnuto, biće po sebi se može pretpostaviti samo ako se pretpostavi da je pojava upravo pojava.) Kod bića po sebi – ili onog "inteligibilnog", odnosno "noumenalnog", kako to postavlja Kant –¹⁷⁸ ne znamo što tu *točno* jest, pa time ni *da* ono jest.

Ovdje smo došli do iznimno važnog pitanja o biću po sebi, odnosno o onom inteligibilnom ili noumenalnom. Ako se to pitanje želi zadovoljavajuće razriješiti, valja citirati poduži, ali ključan Kantov stav o tome. Kant kaže: "Ako mi pod tim [bićem po sebi] razumijemo samo predmete nekog neosjetilnog opažanja za koje naše kategorije zaista ne važe i o kojima mi ne možemo, dakle, imati nikakve spoznaje ... onda se noumena u tome čisto negativnom značenju svakako moraju dopustiti: jer ona tada znače samo da se način našeg opažanja ne odnosi na sve stvari već samo na predmete naših osjetila, uslijed čega je njegovo objektivno važenje ograničeno, te se, prema tome, može pretpostaviti i neki drugi način opažanja, pa, dakle, i stvari kao njegovi objekti [dakle, mogu se pretpostaviti noumena]. Ali tad je pojam jednog noumenona problematičan, to jest ... ne možemo reći da je moguć niti da je nemoguć, budući da [naše opažanje ni pojmovi] ... ne odgovara nekom vanosjetilnom predmetu. Otud ... osim pojava [ne možemo] pretpostaviti još predmete čistog mišljenja, tj. noumena, jer oni nemaju pozitivnog značenja koje se može odrediti. Jer o [našim, tj. subjektivnim / subjektivnim] kategorijama se mora priznati: one same za sebe još nisu dovoljne za spoznaju stvari po sebi ... Ni noumenon se ne može označiti kao jedan takav *objekt*, već je on jedan problem koji nužno proizlazi iz ograničenja naše osjetilnosti [tj. *ograničenja nas kao subjekata*, op. naša] ... dakle, [bića po sebi] ne mogu [se] sasvim odricati, ali uslijed nedostatka jednog određenog pojma, on[a] se također ne mogu smatrati za predmete".¹⁷⁹

Ovo Kantovo "čisto negativno" značenje bića po sebi, naime značenje "ograničenja" subjektova područja samo na pojavnost, može imati smisla samo ako je subjektovo područje ograničeno *spram* nečeg – ako je ograničeno na pojavnost *u njenom razlikovanju spram* bića po sebi. U suprotnom, kad ne bi bilo tog razlikovanja, ne bi se moglo reći niti da je subjektivnost *ograničena*, budući da tad ne bi bilo onog drugog područja koje pada van područja subjekta (tj., uopće ne bi bilo područja van subjektivnosti). Dakle, *ograničenost* subjekta na svoje područje Kant nužno pretpostavlja, u suprotnom se *ne* "može pretpostaviti i

¹⁷⁸ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, str. 321.

¹⁷⁹ I. Kant, *Kritika čistoga uma* (BIGZ), str. 215-216.

neki drugi način opažanja, pa, dakle, i stvari kao njegovi objekti [noumena]"; a s tom ograničenošću Kant mora pretpostaviti i područje *spram* kojeg je subjektovo područje ograničeno. Stoga nije ispravno reći da "osim pojava [ne možemo] pretpostaviti još predmete čistog mišljenja, tj. noumena, jer oni nemaju pozitivnog značenja koje se može odrediti"; mi, naime, njih upravo *pretpostavljamo* ukoliko pretpostavljamo *ograničenost* subjekta (tj. naših kategorija, osjetilnosti itd.) na svoje područje pojavnosti. Međutim, time mi pretpostavljamo upravo *pozitivno* značenje bića po sebi: biće po sebi je ono što se razgraničava *spram* pojavnosti.¹⁸⁰ Biće po sebi, dakle, ima *određenje*, a određenje je nužno "pozitivno". Kad Kant kaže da je to određenje "negativno", ono može biti takvo samo utoliko što se tu – kako Kant sâm kaže – radi o nečemu što *izlazi izvan* granice subjekta (to je ono "negativno" u njemu). Međutim, takvo određenje prisutno je za svako biće, jer svako biće se ograničava *spram* drugog i time je *izvan* granice drugog (utoliko je "negativno"), ali samim time je i *unutar* vlastite granice (utoliko je "pozitivno"). To vrijedi za biće po sebi baš kao i za svako drugo biće: ono je, dakle, *pozitivno određeno*, kao što je sve što se razgraničava *spram* drugog pozitivno određeno (bolje reći: određeno, *to jest* pozitivno).

Dakle, čim Kant pretpostavlja "*ograničenja* naše osjetilnosti [kao i naše subjektivnosti uopće, op. naša]", pretpostavlja neko *određenje* bića po sebi, naime određenje *spram* ograničenja subjektivnosti: prebivanje s druge strane te granice. Naravno, mi razgraničenje pojavnosti *spram* bića po sebi ne moramo priznati, ali to nužno povlači za sobom da ne priznajemo ni ograničenje subjekta na polje pojavnosti: u tom slučaju su "pojavnost" i "posebnost" *indiferencirani*: primjenjuje se "*aequatio est negatio*" i ostaje samo ono što je dano, što se više ne može nazvati ni "pojavnošću" ni "posebnošću".

Ako je i točno da "naše opažanje i pojmovi ne odgovara[ju] nekom vanosjetilnom predmetu", ipak se, prizna li se *upravo ono ograničenje* našeg opažanja i poimanja (tj. subjektivnosti), priznaje i to "vanosjetilno". Ono se priznaje kao nešto s onu stranu te granice, dakle kao nešto *određeno* ili *pozitivno*. Kad Kant kaže da se "oni [noumena, tj. bića po sebi] također ne mogu smatrati za predmete", donekle bismo se mogli i složiti s njim: ako je predmet upravo predmet opažanja i poimanja, tad biće po sebi nije predmet našeg opažanja, inače ne bi bilo biće po sebi, ali jest predmet našeg poimanja, inače ne bismo mogli pojmiti gorespomenutu granicu. (Međutim, ne treba zaboraviti da je cilj i naše eliminacije postići stajalište prema kojem se svaki govor o objektima tj. predmetima, kao i subjektima tj. nama, treba smatrati ontologijski irelevantnim, odnosno govorom niže razine apstrakcije od onog o bićima naprosto; prema

¹⁸⁰ Vidi uporište 1: biće je ono što je razlikovano od ostalog, dakle određeno svojom granicom *spram* ostalog.

tome, ne zanima nas da ustanovimo biće po sebi kao *objekt*, nego samo da pokažemo da ono, ukoliko se smije pretpostaviti, mora biti biće na isti način na koji su to sva druga bića.) Ne prizna li se ta granica, ne priznaje se ni ograničenje subjekta na polje pojavnosti, na čemu cijela Kantova pozicija počiva.

Prema svemu tome, nipošto se ne može reći da za noumenon "ne možemo reći da je moguć niti da je nemoguć"; naprotiv, imamo samo dvije opcije na raspolaganju: moramo reći da je noumenon *ili* moguć *ili* nemoguć. Ili priznajemo ograničenje subjektivnosti, na čemu se temelji čitava Kantova filozofija, čime nužno priznajemo i nekakvo (minimalno) *pozitivno* određenje bića po sebi, tj. njegovu *mogućnost*; ili priznajemo *nemogućnost* bića po sebi, čime nužno odričemo razgraničenje "pojavnosti" i "posebnosti", što nas vodi u njihovu indiferenciju. Dakle, ono što svakako stoji jest da mi noumenon *ne moramo pretpostaviti*; međutim, *ako ga pretpostavimo*, svakako smo ga *pozitivno pretpostavili*. Ukratko, umjesto da tu dilemu oko bića po sebi postavimo kao Kant, "biće po sebi *niti* je moguće *niti* je nemoguće", postavljamo je ovako: "biće po sebi *ili* je moguće *ili* je nemoguće".¹⁸¹ Ta dilema, kako god se razriješila, ima ontologijski savršeno iste posljedice: ako je noumenon indiferenciran s fenomenom, ostaje nam svijet kakav nam je dan, koji je skup svih bića; ako je noumenon diferenciran spram fenomena, on je jedno od bića u svijetu (ili mnoga bića u svijetu) te svijet i dalje ostaje skup svih bića.

Postigli smo pozitivno određenje bića po sebi, premda minimalno, koje se vidi u tome što biće po sebi *posjeduje granicu* – naime, granicu spram pojavnosti ili razlikovanost od pojavnosti – *ukoliko* ga uopće pretpostavljamo. Po tome je ono biće upravo kao sva druga bića, jer definicija bića prema uporištu 1. jest razlikovanost ili ograničenost spram ostalog.

Dakle, ako pretpostavljamo biće / bića po sebi, moramo mu / im jednako priznati posjedovanje granice / granica kao i pojavi. Time je biće po sebi *biće* ništa manje nego što je to pojava, kako je za pojavu pokazano ranije.

Ako pretpostavimo kauzalni odnos između bića po sebi i pojave, odnosno da je pojava ono što se javlja subjektu kao posljedica djelovanja bića po sebi,¹⁸² za pojavu bi se moglo pomisliti

¹⁸¹ Formalno logički gledano, dilema kako je Kant postavlja glasi "niti A niti $\neg A$ "; dilema kako je mi postavljamo glasi "ili A ili $\neg A$ ". Smatramo da je jedini mogući način postavljanja dileme ovaj drugi: dilema "niti A niti $\neg A$ " ne može se postaviti, jer označava upravo "situaciju" u kojoj *se ne postoji*. Dakle, ako za biće po sebi "ne možemo reći da je moguć[e] niti da je nemoguć[e]" (I. Kant, *Kritika čistoga uma* (BIGZ), str. 215), tad tvrdimo da ono *ne postoji*.

¹⁸² Immanuel Kant, *Kritika čistoga uma*, preveo Viktor D. Sonnenfeld, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1984., str. 253: "Kod predmeta osjetila nazivam inteligibilnim ono što samo nije pojava. Ako prema tome ono što se u osjetilnom svijetu mora smatrati kao pojava samo o sebi ima i snagu koja nije predmet osjetilnog zora, ali pomoću koje on ipak može biti *uzrokom* [kurziv naš] pojava, onda se kauzalitet tog bića može razmatrati s dvije strane: kao inteligibilan prema svome djelovanju kao stvari same o sebi i kao senzibilan prema svojim

da ne znamo njene točne granice: da ne znamo *što* tu točno jest, pa time ni *da* ona jest. Međutim, ove "netočne granice" ne označavaju *granice same pojave*, nego "netočnost" *poklapanja* granica pojave s granicama bića po sebi.

To nam govori barem dvije stvari. Prvo, ako se može govoriti o poklapanju granica pojave i granica bića po sebi, nesumnjivo se pretpostavljaju (bez obzira na izostanak njihovog *empirijskog* određenja) granice bića po sebi; stoga ćemo dalje bez zadržke govoriti o njima. Drugo, što se tiče mogućnosti da pojava ima "netočne granice", upravo je obrnuto: ta netočnost odnosi se isključivo na pitanje poklapanja granica pojave i granica bića po sebi (i to je ona "greška"), a kod *same pojave* upravo imamo jasno ocrtanu *cijelu* granicu.

Što se tiče granice bića po sebi, sad je trenutak da se vratimo na ranije spomenuto: *ne znamo da se uopće postoji ako ne znamo što postoji*. Primijenjeno na biće po sebi, to znači da moramo imati nekakvo njegovo "što" da bismo mogli reći *da* ono postoji; kako se pokazalo, mi svakako znamo *neko* "što" tog bića po sebi, naime znamo da ono posjeduje granicu. To je, doduše, minimalno određenje. Iako je i to određenje sasvim dovoljno – ako imamo *ikakvu* granicu, imamo i biće; ako uopće imamo *neko* "što", imamo i *postojanje* toga¹⁸³ – od samog Kanta dobili smo još i daljnje određenje bića po sebi, naime onaj kauzalni odnos spram subjekta, čega je plod pojavnost.¹⁸⁴ Iz toga što tako dobivamo *odnos* pojave i bića po sebi, dakle i pitanje *podudaranja* njihovih granica, dobivamo i mogućnost pitati se kakve su granice bića po sebi. Što god bio odgovor na to – on smije biti i taj da na biću po sebi ne možemo dohvatiti ništa *osim* sasvim apstraktne karakteristike *da* ono ima granicu ili granice – biće po sebi pokazuje se kao pripadajuće u svijet zajedno sa svim ostalim bićima, njima ontologijski jednakovrijedno.

Bile granice "bića po sebi" negdje "u stvarnosti" ili "u ideji", njih imamo – ponavljamo, ako uopće *pretpostavimo* biće po sebi – *jednako* kao što imamo i granice pojave. Ove potonje su

učincima kao pojave u osjetilnom svijetu." Odavde se vidi, prvo, da Kant *priznaje* biće po sebi i, drugo, da Kant kauzalitet, koji bi trebao biti samo jedna od kategorija (vidi *ibid.*, str. 62), dakle odnositi se samo na subjektivno područje pojavnosti, pripisuje biću po sebi. Time, nesumnjivo, pridaje *određenja* – to jest, *ocrtava granice* – biću po sebi, koje stoga dalje nećemo oklijevati smatrati postojećim.

¹⁸³ Zbog toga možemo odgovoriti na pitanje "kako znamo da se uopće postoji?", koje će uslijediti u idućem poglavlju. Imamo minimum dovoljan da se nešto proglasi postojećim, naime granicu.

¹⁸⁴ Time što postavlja kauzalitet između bića po sebi (o kojem se navodno ništa ne može znati) i pojave, Kant je stupio u proturječje samom sebi. Kao što je rečeno, time je postavio *ne samo minimalno* pozitivno određenje bića po sebi (posjedovanje granice, one u razgraničenju spram pojavnosti), nego i dodatno, konkretnije određenje (kauzalitet). Za to vidi, ponovo, I. Kant, *Kritika čistoga uma* (MH), str. 253. Ako to nije dovoljno, citirajmo Kanta na još jednom mjestu: "našu osjetilnost ... *aficiraju* ... *predmeti* koji su joj sami po sebi nepoznati i posve različiti od njihovih pojava" (I. Kant, "Prolegomena za svaku buduću metafiziku", u: *Dvije rasprave*, str. 75, kurzivi naši). U vezi toga vidi i N. Hartmann, *Osnovne crte jedne metafizike spoznaje*, str. 86: "tvorevina spoznaje ... mora nositi crte objekta".

nam pritom još i *jasno* ocrtane. One prve, granice bića po sebi, ili ocrtavamo u nama samima (tad kažemo da su one "u ideji") ili ih zamišljamo kao po sebi ocrtane (tad kažemo da ih "u stvarnosti" ili "zapravo" ima), ali s naše strane nedohvaćene.¹⁸⁵ U svakom slučaju, i pojava i biće po sebi jednako posjeduju granicu, *ako* pretpostavljamo oboje. Preciznost / jasnoća ocrtanosti tih granica ne utječe na *činjenicu* posjedovanje granice; naime, ako pretpostavljamo da ne znamo kakvo nešto *točno* jest, to ujedno znači i da mu *priznajemo cijelu* granicu, samo što je, po vlastitom priznanju, ne možemo dohvatiti. *Priznanje da ne možemo dohvatiti neko biće ujedno je priznanje postojanja tog bića.*

U tom smislu su biće po sebi i pojava jednakovrijedna bića u postojanju, i razlika između njih je upravo *ontologijski* nevažna; za njih vrijedi isto kao i za nekadašnje "ja" i "ne-ja": ako oboje postoji, ništa od dvoga nema ontologijski primat. U svakom slučaju, potvrđuje se mogućnost postojanja i biću po sebi i pojavi, jednom kad smo priznali mogućnost "ja", pa time i mogućnost njihovog (bića po sebi i pojave) razlikovanja. Tad i "ja" i "pojava" i "biće po sebi" postoje kao bića među bićima; sve troje je u ontologijskom pogledu indiferentno; svako od njih jednako je biće.

Činjenica da je sve u svijetu jednako biće, odnosno ontologijski indiferentno, počiva na tome što se jedna zanimljiva dilema razrješava u istu posljedicu, koju god lemu izabrali: naime na tome da je sve jednako biće *i* ako pojava postoji *i* ako pojava ne postoji. Ako pojava postoji, *upravo tad* je ona biće, jer je nešto što postoji. Ako pojava ne postoji, tad imamo "čisto" biće ("biće po sebi") bez vela pojavnosti. Dakle, u oba slučaja imamo *biće i samo biće*. Kako god shvaćali svijet, postavili ga idealistički ili realistički, kritički ili naivno, on uvijek ostaje svijet: nikad ne možemo imati ništa doli biće. Svijet je ukupnost bića, i on uključuje *i* idealna *i* realna bića, *i* kritički *i* naivno dohvaćena bića, *i* duh *i* materiju, *i* subjekt *i* objekt.

¹⁸⁵ Pitanje jesu li bića po sebi kao bića (kao granice) ocrтана nama samima ili su po sebi ocrтана, ali od nas nedohvaćena, ujedno je paradoks idealizma: jer, tu je dvojbeno jesu li "bića po sebi" unutar ili izvan nas. (To je dodatak prastarom pitanju neovisnog bitka ideja: vidi Dragan Prole, "Ideja", u: Stipe Kutleša (ur.), *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb 2012., str. 515-516, kao i N. Hartmann, "Progres spoznaje i predmet spoznaje", u: *Osnovne crte jedne metafizike spoznaje*, str. 109-113.) Moglo bi se tumačiti i tako da su "bića po sebi" ono umsko – tu termin "um" koristimo u singularnom smislu, jer ne znamo zgodnije upotrijebiti termin "ja" – i tako da su pojave ono umsko, a da je pritom ono suprotno, "biće po sebi", umu izvanjsko. Jer, sasvim jasno se može misliti da je pojava jedino što internaliziramo od "bića po sebi", koje nam ostaje eksterno; a može se misliti i da je "biće po sebi" nešto čemu smo upravo samo u sebi ocrtali granice, dakle da postoji isključivo interno ili da ga možemo *samo* pomišljati (kao kod Kanta upravo na mjestu koje smo u ovom poglavlju dotaknuli: I. Kant, *Kritika čistoga uma* (BIGZ), str. 215-216), što je i razlog zašto se zove *noumenon*. Dakle, "biće po sebi" može se protumačiti i kao izvanjskost i kao unutrašnjost. Mi kanimo postići stajalište s kojega se pitanje u kojoj sferi stoji biće, da li u realnoj ili idealnoj, da li u fenomenalnoj ili noumenalnoj, ontologijski irelevantno; relevantno bi trebalo biti samo to da su sva bića jednako bića, tj. da se po nečemu – posjedovanju granice – mogu svesti na istu ravan, kako bi se moglo, neovisno o spomenutim sferama, ontologijski istraživati.

Dohvativo i "nedohvativo"

Ovdje je mjesto da se iznese argument visoke razine apstraktnosti koji ide u prilog stajalištu da se bića, bez obzira na to kako stvari stoje s "pojavnošću" i "posebnošću", mogu svesti na istu ontologijsku ravan. Kao pretpostavku uzimamo da je biće po sebi *postavljeno*, na način na koji se to pokazalo u prethodnom potpoglavlju. Uzimamo, također, da njemu empirijski ne možemo odrediti nikakve karakteristike, kako je to postavljeno kod Kanta;¹⁸⁶ stoga ga, uvjetno i privremeno, nazivamo "nedohvativim". Ono odgovara ne samo Kantovom biću po sebi, nego, npr., i onome što Wittgenstein naziva "neizrecivim";¹⁸⁷ radi se o onome za što se tvrdi da *postoji, ali se s naše strane ne dohvaća*.

To "nedohvativo postojeće" *mora* dijeliti nešto s "dohvativim postojećim", tj. s ovim postojećim koje nam je naočigled dano. Naime, za oboje se tvrdi upravo da je *postojeće*.

"Nedohvativo" postojeće – što god to bilo; dakle, to se odnosi na sve *moгуće* postojeće – s "dohvativim" postojećim mora dijeliti *barem* ono najapstraktnije, dakle barem opću formu postojanja. Budući da se i to "nedohvativo" smatra postojećim, ono nešto *mora* dijeliti s ovim "dohvativim" postojećim. Dakle, nužno je da "dohvativo" i "nedohvativo" imaju nešto zajedničko, s obzirom na to da su oboje nešto postojeće. S obzirom na to da nešto *dijele*, to znači da se to što dijele *mora moći naći* na ovom "dohvativom" postojećem. Jer, nužno je da se to što je zajedničko "dohvativom" i "nedohvativom" može naći *već* na "dohvativom", kao što je općenito nužno da se ono što dva bića *dijele* može naći već samo na jednom od njih.

To što postoji i na "nedohvativom" (što je njegovo svojstvo), dakle, mora biti neko svojstvo ovog "dohvativog". A to svojstvo ne može izmicati, mi to svojstvo – budući da je dohvativo upravo *dohvativo* – znamo, tj. imamo.

Zašto *barem* ono najapstraktnije? Zato što je, kako je dosad dokazano, nužno da "dohvativo" i "nedohvativo" dijele *nešto* (jer oboje su svrstani pod zajednički nazivnik, naime onaj postojećeg, što znači da su *po nečemu* ondje svrstani); oni mogu dijeliti i više svojstava, ali u *najmanju ruku* dijele ono najapstraktnije svojstvo. Jer, ništa nije apstraktnije od pukog postojanja, a to je ono što oni svakako dijele, jer to se za ono "nedohvativo" u ovom slučaju upravo i tvrdi: da postoji.

To najapstraktnije svojstvo se, kako se dokazalo, sasvim izvjesno *nalazi* na "dohvativom". Dakle, to da je to najapstraktnije svojstvo bića *dohvativo*, i da ono potom – kako je dokazano

¹⁸⁶ I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, str. 84: "... sie [Noumena] durch kein Mittel in concreto können dargestellt werden" ("oni [noumena] ni na koji način ne mogu biti predstavljeni *in concreto*").

¹⁸⁷ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 189.

– pripada i onom "nedohvativom", ukoliko se ovo treba smatrati mogućim postojećim, jest nužno.

Ovo je konačni argument za *nemogućnost potpuno nedohvativog*. Sve je, *barem* na najapstraktnijoj razini, dohvativo.

Da je išta nedohvativno, mi ne bismo *nikako* mogli imati to "nedohvativno", ne bismo ga mogli znati ni u najmanjoj mjeri: ne bismo ga mogli *ni na koji* način dohvaćati. Ali mi, već time što *postavljamo* pojam "nedohvativog", upravo dohvaćamo nešto takvo. Čim postuliramo – makar i u najmanjoj mjeri, tj. u najapstraktnijim crtama – da bi takvo nešto moglo postojati, u istoj toj mjeri postuliramo *sve što bi moglo* biti takvo. To, pak, znači – budući da to postuliranje označava ono najapstraktnije dohvaćanje, i da se ono samim svojim postojanjem odnosi na sve moguće – da *ništa* nije nedohvativno.

Subjektivistička potpitanja

O subjektu ovisi cijeli spoznajni problem, koji se od novovjekovne rasprave empirista i racionalista,¹⁸⁸ ali pogotovo od Kanta,¹⁸⁹ uvelike koncentrirao na problem apriornosti. Zajedno sa subjektom, sve što o njemu ovisi (primjerice, cijela njegova struktura i svi njegovi proizvodi) mora postati ontologijski irelevantno, pa tako i problem apriornosti. Apriorno može biti apriorno samo u odnosu na subjekt: ono s njime stoji i pada. Apriorno znači prethodeće iskustvu, a iskustvo je, nužno, iskustvo nekog subjekta; tako je i sav apriorni sadržaj svijesti, na kojem transcendentalna filozofija počiva, uvijek samo subjektov sadržaj. Dakle, tu se uvijek radi o tome je li *nešto u subjektu* neovisno o njegovom iskustvu ili ne. Svako moguće pitanje o tome jesu li subjektovi sadržaji došli samo iz iskustva (empirizam), ili su neki (transcendentalni idealizam) ili svi (solipsizam) prethodili iskustvu, uvijek je pitanje *subjekta* u odnosu na te sadržaje. Prema tome, sve što može biti apriorno ili aposteriorno takvo je isključivo s obzirom na subjekt. Stoga, kad se subjekt ispostavi kao ontologijski irelevantan, takvim se moraju ispostaviti i sva pitanja vezana uz apriorizam i aposteriorizam, kao i sve pozicije koje se oko tog pitanja grade (empirizam, kriticizam, idealizam).

¹⁸⁸ Rasprava je zasigurno i starija, kao i fraza koja je postala poznata kao njen središnji prijeporni stav, "nema ničega u umu, a da prethodno nije bilo u osjetilima": vidi Paul F. Cranefield, "On the Origin of the Phrase *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*", *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 25 (1970) 1, str. 77.

¹⁸⁹ Vidi, npr., I. Kant, "Idee der Transzendental-Philosophie", u: *Kritik der reinen Vernunft*, str. 38-44.

Najbolje o ovom problemu zbori Hartmann: "momenti bitka nikada ne pripadaju spoznaji kao takvoj, dakle, ne mogu biti niti a priori niti a posteriori. Čitava razlika apriornoga i aposteriornoga *samo je spoznajna razlika*, a nikakva razlika bitka. Dakle niti jedno niti drugo uopće ne dolazi u pitanje za kategorije bitka, nego samo za *spoznaju* kategorija bitka. Reći da je kauzalitet a priori nema smisla ... no zacijelo ima smisla reći da spoznaja kauzaliteta jest a priori."¹⁹⁰ S rečenim se slažemo, takoreći, do u zarez; u toj mjeri da Hartmannovo stajalište, uopćeno kao *ontologijsku irelevantnost spoznajnih problema*, prihvaćamo kao vlastito. Dakle, jednom kad eliminiramo subjekt u svojstvu nečeg ontologijski relevantnog, eliminirali smo i spoznajni problem u istom svojstvu; a kad eliminiramo spoznajni problem, ostaju samo neovisni ontologijski problemi.

Nemogućnost da se ocrtta sfera subjekta jest nemogućnost da se subjektu postavi granica: nemogućnost da se subjektu prida protežnost. Protežnost se ovdje shvaća ne u materijalnom, nego u ontologijskom smislu: naime, *jednostavno* kao razlikovanost bića spram ostalih bića, bez obzira na to shvate li se bića kao materijalna ili imaterijalna.¹⁹¹

Eliminacijom ontologijski relevantnog duha (na oba načina) eliminirala se i ontologijski relevantna granica između "sadržaja svijesti" i "vanjske realnosti". Budući da nije posve sigurno koje su granice "vanjske realnosti", ne može više biti ni *njene unutrašnje* granice kao striktne. Prema tome, ne samo da više nije jasna granica "ja" i "vanjskog svijeta", nego ni u "vanjskom svijetu" više nije jasna granica između "realnog" i "idealnog". Ovo je slučaj u kojem se ono što bi trebalo biti idealno ne postulira tek kao transcendentno, nego radije kao transcendentno;¹⁹² tvrdimo da ni *na taj način* ne možemo razlikovati idealno (u smislu transcendentnog) od realnog (u smislu imanentnog). Jer, ako je pala granica "ja" prema vanjskom svijetu, kako bismo mogli zadržati granicu između imanencije i transcencije u *samom* svijetu, budući da je i ta granica ovisna o odnosu subjekta prema ostalim bićima?

¹⁹⁰ N. Hartmann, *Osnovne crte jedne metafizike spoznaje*, str. 268.

¹⁹¹ Kao što je rečeno ranije u ovom poglavlju, razlika materijalno-imaterijalno sasvim ovisi o duhu, koji se ne može dokazati. Također, ta distinkcija ovisi o postojanju *obje* svoje strane: materijalno nema smisla bez imaterijalnog i obrnuto; za to da se ne može razgraničiti između toga dvoga, odnosno da se jedna strana te distinkcije ne može dokazati, vidi George Berkeley, "Principles of Human Knowledge", u: *Philosophical Writings*, Nelson, London 1952., str. 59. O ontologijskoj irelevantnosti distinkcije "materijalno-imaterijalno" bit će riječi u sljedećoj eliminaciji.

¹⁹² Primjerice, kao u Platonovom idealizmu, nasuprot onom novovjekovnom. Vidi već spomenuti članak P. Guyer, "Idealism".

Naime, transcendentno označava jedino ono što prekoračuje *iskustvo*,¹⁹³ čime kao pojam ostaje vezano uz subjekt.

Prema svemu tome, i sadržaji svijesti i vanjski predmeti, i stvari i ideje, i "ja" i "ne-ja", i fenomenalno i noumenalno svi redom ostaju bez ontologijski relevantnog razgraničenja: svi sad stoje jedni prema drugima naprosto kao bića prema bićima *ako* ih se uopće pretpostavlja. Jedine granice koje preostaju su granice samih bića, ma kakva ona bila. U imanju sad ontologijski jednakovrijedno stoje i "realna" i "idealna" bića, štoviše: jednako ostaju idealna bića "u nama" i idealna bića "izvan nas", sad sva bez granice sfera, nego jedino s granicom jednih spram drugih (primjerice, *jednako* neko "materijalno" biće prema drugom "materijalnom" biću kao i neko "materijalno" biće prema nekom "imaterijalnom" biću). Ostaje da se svako biće definira samo s obzirom na vlastitu granicu, kao biće; karakteristike poput idealnosti ili realnosti ne pridaju ništa više na činjeničnosti granice bića, nego mogu samo biti *dodatna* određenja njegove granice (višak ili manjak graničnih karakteristika, ali ne višak ili manjak *same granice*). Tome je poslužila ova eliminacija: da se sve postojeće svede u istu ravan kako bi ga se moglo motriti kao *postojeće naprosto*, van svih "kategorijalnih" ili "sfernih" razlika; *to* se dobilo gubitkom duha kao ontologijski relevantnog pojma.

Prijelaz na pretpostavku "ja"

Ova eliminacija trebala je pokazati da se ne treba dokazivati ("vanjski") svijet, nego radije upravo "ja", dok je kartezijanska paradigma – koja se preko Kanta i Husserla, koji su je prihvatili utoliko što kao neprijepornu epistemologijsku polazišnu točku prihvaćaju danost objekata *svijesti*,¹⁹⁴ protegnula do današnjih dana – bila obrnuta.

Ako se pokazalo da se ne može dokazati "ja", dakle ni kao *granično* prema "vanjskom" svijetu, i da se time cijeli svijet treba motriti kao *naprosto dan*, tad se može prijeći na ontologijsko istraživanje samog danog svijeta. Biće više ne treba pretpostavljati ni dokazivati, nego uzimati kao dano. Međutim, za to još treba pokazati da se za svijet uopće može reći da je dan, tj. da se može reći da se uopće postoji. Tu nailazimo na iduću točku koju treba riješiti, potencijalno problematičnu.

¹⁹³ Lino Veljak, "Transcendencija", u: Stipe Kutleša (ur.), *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb 2012., str. 1179.

¹⁹⁴ Za Husserla, vidi Herman Philipse, "Transcendental Idealism", u: Barry Smith i David W. Smith (ur.), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press, Cambridge 1995., str. 240. Za Kanta, vidi S. Azeri, "Transcendental Subject vs. Empirical Self", str. 269.

Naime, "ja" se pokazalo kao nedokazivo, ali time još ne kao nepretpostavljivo. Ono nije verifikabilno, ali nije ni falsifikabilno. Ako "ja" i nije nužno, ono se *još uvijek može pretpostaviti*. Zanimaju nas ontologijske posljedice toga. Ako dopustimo, makar tek kao pretpostavku, postojanje "ja", tad moramo dopustiti i mogućnost postojanja fenomenalnog svijeta (tj. razlikovanje fenomenalnog i noumenalnog); a ako to moramo dopustiti, čini se da moramo dopustiti i mogućnost da se *samo* tu fenomenalnost može znati. To je pitanje jakog ili slabog korelacionizma,¹⁹⁵ na koje se odgovara u idućim poglavljima. Za to kao uvod može poslužiti dokazivanje bića po sebi kao ontologijski jednakovrijednog – jer dijeli opću formu postojanja sa svim drugim – iz ovog poglavlja.

Dakle, sama ta mogućnost – puka hipotetičnost – "ja" smeta nam da konstatiramo posve zajedničku formu postojanja za sva bića, jer dopuštamo pretpostavku (iako više nipošto kao neprijepono utemeljenje, već samo kao nedokazivo i proizvoljno polazište) da postoji sfera svijeta o kojoj ne možemo ništa znati. Kako se to rješava, vidjet će se u iduća dva poglavlja. Pokazat će se da se sva epistemologijska stajališta daju svesti na jednu od dvije ontologijske pozicije, na nihilističku ili ensističku (ontologističku). Pokazat će se da, ako i dopustimo "put" nihilizma, *jedini preostali* put, dakle jedini o kojem se *može* nešto reći, ostaje ensizam, koji omogućuje ontologijsko istraživanje. To znači da je, čak i ako nije eliminirala svu skepsu, ova eliminacija ipak poslužila da ukaže na jedini *moгуći* put za ontologiju; naime, nihilizam nije niti put. Time smatramo funkciju ove eliminacije ispunjenom. Nije malo učinjeno ako je *sav* (epistemologijski) skepticizam i kriticism sveden na (ontologijski) nihilizam.

Dopustiti postojanje "ja" zaista možemo. Pritom je svejedno radi li se o empirijskom ili transcendentalnom "ja"; zapravo, ne može se pretpostaviti *niti samo* empirijsko *niti samo* transcendentalno "ja", jer *samo empirijsko "ja"* je puko biće među drugim bićima, koje s njima dijeli istu formu postojanja i ne utječe na njih, a *samo transcendentalno "ja"* je indiferencirano sa svijetom. Naprotiv, ako se "ja" ikako *da* pretpostaviti, onda je to upravo pretpostavka jednog razlikovanog bića među bićima – upravo ovo moje empirijsko tijelo i njegovi duševni sadržaji – koje je ujedno i nositelj svijeta, tj. duh. Pokazali smo koliko je i takvo ja problematično; no, dopustimo ga ovdje uz svijest da ono nipošto ne može biti *samo empirijsko* ili *samo transcendentalno*. "Ja" mora biti jedinstveno; na "dva različita" "ja" mora se primijeniti "aequatio est negatio". Ostaje nam naprosto "ja", ne više empirijsko niti transcendentalno: tijelo koje je nositelj svijeta jest to što podrazumijevamo pod dušom

¹⁹⁵ Pojmove "jakog" i "slabog korelacionizma" uzimamo u smislu u kojem ih nalazimo u: Quentin Meillassoux, *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*, preveo Ray Brassier, Continuum, London 2008., str. 42. Oni će se razjasniti uskoro, na odgovarajućem mjestu.

(duhom), i obrnuto: duša (duh¹⁹⁶) je upravo to tijelo koje nosi svijet, npr. nervni sustav. (Ako pak vrijedi imaterijalizam, tad to ne možemo nazvati tijelom, ali "ja" je opet upravo ovo što razlikujemo u ovim granicama kao "ja", dakle u tom smislu protežno.) Da se ne može dalje pitati o prirodi – "materijalnoj" ili "duhovnoj" – tog "ja", već je natuknuto, a o tome će još biti riječi u drugoj eliminaciji. Svijet može biti materijalan ili imaterijalan: to, prvo, ne možemo spoznati, a, drugo, kad bismo i mogli, to ne bi ništa promijenilo na njegovoj ontologijskoj strukturi. Taj problem je sasvim izlišan u okviru ove rasprave.

Jednom kad su sva bića pokazana kao naprosto bića, ostaje nam – ako nas to još uvijek zanima – da ocrtamo granice "ja". Kako to možemo učiniti? Na prvi pogled se čini da mu je preostalo ocrtati samo empirijske granice (transcendentalne one očito ne mogu biti). No, one se više ne mogu nazivati empirijskima, jer, budući da je izbrisana granica unutarnjeg i vanjskog, izbrisane su i *vrste odnosa* unutarnjeg prema vanjskom: nema više mogućnosti da se utvrdi je li nešto iskustveni (empirijski) ili čisto intelektualni (transcendentalni) odnos unutarnjeg prema vanjskom. Ne samo da više nema granice subjekta i objekta, nego ni granice apriornog i aposteriornog, transcendentalnog i empirijskog. Gdje su *točno* granice "ja" ne može više odrediti epistemologija. Možda je to posao psihologije, možda biologije, a možda su to granice koje koristimo u svakodnevnom govoru i ophođenju. Možda, na koncu, ostaje jedino priznati da upravo ono što smo ranije nazivali *empirijskim* "ja" obuhvaća svijet: da mi, npr. našim nervnim sustavom, dohvaćamo sve oko sebe. Svejedno je priznamo li takve granice "ja" ili ne; ontologijski je to irelevantno. Ontologijski je relevantno jedino to da se sad došlo na poziciju iz koje su sva bića jednako bića, jednako podložna istraživanju, i to *bilo* znanstvenom *ili* ontologijskom.¹⁹⁷

Uzgred, znanost i ontologija se *ne* razlikuju se po nekakvoj "epistemologijskoj pregradi", npr. po tome što bi se znanost bavila samo fenomenalnim svijetom; naime, i znanost i ontologija bave se jednim te istim svijetom. (Uostalom, "jedan te isti svijet" je tautologija, s obzirom na to da svijet jedino i može biti *jedan*.) Ono što razlikuje znanost od ontologije jest *domet* i način postavljanja pitanja. Ontologija pita za granice svijeta (za "gornju", odnosno sâm svijet, i za "donju", odnosno biće), bez obzira na to koji su odgovori – oni mogu biti i negativni – dok znanost pita za ono između toga dvoga. Znanost je utoliko dvostruko ograničena filozofijom-ontologijom: s "donje" strane, ontologija mora znanosti reći što je biće, njen najopćiji predmet; s "gornje" strane, ontologija postavlja granicu onoga za što znanost može

¹⁹⁶ Indiferencija duše i duha već je ranije pokazana, na nju se stoga ovdje nećemo dodatno osvrnuti.

¹⁹⁷ Usp. L. Domjanović, *Utemeljenje ontike*, str. 87.

pitati.¹⁹⁸ Ontologija znanosti daje temelj ("donju granicu") i postavlja domet ("gornju granicu"), bez obzira na to kako se znanost prema njoj odnosila – znanost ontologiju može i zanemariti, kao i obrnuto, a da se ono čime se bilo znanost ili ontologija bavi ne promijeni ni za jotu.

¹⁹⁸ Kako bi to izrazio Wittgenstein, "... čak ako je dat odgovor na sva *moгуća* naučna pitanja, naši životni [zapravo filozofski, op. naša] problemi još uopće nisu dodirnuti." (L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 187-189.)

5. POGLAVLJE: ZNANJE DA SE JEST

Pretpostavka "ja"

Iz dosad iskazanog učinjen je znatan korak prema mogućnosti da se svijet promatra takvim kakav jest, kao naprosto danost. Međutim, s obzirom na to da je uklonjena *nužnost* "ja", ali ne i njegova *mogućnost*, još uvijek se mora priznati mogućnost zablude ("greške") u vezi toga što postoji. Naime, "ja" je utemeljujuće za takvu mogućnost i, ako je ono samo moguće, tad i ta mogućnost opstaje. *Moguće* je da ovaj svijet nije to što nam se čini da jest, a ako ne znamo *što* jest, ne znamo ni *da* jest.¹⁹⁹ Zadatak je prvenstveno ovog, a potom i idućeg poglavlja pokazati *da se jest*, ili barem da je, kako Parmenid kaže, "jedini zamisliv put ispitivanja ... [tvrditi da] se jest ... i [da se] ne može ne biti".²⁰⁰ To je zaista jedini mogući put za ontologijsko istraživanje; naime, neki drugačiji put onemogućio bi i sâmo istraživanje. Dakle, zadatak koji je zapao ova dva posljednja poglavlja prve eliminacije jest pokazati *jedino moguće* stanje svijeta, ako je uopće ikakvo stanje svijeta moguće pokazati.

Budući da ne možemo sa sigurnošću utvrditi granicu "ja", ne možemo znati ni što leži s koje strane te granice. Utoliko ne možemo znati ni koliko "ja" zadire u ostalo postojanje, npr. uvjetuje li ga na ikoji način. Postojanje kao uvjetovano nekim "ja" – na koji god način bi ono trebalo biti uvjetovano – nije izvjesno; kao izvjesno nam stoga ostaje samo sâmo postojanje, bez obzira odnosilo se ono na nešto što bismo inače mogli pripisati subjektu ili ne (npr. odnosilo se ono na pojave ili na bića po sebi, što je distinkcija koja je nemoguća bez nekog subjekta).

Međutim, *otkud nam pravo* na takvu tvrdnju? Otkud izvjesnost da je to što ostaje kao naprosto danost *postojanje*? Otkud opravdanje da tvrdimo da uopće ima bića, odnosno samog postojanja? Naime, po radikalnoj skepsi, dakle slijedeći istu metodu koja nam je pokazala da ne možemo znati da "ja" postoji zato što mu ne možemo utvrditi granice, ne možemo znati ni za ostala bića: jer, ni njima ne možemo utvrditi granice, a, ako ne znamo *kakva* su bića, ne znamo ni *što* su, prema tome, ne znamo ni *da* jesu.

¹⁹⁹ Ako se ne može reći *što* postoji – ako ne možemo izdvojiti ni minimalno "što", ni najapstraktniju granicu – ne može se reći ni *da* se uopće postoji. Jer, to znači da ne možemo razlučiti nijedno postojeće, a postojanje ne može biti postojanje *ničeg doli nečeg postojećeg*.

²⁰⁰ Slobodan Žunjić (ur.), *Fragmenti Elejaca*, str. 68.

Ipak, mi tvrdimo da je sva ova danost postojanje – radije nego da nije – te kažemo da znamo da se postoji,²⁰¹ iako po radikalnoj skepsi ne možemo znati za granice bića. Kako to? Zar je postojanje drugih pojedinačnih bića dohvatljivije od postojanja "ja" kao pojedinačnog bića? (Na to odgovor slijedi u idućem pasusu.) Ako je postojanje samo postojanje bića, kako možemo *bez znanja o postojanju bilo kojeg bića* – do čega bi nas radikalna skepsa morala dovesti – znati da se uopće postoji? Kako možemo imati biće uopće, ako nemamo granicu nijednog bića kao izvjesnu? Ukratko: otkud možemo, unatoč radikalnoj skepsi, imati opću formu bića, tj. uopće znati da se postoji?

Ako, po radikalnoj skepsi, ni za jedno biće (tj., ni za jedno "što", *ni za što*) nemamo njegovo *kako* – jer nemamo izvjesnost ni potpunost njegove granice – tad nemamo ni njegovo *što*. Drugim riječima, nemamo ni sâmo to biće, pa time ne znamo ni *da* ono jest; ako ne znamo *ono* što jest, ne znamo ni *da* nešto jest; ako, k tome, ne znamo *nijedno* koje jest, ne znamo ni *da se uopće* jest. Moramo dakle pronaći "što" ili "kako" bića: *što* je nužno vezano uz *kako*, jer biće je nešto što se razlikuje spram ostalog, što znači da nužno ima neko svoje "kako" razlikovanja. "Što" (ili biće) indiferencira se s "kako" (ili granicom). Pronađemo li, dakle, jedno od njih, pronašli smo i drugo. Dovoljno je pronaći bilo koju od tih odrednica – bilo kakvu granicu – kako bi se pokazalo da se postoji. Zasad, po radikalnoj skepsi, ne možemo pronaći ni sigurno "što" ni sigurno "kako" bića, pa sâmo postojanje ostaje podložno sumnji. To je problem kojim započinju ova dva posljednja poglavlja.

Neka se prvo razriješi u prethodnom pasusu postavljeno pitanje je li biće izvjesnije od "ja". Zaista, u jednom smislu, postojanje "ja" je manje izvjesno od postojanja drugih bića. Naime, "ja" *kao puko biće* jednako je izvjesno kao i druga bića, ali "ja" *kao nositelj svijeta* manje je izvjesno, to jest uopće nije izvjesno, na način na koji se to pokazalo kroz dosadašnju eliminaciju. Jer, ako bismo htjeli biti krajnje precizni, bez izvjesnosti o nositeljstvu svijeta uopće ne bismo trebali govoriti o "ja" – budući da ono ima smisla samo kao nositelj svijeta – nego samo o biću koje je u ovim granicama za koje *pretpostavljamo* da su moje ili da se u njih smješta nositelj svijeta. Te granice – granice toga što zovemo "ja" – upravo su jednako izvjesne kao i granice svih drugih bića; ali, to da su moje (odnosno *meni unutrašnje*, o čemu

²⁰¹ Ponovit ćemo i treći put, kad kažemo "znanje", "mi znamo" itd., to je tek način izražavanja. Subjekt, a zajedno s njim i znanje, ontologijski je irelevantan, tj. takvim će postati u procesu ove eliminacije. Mogli bismo stoga izraz postaviti i bezlično, kao "izvjesno je da se postoji", "opravdano je zvati danost postojanjem" itd. Ili, budući da se čak i izrazi "izvjesnost", "opravdanost" itd. historijski vežu uz znanje – vidi npr. David W. Hamlyn, *The Theory of Knowledge*, Macmillan Press Ltd., London 1970., str. 9, 24, 51, 80 za "opravdanost" i str. 9, 10, 113 za "izvjesnost" – jednostavno "postoji se" ili "ima bića". Međutim, imamo još jedan razlog da ovo poglavlje nazovemo "Znanje da se jest", koji će postati očitim možda tek na kraju cijele ove eliminacije: naime, pokazat će se kako se *epistemologijske* pozicije "znamo da se jest" / "ne znamo da se jest" pretvaraju u *ontologijske* pozicije "postoji se" / "ne postoji se".

je bilo riječi u drugom poglavlju) ili da se u njih smješta nositelj svijeta (odnosno apsolutni uvjet svijeta, o čemu je bilo riječi u trećem poglavlju), to je tek pretpostavka.

Nositeljstvo svijeta nije tek dodatno određenje granice nekog bića za koje pretpostavljamo da bi trebalo biti nositelj, a time i dodatno opterećenje za njegovu dokazivost u odnosu na ostalo, nego je ono upravo bezgraničnost: *nositelju svijeta, upravo ako je on nositelj svijeta, ne mogu se povući granice*. Dakle, za neko biće za koje pretpostavljamo da je nositelj svijeta, to nositeljstvo ne može se *uopće* dokazati, jer, ako se *povuku granice* biću koje bi trebalo biti nositelj svijeta, ono upravo prestaje biti nositelj svijeta i postaje biće među bićima, nešto unutarsvjetsko. Prema tome, manjak izvjesnosti *bića koje je nositelj svijeta* u odnosu na *naprosto bića* je u tome što se ono prvo upravo *ne može* pokazati kao postojeće ako mu se povuku granice, dok se ovo drugo, sasvim obrnuto, pokazuje kao postojeće *samo* ako mu se povuku granice. Otud manja izvjesnost "ja" u odnosu na ostala bića. Bića – među njima i *ograničeno* biće koje nazivamo "ja" – pokazat će se kao postojeća, čime će se pokazati i to *da* se uopće postoji, ako se pokažu njihove granice. Dakle, *jedino* ono bivše empirijsko "ja" – sada samo biće među bićima za koje pretpostavljamo da sam to ja – nije ništa manje dokazivo od ostalih bića; ono kao nešto unutar sve danosti ima upravo jednako ocrtane granice kao i ostala bića. U tom smislu, ako bi se pokazalo da se sva danost može proglasiti postojanjem, tad i pretpostavljeno "ja" kao puko biće – ali zasigurno ne više kao ontologijski relevantan subjekt – postoji. Spomenuto pokazivanje / "dokazivanje" da postojanja uopće ima sad može uslijediti.

Forma "što"

Za rješavanje ovakvog problema potrebna je priprema, stoga se ne treba očekivati da će se odmah ići "in medias res". Treba ići polako i oprezno: ono prvo što će se ovdje iznijeti *još nije* potpuno dokazivanje toga *da* se postoji, iako bi se na prvi pogled nekome tako moglo učiniti. Zbog toga napominjemo da je prvi dio ovog poglavlja tek pripremni dio.

Ako želimo sumnjati u ono što je dano kao u ono što je zaista postojeće – možemo sumnjati *jedino* u to da je danost *zaista postojeća*; u to da je ona *dana* ne može se sumnjati, upravo zato što je danost – treba se prethodno upitati *što* je to u što sumnjamo. Je li danost zaista to u što sumnjamo? Ali mi u nju upravo kao *danu* ne možemo sumnjati; stoga i ne sumnjamo u *samu* danost, nego u to da nam je ona dana "onako kako bi trebala biti" – naime, mi sumnjamo u to da li se danost poklapa s onim pomoću čega je dana: poklapaju li se

granice danosti s granicama, npr., bića po sebi. Time pretvaramo danost u *pojavnost*. (Neka se ovdje primijeti da smo time već dopustili "ja" te s njime i razliku pojava-biće po sebi, tj. "pojavnost"-*"posebnost"*; bez sumnjajućeg bića ne može se ni sumnjati u poklapanje pojavnosti i posebnosti.) No, time već dopuštamo i biće po sebi: ako uopće *možemo* posumnjati u danost, *moramo* pretpostaviti i biće po sebi, čime smo istovremeno danost pretvorili u pojavnost. Naime, *mi ne sumnjamo u pojave, nego sumnjamo u to da se one poklapaju s nečim "iza" njih*, naime s bićem po sebi. To je osnova svake epistemologijske sumnje u povijesti zapadne filozofije: sumnja nije sumnja u samu pojavnost – *naprotiv*: pojavnost je *nužna* da bi takve sumnje uopće moglo biti – nego u poklapanje pojavnosti sa stvarnošću po sebi. To će nam biti putokaz za to da upravo iz načina na koji pojave jesu – iz njihove opće forme postojanja, koja odgovara formi "što" – dobivamo opću formu onoga "iza" njih. To će nam potom, zauzvrat, ukazati na jednakost obojega kao bića.

Ponekad se neki filozofi, u pokušajima da se otrgnu radikalnoj skepsi u vezi danih stvari – onoj skepsi koja ide tako daleko da dolazi do sumnje u postojanje uopće – pozivaju na sljedeće: ako pojave i ne postoje "same po sebi", nama su dane – i to u formi nekog "što", dakle nesumnjivo *kao* bića, što je ujedno i uvjet pretpostavke da u njih možemo sumnjati, jer kod njih može biti sumnjivo samo to *da su one bića* – upravo zato što *od nečega* moraju biti.²⁰² Ukratko, prema takvom rezoniranju, pojave ne bi mogle biti dane "samo tako", nego od nečega moraju biti. Upravo s tim "od *nečega*" ovdje nešto nije u redu.

Otkud mi, naime, znamo da je to *od čega* su dane pojave "nešto", tj. da ima formu nekog "što", s obzirom na to da je nama dana samo pojavnost?²⁰³ Čini se da je jedini mogući odgovor sljedeći: *mi to "nešto" imamo kao nešto (neko "što", nešto što posjeduje formu nekog "što") upravo zato što smo njegovu formu "što" izvukli iz forme "što" – tj. forme postojanja – nama danih ("empirijskih", pojava) bića*. Mi za formu "što", tj. formu bića, ne možemo znati na drugi način nego na taj, budući da nam – upravo prema stajalištu koje pretpostavlja distinkciju "pojavnost"-*"posebnost"* – nije dano *ništa doli* pojavnost. Dakle, *primarno* "što" nam je ono

²⁰² To je razlog zbog kojeg Hartmann smatra da predmet koji spoznajno zahvaćamo pretpostavljamo kao neki bitak "iza" pojave na temelju koje spoznajemo (N. Hartmann, *Osnovne crte jedne metafizike spoznaje*, str. 15-18) ili zbog kojeg Kant kaže: "ja na svaki način priznajem, da izvan nas ima tjelesa, tj. stvari, koje mi ... poznajemo po predstavama, koje nam pribavlja njihov utjecaj na našu osjetilnost i kojima dajemo naziv tijela" (I. Kant, "Prolegomena za svaku buduću metafiziku", u: *Dvije rasprave*, str. 44).

²⁰³ Nemoguće je pritom pozvati se na neki "idealni bitak" kao nešto što nam je *dano a da nije pojavno*, poput matematičkih entiteta, jer i oni spadaju samo u danost; a, kako je pokazano u drugom poglavlju, ne može se učiniti distinkcija između navodno unutrašnje "forme danosti" i navodno vanjskog "sadržaja danosti", budući da se ne može povući jasna distinkcija između unutrašnjeg i vanjskog. Danost, kad se u nju sumnja, ono je što zovemo "pojavnošću"; tako su nam i (npr.) matematički entiteti i ostali idealni entiteti (npr. apstraktni pojmovi) *naprosto dani*, te spadaju u "pojavnost".

"što" *pojavn*o danih stvari, pa ako u *neko* "što" (biće) trebamo sumnjati, to je prije ono "iza" pojave negoli sama pojava.

Otkud bismo inače znali da je pojava upravo pojava, ako ne povratno preko "bića po sebi", kojem, zauzvrat, forma "što" uopće *može* biti pridana samo na temelju pojave? Samo kao *biće* – tj. nešto posjedujuće forme "što" – pojava može biti *uvjet mogućnosti sebe same*. Dakle, pojava svakako mora biti *biće*.

Čini se sad da mi u nešto ipak *ne možemo* sumnjati: to je *forma "što"* (koju odsad možemo zvati i *formom bića*) pojava. To je jednostavno danost. Ono oko čega još uvijek možemo sumnjati jest da se to "što" (biće) poklapa s "istinskim što" ("istinskim bićem") iza pojave, ali *ne* i u samu formu "što" (i time formu upravo *bića*) pojave. Prema tome, ne može se više tvrditi da bismo htjeli imati postojanje *bez* da imamo neko *precizno ograničeno* biće. Precizno ograničeno biće nam je ovdje upravo ono što nam je jedino dano kao biće (naime kao izvjesno posjedujuće forme "što"), i iz čega uopće imamo formu bića. Ne može se reći da postojanje imamo bez imanja nekih bića u njemu. Ta bića *ne mogu biti nepouzdana kao bića*, budući da *jedino* od njih imamo samu formu bića.

Dakle, i pretpostavljena pojava jest *biće među bićima*. Pojave, kako je rečeno, može biti samo ako se prizna "ja". Točnije, samo tad je ona pojava; inače bi bila to što je dano baš kao biće po sebi, tj. danost bi bila biće po sebi. Stoga, učinimo taj ustupak i priznajmo "ja". (Toliko se može dopustiti, ali ne može se dopustiti da "ja" priznamo *drukčije nego kao biće* – priznati postojanje nečega što nije biće više ne može biti ustupak.) Dakle, dopustimo postojanje "ja" kao bića: što je sad ovdje ono što čini pojavu pojavom?

Kad "ja" ne bi bilo priznato, ne bi moglo biti sumnje u to da su bića dana upravo kakva jesu, jer ne bi bilo onog bića koje bi sumnjalo. Svako biće koje bi bilo dano, postojalo bi. Sad neka se pokaže da "ja" nije smetnja danosti bića *ni* ako ga se pretpostavi.

"Ja" je sad jedno biće među bićima: ono više ne samo da predstavlja stvarnost,²⁰⁴ nego je i *dio* stvarnosti. Sad nam je stvarnost dana zajedno s "ja" i ono unutar nje nema različit bitak nego ostala bića: što god da predstavlja tu stvarnost (čemu god od unutarsvjetskih stvari pripisivali predstavljanje stvarnosti), ono ima istu formu s njom, tj. sa svim ostalim u njoj. *Sve u stvarnosti* posve jednako je stvar ili biće, jednako ima formu "što". Utoliko je sve jednako postojeće kao stvar, ako uopće dopuštamo da se postoji. (To je sadašnja pretpostavka, kasnije

²⁰⁴ Uzimamo "stvarnost" kao još jedan od onih sinonima za "svijet" (kao i npr. "priroda") koji ne predstavljaju osobit terminološki problem (za razliku od npr. "duh"): stvarnost je ukupnost stvari, tj. bića. Pritom se ona ne shvaćaju nužno kao "realna" ili "materijalna", kako je dosad postalo jasno.

se čvršće ide na njeno potvrđivanje; za to kao pripremu treba olabaviti uvjerenje o *varci* kao nečem *nepostojećem*).

To znači da se i varka²⁰⁵ može naći *samo unutar* stvarnosti: dakle ili kao neko "što" među ostalim, ili kao njihova kombinacija (i tad je ona opet neko "što"). Kao što je već dano na razumijevanje, pojava nije varka *sama za sebe*, nego samo ako *vara o poklapanju sebe s nečim drugim*. Sama za sebe, pojava je neko "što". Kad govorimo da nas pojava zavarava, ne mislimo na to da *nema* pojave, nego na to da se ona ne poklapa potpuno s onim što treba predstavljati. To što nas zavarava upravo znači da je *ima*. Pritom je i tom predstavljenom (onom o čemu se biva prevarenim) pridana forma "što", a ista forma je pridana i samoj ideji preklapanja (koincidiranja predstavljajućeg i predstavljenog) u nama; tako i u *ukupnosti* varke možemo naći samo razne forme "što", razna bića. Varka dakle nastaje ako pretpostavimo da postoji "ja" kao neko biće (kao neko "što" ili nešto) kojemu treba biti dano neko biće ("što", nešto), koje pak proizvodi reprezentaciju (neko "što", nešto) nepodudarnu s dotičnim bićem zbog, pretpostavimo, tog "ja" i njegove nemogućnosti da precizno prikaže to biće. Dakle, ako je neka pojava čak i varka, odnosno neprecizna reprezentacija, ona svejednako *postoji kao zbir postojanja onoga što vara ("ja", tj. moja neprecizna subjektivnost) i postojanja onoga o čemu se biva prevarenim ("stvar po sebi")*. I jedno i drugo, kao i njihovu ukupnost, imamo upravo na način na koji se imaju sva bića, naime po njihovoj formi "što"; baš kao što neke stvari postoje samo kao kombinacije drugih stvari. Primjerice, ako skup malih geometrijskih likova, recimo trokuta, daje takav i takav veći oblik, recimo siluetu čovjeka (koju vidimo npr. tek kad se udaljimo), možemo li se uopće upitati što tu *zapravo* jest (jesu li *zapravo* trokuti ili silueta čovjeka *zapravo* jest)? Ne možemo, jer jest *i jedno i drugo*. To je sve što smo htjeli reći gore iznesenim: sve jednako jest, čim je "što". Nema ničega što bi *više* bilo, jer nema ničega što bi *više bilo "što"*. Utoliko i pojava i biće po sebi, ako se pretpostave, jednako postoje.

Prema tome, varci se nipošto ne može oduzeti njezina forma "što", ni kao kombinaciji, ni samoj za sebe (ta, iz ovog potonjeg uopće i imamo formu "što"). Ukratko, pojavnost se, sve kad bi ona i bila varka, ne može promatrati kao nešto nepostojeće. Priznali smo mogućnost

²⁰⁵ Još jednom, neka je dopušteno "varka" uzimati kao istoznačnicu za "pojava", kao što smo to učinili s terminom "greška" u prethodnom poglavlju. Ponovo stavljamo ogradu da to ne znači da ne poznajemo razliku "pojave" i "privida". (Za to vidi članak "Privid", u: Stipe Kutleša (ur.), *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb 2012., str. 943.) Međutim, razlog što ovdje uzimamo termin "varka" ponešto je drugačiji nego u prethodnom poglavlju; jer, ono što će se ovdje odnositi na varku u širem smislu, dakle u smislu *pojave, jednako tako* vrijedi i za varku u užem smislu, dakle u smislu *privida*. Stalo nam je, dakle, ne samo do toga da pojavu potvrdimo kao biće, što je već učinjeno, nego da i sâm privid, ili iluziju, pokažemo kao nešto što, u najmanju ruku, nosi opću formu postojanja i tako se potvrđuje kao postojeće.

pojavnosti priznavši "ja", ali time *nismo* priznali i mogućnost da se uopće ne postoji, za što se pretpostavljalo da bi se moglo priznati ako se prizna pojava ili varljivost.

Zanimljivo povijesno-filozofsko pitanje bilo bi: tko nas je uvjerio da griješimo? Tko nas je uvjerio da, ako pogrešno reprezentiramo neku stvar, mi moramo promašiti i *sâmo biće*? Tko nas je uvjerio da je *spoznajna* greška ujedno i *ontologijska* greška, da varka nije biće? (Jer, ako varka postoji, upravo time je ona biće. Ako varke pak nema, sve je biće. U svakom slučaju ostaje nam samo biće, i to posvuda.) Dilema se može i ovako postaviti: biće je nemoguće promašiti i ako smo nositelji svijeta i ako nismo. Ako smo nositelji sveg bića, tad nam upravo mora biti dana opća forma bića kroz ono što nosimo; ako pak nema nositelja svijeta, tad je ostao samo svijet sâm, dakle opet bića s kojih se može "očitati" njihova opća forma.

Priprema za glavni dio ovog poglavlja završena je. Nešto smo od nje ipak dobili: određenu sliku što bi trebalo značiti "postojati", odnosno opću formu bića. Ako smatramo da mi postojimo i da sve ovo što nam je dano također postoji, mi to moramo promatrati po istoj formi za koju smatramo da pripada postojanju uopće; dakle kao nešto *po formi* ontologijski relevantno.²⁰⁶ *Neko posebno postojanje nam ne bi ni moglo biti dano kad ne bi imalo formu upravo postojanja uopće.* Mi na neki način *moramo* moći zahvaćati postojanje uopće već samo na ovom što je, pod pretpostavkom "ja", dano tek *nama*. Sad se treba okrenuti tome da se dokaže kako se naprosto *mora* pretpostaviti da se postoji, ili da se, u suprotnom, uopće ništa ne može pretpostaviti.

Uniformnost postojećeg

Pozicija koju u ovom, glavnom dijelu poglavlja uzimamo kao sebi suparničku je tzv. *jaki korelacionizam*. Taj pojam preuzimamo onako kako je on dan kod suvremenog filozofa Quentina Meillassoux: *jaki korelacionizam* predstavlja poziciju po kojoj se – pretpostavivši "ja" i razlikovanje fenomenalnog i inteligibilnog bića – u inteligibilnom "svijetu" može pronaći i *nešto* (sic!) što potpuno odudara od forme bića nama izravno danog; primjer toga je

²⁰⁶ Vidi L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 31: "Očigledno je da i svijet koji se zamišlja ne znam koliko različit od stvarnog svijeta mora imati nešto – formu – zajedničko sa stvarnim svijetom".

da "biće po sebi" može biti kontradiktorno ili na drugi način nama *posve* nezamislivo.²⁰⁷ Naprotiv, *slabi korelacionizam* također priznaje razlikovanje fenomenalnog i inteligibilnog, dakle priznaje da ono što nama nije izravno dostupno (inteligibilno, "biće po sebi") postoji, ali istovremeno tvrdi da ono mora dijeliti istu osnovnu formu postojanja s onom koju pronalazimo na bićima nama izravno danima, tj. na pojavnosti.²⁰⁸ Terminologijom ove eliminacije govoreći, slabi korelacionizam tvrdi da *sve što uopće može postojati mora imati formu "što"*, ili, opća forma bića mora se moći naći na svakom mogućem biću. Stoga se mi, naravno, slažemo s pozicijom slabog korelacionizma – ako već moramo pretpostaviti "ja" – a odbacujemo poziciju jakog korelacionizma.

Protiv jakog korelacionizma se može ići samo na jedan način: tako da se ustvrdi da to što potpuno odudara od forme bića kakvu nalazimo u danosti tad uopće nije *nešto*, budući da je *upravo "nešto"* forma bića kakva je nama dana. Zadržati istu formu "što" kod onog inteligibilnog za jakog korelacionista značilo bi pobijanje, budući da ga to srozava na slabi korelacionizam. Međutim, u suprotnom, to jest ako se dopusti jaki korelacionizam, dolazimo ne samo do potpune negacije *spoznatljivosti* inteligibilnog svijeta, nego upravo do *nihilizma*, kako će se pokazati u nastavku ovog poglavlja. U slučaju da *ništa* ne možemo reći o inteligibilnom svijetu, tad on, dakako, nije *ni inteligibilan* (ni misliv). Budući da mi biće imamo upravo kao razlikovano, taj transcendentni "svijet", ako bi trebao nama biti *potpuno* nedostupan, ne bi trebao uopće biti *razlikovan* od ovog "svijeta" kakav nam je dan. Jer, čim bismo mu pripisali *razlikovanost* – što je opća forma bića koju imamo prema ovom izravno danom "svijetu" – priznali bismo ga kao *barem po nečem* dostupan. Ukratko, taj transcendentni "svijet" mora dijeliti *nešto* s ovim "svijetom", ako ga se uopće može pretpostaviti kao postojeć. Naime, čim ga u tom svojstvu pretpostavimo kao postojeć, dakle kao *razlikovan* spram ovog "svijeta", dodjeljujemo mu istu opću formu postojanja kao i ovome što nam je izravno dano. U suprotnom, on uopće nije *nešto*, i, ako ga se dopusti *na taj način*, dolazi se do nihilizma, jer se "dopušta" *nešto što nije niti nešto*. Svaki jaki korelacionizam mora se svesti na nihilizam, a time dolazimo i do zatvaranja puta ontologijskom istraživanju.

Sad treba prijeći na samu stvar, središnji dio ovog poglavlja i vjerojatno cijele prve eliminacije.

²⁰⁷ Q. Meillassoux, *After Finitude*, str. 36. Valja napomenuti da ne koristimo pojam "jaki korelacionizam" u identičnom smislu i za iste svrhe kao Meillassoux, nego izoliramo one osobine tog pojma koje su nam potrebne za ovdašnju raspravu.

²⁰⁸ Ibid., str. 35. Isto što je u prethodnoj napomeni rečeno u vezi Meillassouxova pojma "jaki korelacionizam" vrijedi i za njegov pojam "slabi korelacionizam".

Budući da smo dokazali kako "ja" *nije dokazivo*, ali ne i kako je ono *nemoguće*, u pokušaj da dohvatimo univerzalnu sliku svijeta moramo uključiti *mogućnost* "ja". "Ja" nije *nužno*, ali je svakako moguće. Stoga valja razmotriti mogućnost da "ja" ne postoji u svijetu, kao i onu da ono postoji. Ako bi se u oba slučaja pokazalo da postoji opća forma bića, tj. da sve moguće sfere svijeta dijele barem nešto, pokazala bi se i mogućnost ontologijskog istraživanja.

Razmotrimo prvo mogućnost da "ja" ne postoji. U tom slučaju, ono što nam ostaje jesu naprosto bića takva kakva su dana. Ovdje ne možemo postaviti razlikovanje pojava i bića po sebi, jer kriterij tog razlikovanja – "ja" – izostaje. Tad se ne može postaviti ni dilema između slabog i jakog korelacionizma, naime dilema je li biće po sebi zamislivo ili nezamislivo, jer s padom "ja" otpada i svaka razlika bića po *zamislivosti*, budući da zamislivost mora pretpostaviti neko "ja" koje zamišlja. Ako u svijetu nema "ja", tad nema niti "nemislivog" – to jest, onog što bismo "nemislivim" smatrali pod uvjetom da ima "ja" – što znači da pozicija jakog korelacionizma u tom slučaju *unaprijed* otpada. Naime, izostankom "ja" iz svijeta, iz svijeta se također isključuje mišljenje, a sve ostalo u njemu ostaje isto – to što ostaje kao dano sad nije ni "misljivo" ni "nemislivo", jer isključili smo "ja", koji je nužan uvjet mišljenja i time i distinkcije "misljivo-nemislivo". Ako se odbacuje "ja", odbacuje se i nezamislivo, jer "ja" je jedino biće koje u svijet može unijeti nezamislivost. Biće koje zamišlja je ujedno i biće koje postavlja granicu zamislivom, tj. koje postavlja mogućnost prekoračenje te granice ili "ono nezamislivo". Dakle, bez "ja" u svijetu nema *ni* zamislivog *ni* nezamislivog. Ono "nemislivo" u smislu u kojem ga razumijeva jaki korelacionizam u tom slučaju gubi svoj pojam, s obzirom na to da u svijetu *unaprijed* nema nikakvog mišljenja: time nema ni onog "nemislivog, ali postojećeg", naime nečega što bi postojalo po zakonima drugačijim od onog "mislivog i postojećeg". Ako iz svijeta eliminiramo "ja", tad u njemu ostaje samo ono što jest, i sve što se u njemu može naći jednako je postojeće. Dakle, lema po kojoj "ja" ne postoji proizvela je *svijet u kojem su sva bića dana i sve što je dano je biće*, iz čega se potom može derivirati zajednička opća forma postojanja, što označava mogućnost prelaska na ontologijsko istraživanje. Prema tome, u ovom slučaju put za ontologijsko istraživanje ostaje otvoren.

Razmotrimo sad drugu lemu, onu da "ja" postoji, koja je kompleksnija, odnosno može se razbiti na daljnje leme. Naime, pretpostavka "ja" postavlja u svijet i mogućnost distinkcije pojava-biće po sebi, a s tom distinkcijom i mogućnost jakog korelacionizma, odnosno tvrdnje da biće po sebi nije *ni na koji način* dohvativo. Drugim riječima, ta tvrdnja postavlja mogućnost nečeg *postojećeg* što nama nije *zamislivo*. U tom slučaju smo blokirani u pokušaju da mislimo sve postojeće, jer tad bi i nešto nezamislivo moglo biti postojeće. Tad ostajemo

bez pojma postojećeg, jer ne znamo što bismo pod njim morali misliti: ne možemo dospjeti do opće forme postojanja, koja bi nam ujedno rekla *što to znači* postojati, jer ne možemo imati sve na što bi se ona trebala primijeniti. U slučaju da ima nečeg "postojećeg, ali nezamislivog", svijet nije *uniforman*, dakle ne možemo iz *svih* njegovih sfera izvući barem nešto zajedničko: opću formu postojanja.

Kako smo pokazali u jednom ranijem argumentu (vidi prethodno poglavlje), nemoguće je *postojanje* potpuno nedohvativog; ono, čim se pretpostavlja kao postojeće, mora *nešto* dijeliti s dohvativim, čime je i *sâmo po nečemu* dohvativo. Stoga, smatramo da smo uniformnost ili ontologijsku homogenost svijeta – koja vrijedi *i* u poziciji koja pretpostavlja izostanak "ja" *i* u *nekima* od pozicija koje pretpostavljaju prisutstvo "ja", primjerice u slabom korelacionizmu – već pokazali; da sve moguće sfere svijeta moraju imati nešto zajedničko; da mora biti opće forme postojanja. Međutim, ovdje se želi pokazati kamo će nas odvesti obrnuta pozicija, naime pozicija jakog korelacionizma.

Ako ne možemo pretpostaviti uniformnost svijeta, ako ne možemo pretpostaviti *barem nekakvu* homogenost svih bića u svijetu, tad se zaista ništa ne može znati; tad *sâm* naš pojam *postojećeg* mora biti ograničen samo na ovaj, dani "svijet". Međutim, to ima teške posljedice, jer tad se *ne* može govoriti o nečem transcendentnom kao "*postojećem*, ali nedohvatljivom". Naime, ako pretpostavljamo nešto ma kako nedohvativo kao *postojeće*, ono mora dijeliti nešto – kako se pokazalo u argumentu iz prethodnog poglavlja – s ovim dohvativim *ukoliko* i ovo dohvativo smatramo postojećim. U suprotnom, mi uopće nemamo nikakav pojam postojećeg, tj. *ne znamo što je postojeće*, a time ni što to znači postojanje; to je apsolutna pobjeda skepse, koja se ujedno pokazuje kao pobjeda nihilizma. Ako granica mislivog nije ujedno granica mogućeg, tj. ako je jaki korelacionizam moguć, tj. *ako je nemislivo moguće, tad mi uopće ne znamo što je postojanje*.

Cijeli problem se da svesti na četiri slučaja: 1. ako su i dohvativo (misljivo) i nedohvativo (nemislivo) postojeći, oni nešto dijele, stoga nedohvativo nije upravo nedohvativo – to je slučaj u kojem imamo pojam postojanja i on je primjenjiv na sve, što je tražena ontologijska pozicija; 2. ako je dohvativo postojeće, a nedohvativo nepostojeće, sve što je postojeće dohvativo je – to je također slučaj u kojem imamo pojam postojanja koji je primjenjiv na sve, što je opet tražena ontologijska pozicija; 3. ako su i dohvativo i nedohvativo nepostojeći, ne samo da nemamo pojam postojanja, nego se uopće ne postoji – to je slučaj nihilizma, u kojem nikakvo istraživanje nije moguće; 4. ako je dohvativo nepostojeće, a nedohvativo postojeće, to opet znači da nemamo nikakav pojam postojećeg, jer nam je on upravo nedohvativ – to je

također slučaj nihilizma, jer tad ne znamo što znači postojati, što je ekvivalentno tome da se možda uopće ne postoji.

Prema svemu rečenom, postigli smo poziciju po kojoj je jaki korelacionizam nemoguć (slučaj 1. iz prethodnog pasusa), što znači da pojam postojećeg – opću formu bića – možemo "očitati" već s ovog što nam je izravno dano kao dohvativo, tj. kao pojava. Već *samo to što smatramo postojećim* pruža nam pojam koji mora vrijediti za *sve moguće postojeće*. Ne može biti drugačijeg postojanja od upravo onog koje imamo kod onog što nazivamo postojećim; naš pojam postojećeg jedini je mogući, pod uvjetom da pretpostavimo subjekt. Ako ga ne pretpostavimo, ostaje, kako se pokazalo, sasvim isti pojam.

Sve to znači da nešto "potpuno drugačije" od onog što nam je dano nije *postojeće*, nego je "nešto drugo" u istom smislu u kojem je "ništa" "nešto nerazlikovano": ono nije *niti "nešto"*. Utoliko nam ne predstavlja problem ni ako je jaki korelacionizam "u pravu", tj. ako se "ono po sebi" ne može misliti: to znači da "ono" i nije "ono", tj. da nije *postojeće*.

Nas zanima samo *postojeće* jer je to *jedino što nas može* zanimati. Odsad se više ne možemo pitati "znamo li mi što je *postojeće* / što je postojanje?"; odsad je to nešto što mi takoreći *a priori* imamo. Došli smo na poziciju u kojoj, *bilo* da "ja" postoji *ili* ne postoji, imamo općevažeci, na sva bića i sfere svijeta primjenjiv, pojam postojećeg. To je pozicija koju smo htjeli postići – pozicija *irelevantnosti subjekta*, a s njime i *spoznajne teorije*, za ontologijsko istraživanje.

Ontologijske definicije odsad dolaze prije spoznajnih, kao njihov uvjet mogućnosti (primjerice, "ja" je moguće samo kao biće, dakle ako potpada pod ontologijsku definiciju bića, "ono što je razlikovano spram ostalog"). Opća forma postojanja prethodi znanju, a ne znanje općoj formi postojanja; ne pita se više kako se može znati da se postoji, već postojanje prethodi svakom znanju kao uvjet njegove mogućnosti.²⁰⁹ Prije no što se ima *postojeće* ne može se govoriti ni o kakvim spoznajnim sferama; a jednom kad se ima *postojeće*, ništa ne može biti *nepostojeće*, dakle takvo da ne nosi na sebi opću formu bića, pa je time ukinuta mogućnost ontologijski radikalno različitih – "transcendentnih" – spoznajnih sfera. Postojanje ima primat nad spoznajom, i ono se više ne mora dokazivati, već stoji kao temelj; naprotiv,

²⁰⁹ Kao analogiju tome vidi N. Hartmann, *Osnovne crte jedne metafizike spoznaje*, str. 83: "Ontologijski granični problem spoznaje posredno je odlučujuć za čitav niz stupnjeva [spoznajnih] aporija ... njegovo bi rješenje moralo ujedno riješiti sve njih. Mogućnost "zahvaćanja uopće", danosti, apriornog uvida ... korijeni se očigledno u biti bivstvujuće stvari ... bitno pitanje spoznaje jest jedno ontologijsko pitanje."

sva spoznajna dostignuća takva su da traže uporište – koje mogu pronaći samo u postojanju – i dokazivanje, kako je to postavljeno još od Descartesa.²¹⁰

Naravno, pri svemu rečenome mora se zadržati rezerva: sve rečeno vrijedi samo ako i dalje možemo reći da *znamo što znači postojće*, to jest – ako izbacimo nepotreban subjektivizam u izrazu – da je opća forma postojanja *dana*. Jer, pedantni skeptik mogao bi i oko toga dvojiti. Naime, iako smo pokazali da je *nemoguće da znamo što je postojanje, a da istovremeno među postojećim ostaje nešto posve nedohvativo*, ostaje alternativa, na koju bi se stoga mogao pozvati onaj pedantni skeptik, da *ne znamo što je postojanje*. Takav skeptik je u našem slučaju jaki korelacionist, ako bi i dalje ustrajao u svojoj poziciji. Kao što se pokazalo, jaki korelacionizam više ne može tvrditi apsolutno neznanje o *samo nekim sferama* postojećeg; naprotiv, ostalo mu je još samo da tvrdi da se *uopće* ne zna što je postojanje. Suprotno od toga, znanje postojanja nužno uključuje znanje svih sfera, tj. isključuje sferičnu podjelu svijeta (barem u *ontologijski relevantnom* smislu) i priznaje opću formu postojanja. Razrada slučaja u kojem "ne bismo znali" što znači – tj. što jest – postojće uopće, koji je ujedno i slučaj u kojem nikakvog ontologijskog ni inog istraživanja ne bi moglo biti, slijedi.

Nihilizam kao posljedica skepticizma

Spomenuto "znanje da se jest" ili, bolje, izvjesnost postojanja ili, još bolje, naprosto postojanje ne može podlijegati nikakvom (drugom) znanju, budući da svakom znanju već mora prethoditi. Mora se naprosto govoriti tako da se jest,²¹¹ a sve što jest dijeli opću formu postojanja. Dakle, ne može biti nečega što *jest*, a da mi to ne znamo *niti* u njegovoj najopćijoj formi (pozicija "jakog korelacionizma"), u suprotnom to ne bi bilo niti *nešto*. Na sva bića u svijetu se već *eo ipso* mora primjenjivati jedan te isti pojam postojanja. Međutim, historijski smo navikli i na toliko jaku skepsu da je ona sposobna izraziti i ono što želi jaki korelacionizam, stoga nastavimo u tom smjeru. Pogledajmo, dakle, što bi to značilo "ne znati da se jest" – što je isto što i ne znati što *znači* postojanje. To tad nije neznanje o nečemu što *inače jest*, ali se sad slučajno ne zna, nego *neznanje uopće o tome da se jest*: neznanje da sve ovo čega ima *jest*. Posljedica će, kako se već može naslutiti, biti sušti nihilizam te izostanak *kako* svake mogućnosti istraživanja, *tako* i svakog problema uopće.

²¹⁰ Vidi prvo i treće pravilo Descartesove metodologije, u: R. Descartes, *Discours de la méthode*, str. 18-19.

²¹¹ Prema starom Parmenidovom savjetu: vidi Slobodan Žunjić (ur.), *Fragmenti Elejaca*, str. 68.

Uzmimo ono što "jest, ali se ne može ni u najmanjoj mjeri znati" kako se i obično uzima: kao "biće po sebi" ili "transcendentnu sferu svijeta".²¹² Pritom je jasno da smo, ponovo, uzeli ovaj slučaj u kojem se pretpostavlja subjekt, jer transcendencija i imanencija – nakon što je pokazano da svijet bez subjekta mora biti ontologijski uniforman – nešto znače samo s obzirom na njega. Taj slučaj u kojem se subjekt pretpostavlja je i problematičniji za zadobivanje pojma postojanja, a istovremeno opravdava upotrebu pojma "znanje", kao i bilo koju "ja" ili "mi"-formu, što znači da nam je baš taj slučaj odgovarajuć. Također valja napomenuti da, ako se pokaže da "transcendentni svijet" ("biće po sebi") ne može biti radikalno različit od imanentnog, tad nestaje i sâm smisao naziva "transcendentan". S njim bi, budući da jedan član para opreke imanentno-transcendentno ima smisla samo ako i drugi član ima smisla, nestao i smisao naziva "imanentno".

Kakav bi taj "transcendentni" svijet mogao biti? On može ili uopće ne postojati, ili biti samo produžetak "ovog svijeta", ili biti potpuno različit od "ovog svijeta". U prvom slučaju nemamo nikakav problem transcendencije, kao ni u drugom: u drugom slučaju, on je neka druga sfera svijeta koja po svim načinima postojanja odgovara "našem" (nama danom) svijetu. Ako nema nikakve razlike u načinu na koji se postoji u "ovom" i "onom" svijetu, tad neznanje o "onom" svijetu nije ontologijski različito od neznanja nekih partikularija o ovom svijetu (npr. kako izgleda svako pojedinačno drvo u Amazonskoj prašumi ili kako izgledaju veoma udaljene galaksije). Tad govorimo samo o tome da ne znamo što *točno* ondje jest, na isti način na koji govorimo da ne znamo ni što ovdje *točno* jest. Tu nema ontologijski relevantnog neznanja, koje bi bilo *neznanje transcendentnih načina postojanja*. Stoga, tek treća mogućnost, kod koje se javlja takvo neznanje, potencijalno predstavlja ontologijski problem.

Dakle, u tom trećem slučaju, "onaj" (transcendentni) svijet je nešto *radikalno različito* od "ovog" (izravno danog) svijeta. Pod epitetom "radikalno različit" podrazumijevamo *nezamisliv* "svijet" (točnije, sferu svijeta), onakav kakvim ga smatra jaki korelacionizam: nemisliv u smislu da se o njemu baš ništa ne može znati. Jaki korelacionizam, dakle, kaže da takvog svijeta *ima*, ali da se o njemu ne može baš ništa znati. Međutim, kako se tad uopće može reći da njega *ima*, odnosno da *postoji*?²¹³ Jer, kako smo pokazali, opća forma postojanja koju smo dohvatili na "ovom dohvativom" mora vrijediti i za "ono nedohvativo", koje time prestaje biti

²¹² Vidi Robert M. Adams, "Transcendence", u: Robert Audi (ur.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999., str. 925.

²¹³ Ako bi protivnici rekli "ne kažemo da radikalno drukčijeg svijeta *ima*, nego samo da ga *može biti*", time bi samo izmjestili problem. Naime, pod tim "može biti" opet se misli samo neko potencijalno *postojanje*, dakle nešto što mora dijeliti nekakvu formu s aktualnim postojanjem. Usporedi, opet, L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 31: "Očigledno je da i svijet koji se zamišlja ne znam koliko različit od stvarnog svijeta mora imati nešto – formu – zajedničko sa stvarnim svijetom".

posve nedohvativo. Kad se kaže da se o nečemu "baš ništa ne može znati", to ujedno znači da toga ni *nema*. Ne možemo reći "nešto transcendentno *postoji*, ali mi ne znamo baš ništa o tome"; jer, upravo mu pridajemo pojam *postojanja*, koji se u svojoj općoj formi može naći već na imanentnom *ukoliko* je ono postojeće. Stoga nije moguće da nešto *postoji* "iza" ovog svijeta, ukoliko ne postoji po istoj općoj formi po kojoj postoji i "ovaj svijet". (Već time što na "onaj svijet" upućujemo pomoću "onaj" pridajemo mu istu opću formu kao i "ovome".) To znači da *radikalno različit* svijet uopće ne postoji; da bi išta bilo *ontologijski radikalno* različito, moralo bi ispadati izvan pojma postojanja.

U suprotnom, mi ne znamo što to *znači* postojati, jer opću formu postojanja ne možemo očitati s bića kakva su nam dana. Dakle, ako se prihvati mogućnost da nešto "radikalno različito" postoji, prihvaća se krajnji skepticizam, koji se pretvara u nihilizam: *mi uopće ne znamo što znači postojati*. Naime, tad očito griješimo koristeći pojam "postojanje" u tom smislu u kojem ga koristimo.

Ovdje smo došli do krajnjih posljedica do kojih nas je skepticizam uopće mogao dovesti: ne možemo reći da je upravo taj pojam postojanja koji imamo adekvatan pojam postojanja. Drugim riječima, *nije nužno da znamo što to znači postojati*.

Valja razmotriti što slijedi iz te pozicije. To što nije *nužno* da znamo što znači postojati još ne znači da je to isto *nemoguće*. Stoga nam ostaje ekskluzivna dilema: naime, *ili* znamo što je postojanje *ili* ne znamo. Tome ćemo ovdje pridodati i mogućnost *da se uopće ne postoji* kao podvrstu ove druge leme, po kojoj ne znamo što je to postojanje: jer, stav da ne znamo što je postojanje nužno povlači za sobom stav da se *možda* ne postoji, čija je jedna od daljnje dvije moguće leme ("postoji se" vs. "ne postoji se") ta *da se ne postoji*. Tu posljednju lemu uvodimo kao "reductio ad absurdum", zbog toga da se bolje uvidi do kojih posljedica dovodi ideja da "možda ne znamo što je postojanje". Dakle, imamo tri leme koje ćemo dopratiti do njihovih posljedica: (1) uopće se ne postoji; (2) ne znamo što znači postojati; (3) znamo što znači postojati; treća lema ujedno uključuje opreku prvoj lemi, naime nužno podrazumijeva stav "postoji se" (jer, ako se zna da se postoji, tad se i postoji), zbog čega ovaj potonji stav nije potrebno postaviti kao još jednu lemu. Uzgred neka je rečeno, posljedica *sve tri* leme – a izbor jedne od njih tri je logički i ontologijski nužan – jest aksiološka indiferencija, odnosno *aksiološki nihilizam*, kako će se uzgredno pokazati tri pasusa niže.

U slučaju da se uopće nije (1), imamo najčišći nihilizam. Takva pozicija moguća je samo ako se negira postojanje naprosto-danosti bića, odnosno, što je isto, ako se negira da je naprosto-danost bića *reprezentativna* za postojanje uopće; a do toga dolazimo kad se tvrdi da forma kakvu nalazimo na naprosto danim bićima nije opća forma postojanja, dakle, da se ona

ne odnosi nužno na sva bića. Takva pozicija, radikalno skeptička, stoga uspostavlja nihilizam: to je pozicija "kada s potpunom sigurnošću znademo da je sve nezbiljsko".²¹⁴ Jasno je da ova pozicija potpuno isključuje svako istraživanje bića, i ona se s pravom može nazvati *ontologijskim nihilizmom*.

U slučaju da ne znamo što znači postojati (2), to neznanje je potpuno. Jer, tad ni za *neka* bića (primjerice pojavna) ne možemo reći da znamo da postoje, budući da kod njih ne možemo odrediti ono što ih čini postojećima. Dakle, neznanje postojanja proteže se kroz cijeli svijet, dakle kroz sva bića (sada tek "bića"). Nemoguće je reći da za nešto možemo znati da postoji, a za drugo ne možemo: jer, čim znamo da nešto postoji, možemo reći na temelju čega smo tome pripisali postojanje, dakle znamo i što to *znači* postojati. Ili *za sve* znamo da postoji, ili *ni za što*. Međutim, to ovu drugu lemu svodi upravo na ostale dvije leme. Naime, ako *za sve* znamo da postoji, tad *sve postoji*, i ovo se podudara s lemom (3); ako pak ni za što ne znamo da postoji, taj stav razloma se u daljnje dvije leme, jer, "ni za što ne znamo da postoji" ekvivalentan je stavu "možda se postoji, a možda ne", što nam dozvoljava samo dvije leme, *postoji se* i *ne postoji se*. Prva je već indiferencirana s lemom (3); druga se sad indiferencira s lemom (1). Dakle, lema (2), ne znati što znači postojati, što je pozicija koju možemo nazvati *epistemologijskim nihilizmom*, svela se na preostale dvije leme: ili znamo što je to postojeće i sve što takvim smatramo postoji po istoj općoj formi, ili se uopće ne postoji. Utoliko, ne može se reći da se *tek* ne zna za postojanje, nego se takva pozicija (epistemologijski nihilizam) *mora* svesti ili na ontologijski nihilizam ili na ontologijski apsolutizam. Sve epistemologijske pozicije moraju se svesti na jednu od te dvije ontologijske, nihilizam ili apsolutizam; primjerice, očigledno je da se i dvije naizgled bliske epistemologijske pozicije, slabi korelacionizam i jaki korelacionizam, svode svaka na jednu ontologijsku stranu: slabi korelacionizam, iako pretpostavlja "transcendentni svijet", za njega priznaje istu opću formu postojanja kao i za "svijet pojavnosti", i time se svodi na ontologijski apsolutizam; jaki korelacionizam, naprotiv, ne priznaje istu opću formu za "svijet pojavnosti" i "transcendentni svijet", čime uopće ne priznaje *opću* formu postojanja, dakle ni ono po čemu bismo uopće mogli reći *da* se postoji, i time se svodi na ontologijski nihilizam. To vrijedi za svaku epistemologijsku poziciju: ona se mora svesti na ontologijski nihilizam ili ontologijski apsolutizam. Time dolazimo do treće leme.

U slučaju da znamo što znači postojati (3), što je očigledno jedini slučaj koji nam omogućuje prijelaz na ontologijsko istraživanje, sve čega uopće može biti – kako se pokazalo kroz cijelu

²¹⁴ E. Cioran, *O nedaći biti rođen*, str. 32.

ovu eliminaciju – nužno dijeli istu formu postojanja: sve jednako postoji i, budući da je sve ontologijski jednakovrijedno, sve je bezvrijedno (aksiološka indiferencija, tj. ekvivalencija). Iz svijeta izostaje vrijednost, i taj slučaj možemo nazvati *aksiološkim nihilizmom*.²¹⁵ U ontologijskom pak pogledu, zbog njegova odnošenja na sve moguće kao posjedujuće iste forme postojanja, njega se treba nazvati *ontologijskim apsolutizmom*.

Dakle, gornja trilema, budući da se srednja lema može svesti na preostale dvije, postala je dilema. Dvije jedine moguće ontologijske pozicije koje proizlaze iz bilo koje moguće epistemologijske pozicije su sad *ontologijski nihilizam* ili *ontologijski apsolutizam*.

Neka se ovdje samo uzgred razjasni zašto su obje pozicije aksiološki indiferentne, odnosno zašto se obje mogu nazvati *aksiološkim nihilizmom*: naime, u slučaju ontologijskog nihilizma, "ništa ne postoji", čime ništa ne može imati ni vrijednost, dok u slučaju ontologijskog apsolutizma "sve jednako postoji", čime ništa ne može imati veću ili manju vrijednost na najapstraktnijoj razini, onoj postojanja.

No, bez obzira na to kako aksiološki gledali na tu ontologijsku dilemu, samo jedna od dviju lema nam omogućuje prijelaz na ontologijsko istraživanje: to je slučaj u kojem *znamo da se jest*, indiferenciran s time da *sve jest*. Tako nam je taj put sad posve otvoren, *bez obzira* na to koja epistemologijska pozicija je "u pravu". Jer, ako izaberemo neku od onih epistemologijskih pozicija koje se svode na ontologijski nihilizam, tad ionako nikakvo istraživanje nije moguće; ali, ako je ontologijsko istraživanje moguće, svejedno je *koja* epistemologijska pozicija – od onih koje se svode na ontologijski apsolutizam – je izabrana. Do te točke smo dosad dospjeli: ako znamo što je postojanje, znamo što je *cijelo* postojanje; ne može biti da "dio" postojanja znamo, a "dio" ne znamo (govoreći samo o *općoj formi* postojanja, jer već je napomenuto da ne moramo znati partikularije u svijetu), budući da ga tad uopće ne bismo mogli nazvati postojanjem. Nema više ontologijski relevantne razlike "pojave" i "bića po sebi", "subjekta" i "objekta", "transcendentnog" i "imanentnog"; preostaje nam jedino istražiti sâmo biće koje posvuda postoji na isti način, ako nam uopće išta preostaje.

Neka se još jednom ukratko izrazi dosad stečena pozicija. Naime, ili za sve možemo reći da postoji ili ni za što ne možemo reći da postoji. Ako ima opće forme postojanja, ona mora vrijediti za sva bića: ne može se *samo za dio bića* znati *da* postoje; pritom to nema veze s našim neznanjem pojedinačnosti u svijetu, kad kažemo da "ovo znamo, ali ono ne znamo". Naime, za "ono" koje "ne znamo" znamo barem njegovu opću formu, odnosno znamo da je

²¹⁵ Sva tri navedena "nihilizma" su aksiološki nihilizmi, jedino što je ovaj posljednji *samo* aksiološki; ostala dva su *između ostalog* aksiološki.

"ono", a time i *da* ono jest i da je, stoga, principijelno dostupno spoznaji. Pozicija po kojoj se zna opća forma postojanja može se nazvati još i *apsolutnim realizmom*, ali ne u distinkciji spram idealizma (jer, gubitkom jednog para opreke idealno-realno nužno se gubi i drugi), nego samo u značenju da sve što postoji ima formu *res*, ili stvari. Pritom također stvar uzimamo bez materijalističkih implikacija, tj. (lat.) *res* uzimamo kao istoznačnicu za (lat.) *ens* ili (grč.) *ὄν*. Stoga je takav "apsolutni realizam" zapravo isto što i apsolutna ontologija, neuvjetovana epistemologijskim pozicijama.

Neka se primijeti da ovdje nismo odbacili sve epistemologijske ograde, odnosno svaki mogući skepticizam: naprotiv, samo smo neke epistemologijske pozicije, ili neki skepticizam, sveli na ontologijski nihilizam, a druge epistemologijske pozicije, odnosno drugačiju vrstu skepticizma, na ontologijski apsolutizam. Jer, ovdje nije rečeno da se bezuvjetno mora postojati, nego samo da se mora postojati na točno određeni način – prema općoj formi postojanja, koja, već po svojoj definiciji, mora vrijediti za sve čemu se može pripisati postojanje – *ako* se uopće postoji. Ne postoji se nužno, ali, ukoliko se postoji, nužno se postoji prema točno određenoj općoj formi bića. Zato je jedino i moguće ontologijsko istraživanje, jer ono mora istražiti sve što je biće, budući da sva bića moraju biti na taj određeni način. Koja je ta opća forma postojanja, rečeno je u uporištima – razlikovanost spram ostalog, tj. određenost, tj. ograničenost, tj. odvojenost – a sve posljedice koje iz toga proizlaze razradit će se jednom kad, nakon ovdašnje četiri eliminacije, ontologijsko istraživanje bude moguće.

Time što smo dospjeli na ovu poziciju ujedno otpada pozicija jakih korelacionista, *ukoliko* bi oni htjeli *da* se postoji, ali da ima različitih *načina* na koje se postoji. Međutim, pokazano je da tako ne može biti. Ovdje imamo jednostavno ili-ili: *ili* se postoji na načine na koje se postoji *ili* se uopće ne postoji. Epistemologijski korelacionisti, odnosno svi oni epistemolozi koji svijet dijele na sferu pojavnosti i sferu bića po sebi, više ne mogu biti jaki korelacionisti: moraju se ili predati i postati ontologijski apsolutisti ili ustrajati u svojoj poziciji i postati skeptici-nihilisti.

Neka se još razjasni što smo mislili time da se "sve" epistemologijske pozicije mogu svesti bilo na ontologijski nihilizam ili na ontologijski apsolutizam. Naime, imali smo na umu da sve epistemologijske pozicije moraju postaviti nekakav odnos "ja" prema svijetu, a sva raznovrsnost takvih odnosa dade se svesti na dvije ontologijski relevantne pozicije: "ja" može postaviti ili a) uniformni (homogeni) svijet, za čije sve moguće sfere mora vrijediti opća forma postojanja ili b) sferu / sfere svijeta za koju / koje ta forma ne vrijedi. Ovaj prvi odnos iscrpljuje se u epistemologijskoj poziciju koju zovemo slabi korelacionizam, a ovaj drugi u onoj koju zovemo jaki korelacionizam. Dakle, za ontologiju u odnosu prema epistemologiji je

jedino relevantno može li epistemologija postaviti "ja" koje bi potom moglo utjecati na ontologijsku strukturu svijeta (opću formu bića). Kako se pokazalo kroz cijelu eliminaciju, ako se to "ja" ne može postaviti, ontologijska struktura svijeta ostaje netaknuta; ako se "ja" pak može postaviti, moguće su dvije situacije, ona u kojoj ontologijska struktura svijeta ostaje netaknuta (slabi korelacionizam) i ona u kojoj se o ontologijskoj strukturi svijeta ništa ne može reći (jaki korelacionizam). Dovoljno je učinjeno ako se pokazalo da neke epistemologijske pozicije ne mogu ugroziti ontologijsko istraživanje, dok se one koje to mogu svode na nihilizam. Svakako smatramo dovoljnim što su sve epistemologijske pozicije u svom odnosu prema ontologiji svedene na alternativu "sve ili ništa", tj. što se ili može reći da *sve postoji*, ili se to ne može reći *ni za što*. Stoga ne ostaje *samo neka* sfera svijeta o kojoj je moguće dati opće (ontologijske) iskaze, nego je takve iskaze moguće dati za *cijeli* svijet, ako je ikakve iskaze uopće moguće dati.

Dilema ontologija ili nihilizam

Potruga za posvemašnjom izvjesnošću počela je od Descartesa²¹⁶ i, tada ugrađena u temelje spoznajne teorije, morala nas je dovesti do samih njenih granica. U potrazi za onim što je najizvjesniji temelj za bilo što, pa tako i za *samu spoznajnu teoriju*, došli smo do bića, tj. do onog nosivog opće forme postojanja. Dakle, ta potraga za (spoznajnom) izvjesnošću pokazala se kao *prekoračujuća* u odnosu na spoznajnu teoriju; štoviše, kao za nju utemeljujuća *izvan* same spoznajne teorije. Ona stoga očigledno nema tek spoznajnoteorijski značaj, nego upravo ontologijski.

Dakle, dolazak do tih najopćijih načina na koje se postoji (opće forme bića) pokazao se kao rezultat potrage za posvemašnjom izvjesnošću. Javilo se pritom i pitanje možemo li dobiti samo opću formu bića *bez* da znamo neka posebna bića, ili smo, naprotiv, afirmacijom toga da iz naprosto-danosti imamo opću formu bića *ujedno* afirmirali to što nalazimo u naprosto-danosti kao *bića*? Ispostavilo se ovo potonje, zbog toga što se – slijedeći ontologijski apsolutizam – odsad sve mora uzeti kao biće, tj. postojeće: kako pojavnost, tako i biće po sebi, a tako čak i "varka". Po svemu sudeći, nepostojećeg uopće nema.

²¹⁶ R. Descartes, *Rasprava o metodi*, str. 21-22: "nikad ništa ne prihvaćam kao istinito, a da jasno ne spoznam da je takvo; to znači, da najbrižljivije izbjegavam svako pre nagljivanje i neprovjereno donošenje suda, i da u svojim sudovima obuhvaćam samo ono što je za moj duh tako jasno i razgovijetno da nemam nikakva povoda o tome sumnjati"; vidi i R. Descartes, *Razmišljanja o prvoj filozofiji*, str. 40-42: "nagnan [sam] priznati kako od svih onih stvari u koje nekoć vjerovah kao istinite, nema ni jedne o kojoj ne bi trebalo dvojiti ... želim li pronaći štogod sigurno".

Time je ovo poglavlje razriješeno u nešto pozitivno. Naime, iako i dalje dopuštamo da je skepsa ostavila *dilemu*, ta dilema je postavljena tako da nas jedna od dvije leme svakako vodi ontologijskom istraživanju, dok nas druga lema uopće nigdje ne vodi: ona ne postavlja zapreku tek pred ontologijsko istraživanje, nego i pred svako drugo. Čini nam se da je time cilj ove eliminacije postignut: prokrčiti *jedini mogući* put za prijelaz na čistu ontologiju. Došli smo barem do toga da osim tog puta nije ostala mogućnost još nekakve partikularne ontologije, primjerice epistemologijom uvjetovane; osim njega, ostalo je još samo *ništa*, a protiv ničega se ništa i ne može.

Ipak ostaje da se, manjim dijelom u ovom, a većim u idućem poglavlju, pokaže zašto se spoznajni problem ne može raz riješiti u potpunosti pozitivno, tj. tako da ne ostane *nikakva* mogućnost radikalne skepse i nihilizma. To slijedi nakon jedne kraće napomene.

Ponekog bi mogao zasmetati radikalizam ovdašnjeg načina postavljanja dileme, odnosno ona strana leme koja kaže da *ne mora biti postojanja*.²¹⁷ Ono što bi tu smetnju trebalo otkloniti jest tumačenje po kojem se ta strana leme postavlja samo "negativno", tj. tako da pokazuje mogućnost isključivo njoj suprotstavljene leme: da je *postojanje, ako ga uopće ima, naprosto dano*. Želi se time reći samo to da, ako postojanje ne izvire upravo iz "pojavnosti", iz opće forme "što" koju smo – ako pretpostavimo nas, što više ne može uzdrmati opću ontologijsku strukturu – derivirali iz danosti i prema njoj stvorili pojam o postojanju, tada postojanja uopće ne može biti. Drugim riječima, kao pozitivna postavljenost one negativne leme, postojanja ima *nikako drugačije* nego tako kako se ono pokazuje u naprosto-danosti.

Ostaje još povezati ovo poglavlje s idućim. Iz svega dosad rečenog, očito je da solipsizam *nije* najradikalniji skepticizam. Prvo, može se posumnjati i u "ja", što se već i historijski činilo,²¹⁸ a to pokazuje da se ono ne može postaviti kao najdublji korijen ("*radix*") skepse. Drugo i važnije, ono u što se "jaki korelacionizam" izvrnuo je pravi ontologijski nihilizam, što solipsizam zasigurno nije; dakle, među raznovrsnim epistemologijskim stajalištima, naišli smo i na "tvrđi" skepticizam od solipsizma. Poziciju jakog korelacionizma, više po njenim posljedicama koje smo ovdje pokazali nego po njenoj izvornoj formulaciji, stoga uzimamo kao eklatantan primjer najnapretnijeg skepticizma, takvog koji dolazi do samog nihilizma. Dakle, kao najradikalniji skepticizam odsad uzimamo ovu poziciju

²¹⁷ To zapravo i nije osobito inovativno stajalište. Nalazimo ga još od rane antike, npr. kod Gorgije, kojem se pripisuje poduži "dokaz" nepostojanja bića. Za taj Gorgijin "dokaz" vidi Hermann Diels, *Predsokratovci – fragmenti II*, preveli Zdeslav Dukat i dr., Naprijed, Zagreb 1983., str. 263-265.

²¹⁸ Vidi, npr., U. Thiel, *The Early Modern Subject*, str. 385 ili L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 151.

"epistemologijskog / ontologijskog nihilizma" u koju se pretvorio jaki korelacionizam. Po toj poziciji, naime, ne znamo ni postoji li se uopće, a to zaslužuje naziv krajnjeg skepticizma-nihilizma.

Međutim, tlo iz kojeg je ovakav skepticizam-nihilizam izrastao je jaki korelacionizam, a on sâm, zauzvrat, stoji na tlu kriticisma²¹⁹ koji uspostavlja razliku pojavnost-biće po sebi; no, kriticismam nije izvjestan zbog toga što nije riješio pitanje izvjesnog utemeljenja spoznaje: kriticismam, naime, pretpostavlja "ja",²²⁰ koje je u ovdašnjim poglavljima 2., 3. i 4. *dokazano nedokazivo*. Time smo upućeni na poročni krug spoznaje: jer, iz toga proizlazi da se na poziciju nihilističke skepse, koja bi trebala sve učiniti neizvjesnim, može doći tek ako ona *i sama* pretpostavlja cijeli niz neizvjesnog.

Ipak, čak i kad bismo uspješno dokazali neutemeljivost nihilističke skepse, mi je time još uvijek nismo posve oborili. Njeni temelji zaista se daju opovrgnuti, kao što je dosad učinjeno kroz ovu eliminaciju: može se opovrgnuti nužnost subjekta, čime bi se oborila nužnost korelacije subjekt-objekt, čime bi se oborila nužnost postavljanja nedohvative transcendencije (jaki korelacionizam), u kojoj se utemeljuje nihilistički skepticizam. Ipak, svime time bismo tek oborili *nužnost* takvog skepticizma, ali još ne i *dokazali njegovu nemogućnost*. Time se skepticizam pokazuje upravo onakvim kakav je još od Seksta Empirika: ako oborimo njegovo tlo, nismo time još oborili njegove posljedice.²²¹

Skepticizam sâm ne mora biti utemeljen, ali unatoč vlastitoj bestemeljnosti može u bestemeljnost povući sve ostalo. Ostaje mogućnost da *ne znamo što je postojanje*, ili – odbacivši subjektivnost u izrazu – *mogućnost da se ne postoji*. Pritom, dakako, ne mislimo naprosto na to da nešto posebno može prestati postojati ili da nije moralo postojati, nego upravo na radikalnu mogućnost da *sve ovo uopće nije postojanje*. Očigledno, takva pozicija zaista zaslužuje naziv *nihilističke skepse* ili naprosto *nihilizma*, jer ništa bliže čistom nihilizmu nije zamislivo. Dosadašnji svakovrsni "nihilizam" često je bio tek neki destruktivizam ili pak puki aksiološki nihilizam – no, sad smo došli na sâm prag čistog, ontologijskog nihilizma.

²¹⁹ Q. Meillassoux, *After Finitude*, str. 30.

²²⁰ I. Kant, *Kritika čistoga uma* (MH), str. 182-183.

²²¹ Sekst Empirik, "Zastupa li skeptik dogme?", u: *Obrisi pironizma*, str. 87.

6. POGLAVLJE: SPOZNAJNI KRUG SE ZATVARA

Pokušaj pozitivnog rješenja sumnje

Prvo ćemo iznijeti još jedan pokušaj pozitivnog rješenja sumnje, naime pokušaj da se posve eliminira sumnju u postojanje. Međutim, s obzirom na to da tražimo potpunu izvjesnost, nakon toga ćemo pretpostaviti da ni takvo *pozitivno* rješenje problema krajnjeg skepticizma još nije zadovoljavajuće. Stoga ćemo ostaviti posljednje pribježište skepticizmu – pretpostaviti ga kao legitimno epistemologijsko stajalište – i središnji dio ovog poglavlja posvetiti spoznajnom krugu,²²² unutar kojeg sva spoznajna stajališta, uključujući skepticizam, stoje oslonjena jedno na drugo. Kad se taj spoznajni krug zatvori, tj. kad uklanjanjem temelja svakom spoznajnom stajalištu unutar sebe ukine i sebe sama, moći ćemo smatrati da je problem krajnjeg skepticizma na taj način barem *negativno* riješen.

Spoznajni krug uopće je moguće konstruirati zato što smo u skepsi – otišavši još dalje od dosad temeljne skepse, tj. uklonivši subjekt – dotakli slijepu točku, koja će sve u spoznajnom krugu učiniti bestemeljnim *zato što* je kružno ovisno jedno o drugom, uključujući ovdje i samu skepsu.

Dakle, prvi dio ovog poglavlja iznijet će jedan put koji pokušava razriješiti skepsu u pogledu toga *da* se postoji; koliko je to uspjelo, neka procijeni čitatelj. Mi nismo htjeli ostaviti ni najmanju "rupu" u pogledu izvjesnosti, pa smo u drugom dijelu ovog poglavlja uzeli drugi put i, dopustivši krajnju skepsu, doveli do zatvaranja spoznajnog kruga. Treći dio ovog poglavlja, nakon zatvaranja te time samoukinuća spoznajnog kruga, donosi kratak zaključak, a potom i rezime cijele prve eliminacije.

Oslanjajući se na sve dosad rečeno, pokušat ćemo još jednom utvrditi da postojanje mora prethoditi svakoj sumnji, pa tako i svakoj spoznaji. Jer, svaka spoznajna pozicija pretpostavlja subjekt i preispituje njegove spoznajne mogućnosti – ona dakle *sumnja*,²²³ bez obzira na to koji je njen konačni odgovor, koji može biti i otklanjanje sumnje.

Bili smo obuhvatili sve ontologijski relevantne slučajeve odnosa spoznavajućeg bića prema svijetu: one da ga ima ili nema, i potom, pod pretpostavkom da ga ima, da ima ili nema nedohvative transcendencije. U svakom od slučajeva, osim u jednom, ostao nam je svijet kao

²²² Ovdje bi primjereniji pojam bio kružnica, i taj pojam trebalo bi imati na umu posvuda u ovom poglavlju; no, budući da se govori o "zatvaranju kruga" češće nego o "zatvaranju kružnice", odlučili smo se za izraz "krug".

²²³ Vidi Peter Klein, "Skepticism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, uvodni dio članka.

naprosto dan. Naprosto-danost se ne da ukinuti, iako se u prošlom poglavlju dozvolilo posumnjati da je ona naprosto-danost upravo *postojanja*, i to je bio onaj jedan slučaj koji je preostao, slučaj koji smo nazvali skepticizmom-nihilizmom. Valja pokazati da je postojanje utemeljujuće za *bilo kakav* skepticizam, pa tako i za ovaj nihilistički.

Prvo, postojanje mora biti utemeljujuće za spoznaju, odnosno spoznaje ne može biti bez postojanja, dok obrnuto – budući da se ne mora pretpostaviti spoznavajuće biće, kako je dosad pokazano – nije slučaj. Kako god se ono postavilo, kod svakog spoznajnog pitanja radi se o spoznavanju *bića*.²²⁴ Svaki spoznajni problem pretpostavlja ne tek *ono što treba spoznati* (kao neko biće), nego i *onog koji spoznaje* (opet kao biće). Postojanje se mora *već* pretpostaviti da bi ikakva spoznaja uopće bila moguća. Svaka spoznajna teorija mora poći od pretpostavke bića, a tek potom se može govoriti o spoznavanju. Spoznaja (a s njome i spoznajne teorije) tek *naknadno* može doći na svoje pozicije, kad dobije ili prihvati temelj; ona *ne daje* temelj, nego se *njoj daje* temelj: primat ovdje ima ontologija, a ne epistemologija.

Drugo, postojanje mora biti utemeljujuće i za sumnju. Ako pretpostavimo da je skepticizam jedno od spoznajnih stajališta – da je skepticizam jedna od spoznajnih teorija, a sumnja / skepsa jedna od spoznajnoteorijskih metoda²²⁵ – tad nesumnjivost postojanja mora prethoditi i samoj skepsi. Tako sumnja, ako je i sama tek jedna unutarepistemologijska metoda, ne može posezati van spoznaje, odnosno ne može posumnjati u samo postojanje. No, čak i ako ne pretpostavimo skepticizam kao jedno od spoznajnih stajališta – što je razlog zbog kojeg ćemo dalje u ovom potpoglavlju govoriti o "sumnji" ili "skepsi", a ne više o "skeptizmu", koji označava upravo neko spoznajno stajalište – nego tek neku sumnju uopće kojom se naprosto sumnja u sve, treba pokazati da je postojanje temeljno i takvoj sumnji.

Dokazati da se i u sumnju može posumnjati – zato što ne možemo biti sigurni u "ja", koje je temelj sumnji kao jedino moguće sumnjajuće biće – još nije dovoljno, kako je zaključeno na kraju prethodnog poglavlja. Naime, to sumnju doduše ukida kao *izvjesnu*, ali još ne kao

²²⁴ N. Hartmann, *Osnovne crte jedne metafizike spoznaje*, str. 189: "Gnoseologijski problem involvira ontologijski i ne može se obraditi bez njega ... temeljno razmatranje predmeta mora prethoditi razmatranju spoznaje ovoga [tj. predmeta] ... čitava relacija spoznaje korijeni [se] u jednoj relaciji bitka".

²²⁵ U najmanju ruku, skepticizam je neraskidivo povezan sa svim spoznajnim stajalištima kao njihova obavezna kontrapozicija. Vidi D. W. Hamlyn, *The Theory of Knowledge*, str. 7-8: "In a certain sense, however, all the problems of the theory of knowledge, even the more general ones, arise against and by contrast with a quite different point of view. That is that knowledge is impossible, or at least that we can never be sure that we have attained it. This thesis, which may take a variety of forms, is known as philosophical skepticism; it raises fundamental doubts about the possibility of knowing anything at all." ("U stanovitom smislu, svi problemi spoznajne teorije, čak i oni općiji, izrastaju u opoziciji spram jednog sasvim drugačijeg stajališta: onog da je znanje nemoguće, ili, u najmanju ruku, da nikad ne možemo biti sigurni da smo ga stekli. Ova teza, koja se može pronaći u različitim oblicima, poznata je kao filozofijski skepticizam; ona budi temeljnu sumnju u mogućnost spoznaje bilo čega.")

moguću. Time što je sumnja ukinuta kao izvjesna ona je, doduše, ukinuta i kao *metoda za postizanje izvjesnosti*, kako ju je koristio Descartes;²²⁶ kartezijska metodička skepsa više ne može biti utemeljenje spoznaje. Međutim, skepsa time još nije ukinuta kao *metoda za ukidanje svake izvjesnosti*. Da bi se postiglo potonje, mora se ići dalje: pokazati da, kako bi bilo kakva sumnja bila moguća, već mora biti postojanja, koje stoga ne podliježe sumnji, nego je, naprotiv, uvjetuje. Time bi se dobila ne tek bestemeljnost sumnje, dakle njena *neizvjesnost*, nego bi se time ukinula mogućnost da sumnja obestemeljiti baš sve, dakle postigla bi se *nemogućnost* sumnje u pogledu barem nečega.

Kako je to pokazao još Descartes, sumnja mora pretpostaviti sumnjajuće biće: sumnjati se može samo ako imamo onoga koji sumnja.²²⁷ Također, sumnja mora pretpostaviti i ono u što se sumnja. (Otud je ranije u ovoj eliminaciji proizišla nemogućnost solipsizma: zbog toga što se sumnjajuće biće mora razlikovati spram onoga u što sumnja.) Sumnja dakle ima *pretpostavku*, i to ne jednu; da bi uopće bilo sumnje prvo mora biti pretpostavki, a svaka pretpostavka bi trebala podlijezati sumnji, ako bi sumnja trebala "rastemeljiti" sve. Ako je tako – ako svaka pretpostavka treba podlijezati sumnji, a sumnja treba pretpostavku koja ne podliježe sumnji²²⁸ da bi postojala – tad sumnja ne može biti *temeljna*.

Za razliku od same sumnje, postojanje kao naprosto danost *temeljno* je. Ono *prethodi* pretpostavci, jer prethodi *općoj formi* svake pretpostavke: pretpostavka, naime, mora (pret)postaviti *nešto*, dakle ta opća forma – "nešto" – nužna je za svaku pretpostavku. Ona je uvjet mogućnosti pretpostavke uopće.

Dok sumnja nije bezuvjetna, budući da je uvjetovana danošću sumnjajućeg bića (subjekta) i bića u koje se sumnja (objekta), postojanje *ili* danost jest bezuvjetno, budući da svakom uvjetu pruža opću formu, pa tako i npr. "subjektu" i "objektu".

Zbog toga se ne može pitati "kako se može znati *postojanje uopće*, kad možemo sumnjati u postojanje bića *takvih kakva jesu?*": naime, bilo kakva sumnja u "takvost" tih bića *kao uvjet* ima upravo "takvost" tih bića. Ta razina izvjesnosti viša je od bilo koje druge izvjesnosti, poglavito od izvjesnosti "ja", jer ovo je više nije tek pitanje izvjesnosti nekog posebnog bića, nego radije pitanje izvjesnosti same opće forme bića. Umjesto da kažemo da je opća forma

²²⁶ R. Descartes, *Razmišljanja o prvoj filozofiji*, str. 40-42: "nagnan [sam] priznati kako od svih onih stvari u koje некоć vjerovah kao istinite, nema ni jedne o kojoj ne bi trebalo dvojiti ... želim li pronaći štogod sigurno".

²²⁷ Ibid., str. 22: "duh koji ... pretpostavlja da ne opstoje sve one stvari u koje se može ma i najmanje sumnjati, shvaća kako međutim nije moguće da on sâm ne opstoji".

²²⁸ Za Descartesa je takvo što bog: pretpostavka sumnje, ali i ono nesumnjivo (ibid., str. 88-104).

bića *izvjesna*, bolje je reći da je ona nešto *temeljno svakoj izvjesnosti*, jer ona nije neka pretpostavka koju treba dokazati ili uvidjeti kao izvjesnu, već je uvjet svake pretpostavke.

U postojanje se ne može sumnjati zato što se već *prethodno*, da bi sama sumnja bila moguća, postojanje mora imati; ono mora prethoditi svakoj pretpostavci na koju se sumnja može odnositi. Prije no što se može reći "ovo ne postoji", ovo upravo mora postojati, jer ono mora imati formu *ovoga*, tj. formu nekog "što", tj. opću formu bića. Nešto mora preostati pod pretpostavkom *ma kakve* sumnje: upravo *ova sumnjiva bića* u svakom slučaju moraju ostati. Ona su naprosto dana, a iz te danosti, koja stoga nije "neka naprosto slučajna zbrka",²²⁹ može se derivirati zajednička forma. Sama ta forma potom ne može podlijeitati sumnji, nego sumnja mora podlijeitati toj formi.

Svakako ostaje naprosto-danost. U prethodnom poglavlju problem je bio postavljen tako da možemo dvojiti je li ona baš *postojanje*. Dakle, u naprosto-danost smo posumnjali kao u postojanje – *ne* kao u danost – i pokazalo se da u slučaju dopuštanja takve sumnje slijedi da uopće ne znamo *što znači* postojati. Nihilistička skepsa tek na taj način pogađa naprosto-danost: ne tako da može sumnjati u danost, nego tako da može sumnjati u to je li ona postojanje. U danost nema sumnje, i ona je po svojoj općoj formi čak utemeljujuća za svaku sumnju. Stoga, nikakva sumnja ne može obestemeljiti danost i njenu opću formu.

Neka čitatelj sâm procijeni je li time ujedno pružena izvjesnost *i samom postojanju*. Utoliko smo ostavili ogradu za ovaj, prvi dio ovog poglavlja: *ako* se naprosto-danost shvati kao postojanje,²³⁰ a opća forma koju u njoj nalazimo kao opća forma postojanja, tad se može reći da čak ni nihilistička skepsa nema pristup ovamo; u tom slučaju smo uspjeli *pozitivno* riješiti problem krajnjeg skepticizma. Međutim, ako se naprosto-danost ne shvati kao postojanje, nihilistički skepticizam ostaje moguć; u tom slučaju smo prisiljeni na njegovo *negativno* rješenje. Kako god shvatili danost, došli smo do slijepe točke skepticizma; s obzirom na njegov historijski ugled, moramo mu prepustiti još posljednje pribježište. Dopustimo skepticizmu posljednji ustupak i prihvatimo se drugog puta, zatvaranja spoznajnog kruga. Dosad rečeno ipak će poslužiti kao temelj za ono kasnije.

Dakle, pretpostavit ćemo da *može biti* nihilističke skepse. Ta pretpostavka i njene posljedice – a one *također* ukidaju spoznaju, jer ukidaju zatvoreni spoznajni krug, te *jednako tako*

²²⁹ Tako Hegel govori protiv skepticizma: vidi G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 135.

²³⁰ Upravo ta naprosto-danost je ono što *zovemo (smatramo)* postojanjem; što bi drugo moglo biti postojanje osim onog što time *smatramo*, nije jasno. Jer, baš onaj koji inzistira na dovođenju postojanja u sumnju već nešto mora podrazumijevati pod tim "postojanje", dakle nešto mora smatrati za postojanje. Ovo je možda i konačni argument koji se može ponuditi u prilog postojanju, ukoliko se smatra da se na postojanje trebaju primjenjivati argumenti.

ostavljaju jedini mogući put ontologijskom istraživanju *kao i* da je gore rečenim ukinuta cijela skepsa – razradit će se dalje u ovom poglavlju.

Krug (I.)

Potrebno je istražiti sve zamislive puteve skepse, jer jedino tako možemo biti sigurni da nas radikalni skepticizam niotkud ne može zaskočiti i da se možemo poduhvatiti ontologijskog istraživanja; stoga prihvaćamo sumnju / skepsu kao neizbavicu iz svijeta, a skepticizam, čak i u svojoj radikalnoj formi, kao legitiman epistemologijski svjetonazor. Time se vraćamo na kraj prethodnog poglavlja, jer dovođenjem skepse do njenih krajnjih granica dovedeni smo ujedno do toga da posumnjamo u njeno utemeljenje. Iz toga će se, kako slijedi, zatvoriti spoznajni krug.

Treba početi s važnom napomenom da problem utemeljenosti spoznaje, što znači problem izvjesnosti subjekta spoznaje ("ja"), nikad nije bio sasvim riješen, iako je rješenje svakako naznačeno čestim istupima pojedinaca protiv dokazivosti "ja".²³¹ Ta problematičnost utemeljenja sama je srž spoznajnog problema i razlog tome što će spoznajne teorije, umjesto da dobiju temelj, naprosto zadobiti kružan karakter ovisnosti jedne o drugoj, a taj proces teče na sljedeći način:

Descartesov pokušaj utemeljenja spoznaje hvalevrijedan je kao metoda: zacrtati područje izvjesnosti iz kojeg se spoznaja može širiti dalje.²³² Međutim, problem kod Descartesa nije u metodi, nego u sadržaju: ona točka koju je Descartes uzeo kao uporišnu, a koja je potom uzimana kao uporišna u većini ključnih spoznajnih teorija koje dolaze nakon njega – naime "ja" – nije izvjesna, kako se pokazalo u 2. poglavlju ove eliminacije. Ona stoga ne može biti temeljna, iako se kao takva dalje kroz povijest uzimala. Descartesov *skepticizam* pogađao je ponajviše *naivni realizam*, koji označava poziciju uzimanja postojanja vanjskog svijeta za

²³¹ To je već na više mjesta u ovoj eliminaciji spomenuto: radi se o istupima, koliko je nama dostupno, barem Humea i Wittgensteina. Za prvog vidi U. Thiel, *The Early Modern Subject*, str. 385, a za drugog L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 151.

²³² Po općem priznanju, to je zaista pokušaj da se da čvrsto utemeljenje spoznaji i da se ona proširi. Vidi P. K. Moser, "Foundationalism": "radical foundationalism ... represented primarily by Descartes, requires that foundational beliefs be certain and able to guarantee the certainty of the non-foundational beliefs they support" ("radikalni fundacionalizam ... čiji je predstavnik prvenstveno Descartes, zahtijeva od temeljnih uvjerenja da budu izvjesna, kao i da zajamče izvjesnost ne-temeljnih uvjerenja koja iz njih proizlaze").

izvjesno.²³³ Descartes je letvicu izvjesnosti svojim skepticizmom postavio na "ja", koje je Kant potom u svom *kriticizmu* (koji je u osnovi *korelacionizam*, kako je prikazano u ovoj eliminaciji) uzeo kao uvjet mogućnosti sve spoznaje. Međutim, neizvjesnost "ja" prenosi se s Descartesa na Kanta: Kant je, uvidjevši nemogućnost da empirijsko "ja" utemelji spoznaju, prešao na transcendentalno "ja" kao temelj,²³⁴ ali ni takvo "ja" ne može biti utemeljujuće za spoznaju, kako se pokazalo u 3. poglavlju ove eliminacije. Time ni *korelacionizam* (bilo *slabi* ili *jaki*), koji ovisi o takvom "ja" kao temelju, ne može biti utemeljen, budući da je "ja" uvjet i same korelacije i podjele svijeta na fenomenalni i inteligibilni. Naprotiv, neizvjesnost "ja" prenosi se još dalje, pa tako – kako se također pokazalo u ovoj eliminaciji – pokušaj da se transcendentalno "ja" apsolutno utemelji rezultira *apsolutnim idealizmom*. Tu napokon dolazimo ne više do neizvjesnosti "ja", nego do njegovog nestanka: pokušaj da se ono pokaže kao apsolutno uroditi će njegovim jednačenjem sa svijetom i gubitkom putem "aequatio est negatio", kako je, opet, pokazano ranije u ovoj eliminaciji. Na taj način se spoznajni krug konačno zatvorio: nestankom "ja", hipertrofirano kroz povijest epistemologije, ostao nam je samo svijet u kojem "ja" možemo pretpostaviti tek kao biće među ostalim bićima; dakle, vratili smo se na poziciju *naivnog realizma*, koji sad više nije naivan nego *apsolutan*, upravo zbog toga što je učinjen *puni* spoznajni krug.

Slijed je ukratko ovakav: da se nije prešlo s empirijskog "ja" na transcendentalno "ja", što je učinilo nužnim i prelazak na apsolutno "ja", to "ja" ne bi se ni izgubilo; međutim, da se ostalo na empirijskom "ja", ono bi bilo samo biće među bićima, i tako bismo bili vraćeni na početak. U svakom slučaju, slijedom naivni realizam-skepticizam-kriticizam-apsolutni idealizam-apsolutni realizam učinjen je puni spoznajni krug, i time smo se vratili na početak. U tom procesu nije postignuto nikakvo spoznajno utemeljenje, ali jest ontologijsko. Epistemologija ne može biti utemeljena, a time niti utemeljujuća, jer sve spoznajne pozicije imaju *kružno* "utemeljenje" jedna u drugoj – bilo pozitivno, tako da jedna o drugoj ovise, ili negativno, tako da jedna drugu pobijaju – umjesto jedne izvjesne polazišne točke. Vraćamo se "dogmatskom" i "naivnom" pitanju o samom biću, koje više nije ni dogmatsko ni naivno, i vidimo da su

²³³ Naivni realizam često se veže tek uz teorije percepcije (npr., u *The Cambridge Dictionary of Philosophy* smješten je pod članak "Perception", dok ga u *Stanford Encyclopedia of Philosophy* nalazimo u članku "The Problem of Perception"); no, opravdanje da ga ovdje poopćimo do razine spoznajne teorije nalazimo u drugospomenutom članku (Tim Crane i Craig French, "The Problem of Perception", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*): "the naive realist appeals to the real presence in the experience of the [thing] itself" ("naivni realist tvrdi da je u iskustvu zbiljski prisutna [stvar] sama"). Naivni realizam, da bi prihvatio vjerodostojnost percepcije, mora prethodno prihvatiti postojanje vanjskog svijeta takvog kakav je dan.

²³⁴ S. Azeri, "Transcendental Subject vs. Empirical Self", str. 269.

stoljeća uludo potrošena. Taj trošak "nabile" su spoznajne teorije, koje okupiraju gotovo cjelokupni sadržaj novovjekovne teorijske filozofije.

Spoznajni krug ima i svoj negativni aspekt. Pozicije unutar njega ne moraju se gledati samo kao da jedna drugu "utemeljuju", nego i kao da jedna drugu "rastemeljuju". Primjerice, kao što *korelacionizam* (pod koji spada i Kantov kriticizam) ograničava *realizam* na to da se ne može s izvjesnošću znati ništa osim fenomena, tako skepsa spram korelacije – bila ona *radikalnorealistička*, kao tvrdnja da korelacije ne mora biti jer ne mora biti "ja", ili *radikalnoidealistička*, kao tvrdnja da korelacije ne mora biti jer ne mora biti vanjskog svijeta – oduzima samom korelacionizmu sigurno tlo. Međutim, nijedna od tih pozicija sama nije izvjesna. Radikalni idealizam (koji je počeo kao solipsizam, a završio kao apsolutni idealizam) gubi svoje tlo zato što se može posumnjati u "ja", čime se vraćamo radikalnom realizmu. Međutim, s obzirom na to da korelacionizam *nije nemoguć*, nego je samo *ne-nužan* (ne izvjesno utemeljen), njegova ograničenja za realizam ostaju moguća. Tako za svaku spoznajnu poziciju postoji neka druga koja joj izmiče tlo, kojoj je zauzvrat tlo izmaknuto nekom drugom pozicijom, i tako u krug: nijedna spoznajna pozicija nije izvjesno utemeljena. Ukratko, nijedna od spoznajnoteorijskih pozicija nije *nužna*, i isto tako nijedna nije *nemoguća* – nijedna nije posve *utemeljena*, i isto tako nijedna nije posve *rastemeljena*.

Međutim, to znači da sad *više nikakva* temeljna skepsa – nekad se takvim činio solipsizam, a sad nam se takvim čini nihilistički skepticizam – nije sigurna, jer ona se može naći isključivo među gornjim pozicijama. (Primjerice, solipsizam kao radikalni idealizam, a nihilistički skepticizam – budući da se pokazalo da slijedi iz jakog korelacionizma – kao korelacionizam.) Svaki skepticizam sad je jednako "rastemeljen" kao i bilo koja pozicija koju sâm "rastemeljuje". Svaku poziciju ograničava njoj prethodeća pozicija, koja je zauzvrat i sama nesigurna. Na taj način je zatvoren spoznajni krug – vrlo slično igri "papir-škare-kamen" – i tu više nema onog čvrstog uporišta koje je tražio Descartes.

Ako se pokušamo vratiti realizmu eliminacijom solipsizma i apsolutnog idealizma, ograničenja korelacionizma za realizam ipak ostaju; korelacionizam je zauzvrat sâm ograničen, ranije solipizmom, a sad pozicijom po kojoj nema "ja" pa time ni korelacije. Tako smo došli i do pozicije koja se, kako se pokazalo, pretvorila u nihilistički skepticizam, odnosno stajalište koje rastemeljuje sva ostala spoznajna stajališta, kao i bilo kakvu ontologiju: do jakog korelacionizma. Međutim, budući da jaki korelacionizam, kao vrsta korelacionizma, i sâm ovisi o nesigurnim pretpostavkama, ni on se ne može postaviti kao *temeljna* pozicija. Kao što nema uporišne točke za *utemeljenje* bilo kakve spoznajne pozicije, tako nema ni uporišne točke za *rastemeljenje* neke druge spoznajne pozicije, jer i sama može

biti rastemeljena. Na taj način i nihilistički skepticizam – tj. jaki korelacionizam – sasvim *jednako* pripada spoznajnom krugu kao i svaka druga spoznajna pozicija, jer nije *ništa manje* ovisna o svojim uvjetima no što je ono što ona ograničava ovisno o njoj kao o svom uvjetu. (Time što ona jednako *pripada* krugu, znači da ona jednako *propada* sa svime u krugu; o tome uskoro.) Puni spoznajni krug je napravljen, ali to je unijelo nesigurnost u sve dijelove kruga: svaka ranija pozicija je nesigurna, a u krugu međuovisnosti nema početne pozicije koja bi bila sigurna, *bilo* u pogledu utemeljenja *ili* rastemeljenja. Sa stajališta *izvjesnosti*, ništa u spoznajnom krugu – i baš zato je on krug – nam ništa ne može reći. Ako želimo postići izvjesnost, moramo je tražiti *izvan* spoznaje. Nijedna spoznajna teorija ne može nam pružiti temelj; ostalo je da taj temelj tražimo drugdje. Naći ćemo ga u postojanju, koje nije *izvjesno*, nego *dano*, što je još "izvjesnije" od izvjesnosti; štoviše, ono mora prethoditi svakoj izvjesnosti ili neizvjesnosti. Izvjesnost je pojam koji pripada epistemologiji, a pronašli smo nešto što je pretpostavka svake epistemologije, pa tako *i same izvjesnosti*.

To znači da, budući da zbog spoznajnog kruga ne možemo naći epistemologijsko utemeljenje, to utemeljenje moramo tražiti drugdje; kao što se pokazalo u prethodnom poglavlju i ranije ovdje, naći ćemo ga u ontologiji. Upravo zbog toga dobili smo dilemu iz prethodnog poglavlja: ili sve postoji ili ništa ne postoji. Naime, za sve spoznajne pozicije pokazalo se da se mogu svesti na ovu upravo *ontologijsku* dilemu: izlučivši iz spoznajnog kruga dvije radikalne pozicije, pretvorili smo ih u ontologijske pozicije. Jaki korelacionizam i sve što se na njega da svesti rezultiraju ontologijskim nihilizmom, a slabi korelacionizam i sve njemu slične pozicije postale su ontologijski apsolutizam. Dvije kontrarne *epistemologijske* pozicije – ili *znamo da se postoji* ili *ne znamo da se postoji* – pretvorene su u dvije kontrarne *ontologijske* pozicije – ili *se jest* ili *se nije*. To se *tek sad*, zatvaranjem spoznajnog kruga, pokazalo opravdanim, jer tek sad nam je jasno da spoznajni krug ne nudi nikakvo izvjesno utemeljenje ili rastemeljenje. Zbog toga je spoznajni krug bio nužan: on je naknadno pokazao da utemeljenje možemo pronaći jedino *izvan* epistemologije. Stoga smo izdvojili dvije epistemologijske pozicije i sveli ih na dvije ontologijske pozicije: jedna ontologiju utemeljuje, a druga ontologiju – zajedno sa svim ostalim – rastemeljuje.

To je ujedno sve što smo zasad postigli zatvaranjem spoznajnog kruga: nihilizam-skepticizam smo ukinuli kao *epistemologijsku* poziciju, jednostavno zato što smo *svaku* epistemologijsku poziciju ukinuli kao utemeljujuću ili rastemeljujuću. Slično vrijedi i za realizam: on više ne vrijedi kao epistemologijska pozicija, nego samo kao ontologijska. Spoznajnim krugom nismo razriješili dilemu iz prethodnog poglavlja, nego smo je samo očistili od epistemologijskih slojeva. Svejedno, i na taj način omogućeno je ontologijsko istraživanje: prvo, ontologija više

ne može biti ograničena epistemologijom, jer sva epistemologijska stajališta izgubila su temelj (ontologija može biti temelj epistemologiji, ali ne i obrnuto); drugo, ako nešto može ograničiti ontologijsko istraživanje, to je sad njoj kontrarna pozicija – ne više *epistemologijska*, nego upravo *ontologijska* – koja je tako postavljena da nam je opet ostao samo *jedan mogući* put istraživanja,²³⁵ kako se pokazalo u prethodnom poglavlju. Zbog toga nam se spoznajni krug ipak pokazao kao koristan; pogledajmo možemo li izvući još neku korist od njega.

Krug (II.)

Preostala su nam još dva postupka u vezi spoznajnog kruga, koji se nadovezuju jedan na drugi. Prvi je uzeti neku poziciju unutar kruga i promotriti mijenja li se išta kad se, opisavši puni krug, na tu poziciju vratimo. Drugi se sastoji u tome da čitav krug, zajedno sa svim pozicijama koje se nalaze unutar njega – a to su sve epistemologijske pozicije – naprosto odbacimo u svojstvu izvjesno utemeljujućeg za ontologiju.

Jedine pozicije kod kojih se nešto zaista mijenja kad opišemo spoznajni krug su radikalne pozicije: radikalna skepsa, kao i radikalna naivnost.

Uzmimo prvo radikalno naivnu spoznajnu poziciju, ovdje prihvaćenu kao *naivni realizam*, i pogledajmo kako se to na njoj, opisivanjem punog spoznajnog kruga, nešto zaista promijenilo. Naime, ako uzmemo kao početnu točku naivni realizam i opišemo puni krug natrag prema njoj, u trenutku povratka na tu poziciju skeptički smo *uzeli u obzir sva ograničenja te pozicije*. Međutim, jednako tako, i s jednakom skepsom, uzeli smo u obzir i *sva ograničenja pozicija koje tu poziciju ograničavaju*. Stoga smo ponovnim dolaskom do pozicije "naivnog realizma" došli do pozicije koja više nije *predskeptička*; takav realizam sad je *postskeptički*, dakle više nije *naivan*. Upravo zato što se opisao *puni* spoznajni krug, naivni realizam prerastao je u realizam naprosto.

Ako uzmemo naivni realizam kao polazišnu točku, a potom prihvatimo skepsu spram njega i dovedemo je do njenih krajnjih posljedica, *ne samo* da smo se vratili naivnom realizmu, nego je u tom procesu *sâm krug* učinjen sumnjivim, tj. skepsi podložnim. Naivni realizam stoga nije ništa naivniji od bilo kojeg drugog stajališta: opisivanjem punog kruga više nema *nijednog* naivnog polazišta.

²³⁵ Usp. L. Domjanović, *Utemeljenje ontike*, str. 123.

Uzmemo li pak kao polazišnu točku krajnji skepticizam, primjerice onaj Descartesov, koji pokušava s izvjesnošću utemeljiti spoznaju – i time pokazati da postoji stajno tlo spoznajne teorije, koja stoga ne bi trebala tvoriti krug – uviđamo da se može posumnjati i u ono što je takav skepticizam uzeo kao sigurno tlo. (Vidi 2. i 3. poglavlje.) Isto vrijedi i za drugačiju vrstu radikalnog skepticizma, naime onaj skepticizam-nihilizam – koji stoga i jest radikalan, jer sumnja u to da se uopće postoji, od čega nema veće skepse – jer i on ovisi o pretpostavkama koje podliježu sumnji. (Vidi prethodne dijelove ovog poglavlja.) Time neka skepsa može biti *radikalna*, ali ne može biti *temeljna*, jer joj i samoj nedostaje temelj. Temeljna skepsa bila bi samo ona koja pokušava od *izvjesnosti* jedino vlastite pozicije krenuti u dokazivanje ili opovrgavanje izvjesnosti svega drugog, kao ona Descartesova, ali takva skepsa *nakon* konstruiranja spoznajnog kruga više nije moguća; dakle, ideja temeljne skepse mora potpuno nestati. Krug se zatvorio na način da je svaka početna točka izbrisana, u čemu i jest poanta nekog kruga. Tako su *kao temeljne* izbrisane i skepsa i naivnost.

Nemamo temeljnu poziciju unutar spoznajnog kruga s koje bismo izvjesno započeli, pa čak ni onu koju bismo posve opovrgnuli. Koju god poziciju da uzmemo, kružni povratak na nju ništa nam ne može donijeti: ponovo se može krenuti u krug, i opet će se krug zatvoriti bez da je *išta* u njemu postalo izvjesno. Tako nam je krug postao *suvišan*, jer svaka pozicija u njemu je *jednako* izvjesna (odnosno neizvjesna). Krug možemo odbaciti, jer on ništa ne može utemeljiti niti rastemeljiti. U pogledu mogućnosti ontologijskoga istraživanja, nikakva *epistemologijska* pozicija ne stoji nam na putu. Jer, epistemologija ne može naći ništa *izvjesno*; ono što se može naći kao izvjesno – točnije, kao pretpostavka sve izvjesnosti – predmet je ontologije, a to je biće. U biće se, pak, nakon zatvaranja spoznajnog kruga više ne može posumnjati *epistemologijski*; može se jedino derivirati dvije krajnje epistemologijske pozicije koje stoje u nekoj vezi s ontologijom i nešto govore u pogledu "izvjesnosti" – točnije, u pogledu postojanja – bića, no time su te pozicije pretvorene u *ontologijske*. (Također, kako je pokazano, *svaka* epistemologijska pozicija može se svesti na jednu od ove dvije ontologijske pozicije.) Time smo vraćeni na dilemu iz prethodnog poglavlja: te dvije pozicije su *ontologijski apsolutizam* i *ontologijski nihilizam*; potonja više ne *sumnja* u biće – što bi bila metoda epistemologije, koja je zbog zatvaranja spoznajnog kruga otpala – nego tvrdi da bića *nema*. Stoga smo opet dovedeni do toga da je jedini put koji nam preostaje ontologijski apsolutizam. Zatvaranje spoznajnog kruga nije pomoglo eliminirati skepticizam-nihilizam; međutim, ono je dalo opravdanje da se epistemologijske pozicije eliminiraju i da se iz njih izoliraju dvije pozicije koje postaju čisto ontologijske.

Spoznaja, ostavši zatvorena u krugu, ne može posegnuti izvan tog kruga: ona ne može posegnuti van, u biće, i zato se ukida kao ontologijski relevantna. Ostati, pak, na bilo kojoj poziciji unutar spoznajnog kruga, dakle na bilo kojoj spoznajnoteorijskoj poziciji, po posljedicama je isto kao i dilema iz prošlog poglavlja. Naime, *svaka* spoznajna teorija se pokazuje *ili* kao da prihvaća biće *ili* kao da odbacuje biće, što nas vraća na ontologijsku dilemu. Možemo odbaciti spoznajni krug kao redundantan (suvišan), ali možemo i uzeti bilo koju poziciju unutar njega: posljedice po ontologiju ostat će iste. Sve pozicije koje priznaju da se može znati biće, npr. slabi korelacionizam, ostavljaju put za ontologiju zato što priznaju da je sve biće; sve pozicije koje ne priznaju da se može znati biće, npr. jaki korelacionizam, svode se na nihilizam. Dakle, ne moramo odbaciti krug da bismo došli do te dileme, nego možemo i proizvoljno uzeti neku poziciju unutar njega, a da to ništa ne promijeni.

Time što se spoznajni krug zatvorio onemogućeno je njegovo započinjanje iznova, recimo od klasičnog skepticizma. Bolje reći, ono je moguće historijski gledano, jer u budućnosti se bilo što može dogoditi, ali ne i teorijski gledano: skepticizam je izgubio svoje tlo u teoriji, zatvorio je samog sebe u krug, i sad je svejedno primjenjujemo li ga ili ne. Sad više ne može doći novi Gorgija koji će posumnjati baš u sve, pa potom novi Descartes koji će utvrditi da se zna barem "ja", pa potom novi red filozofa koji će na temelju toga izgraditi visoko kritičku epistemologiju. Takav slijed bio bi samo ponavljanje *istog* kruga. Sad kad je krug zatvoren zauvijek, svejedno je koliko ophoda po njemu učinimo.

Krug je mogao biti zatvoren samo odstranjenjem *temeljne* skepse, tj. onakve u koju se dalje ne može sumnjati, jer time smo odstranili čvrstu početnu točku. Sad je početna točka proizvoljna: njoj prethodeće pozicije obestemeljuju nju samu, a ona u bestemeljnost povlači sve pozicije koje joj slijede.

Takva temeljna pozicija, koju je postavila temeljna skepsa, nekad je bilo Descartesovo "ja". Prije no što je eliminirano, ono se činilo kao sigurno tlo za spoznaju: nešto unutar spoznajnog slijeda bilo je izvjesno. Dotad je *sama skepsa* imala čvrsto tlo, u samu skepsu se nije imalo potrebe posumnjati, jer izvjesno je bilo samo sumnjajuće biće. Međutim, sad je *svaka* pozicija unutar spoznajne teorije spala na neizvjesnost; spoznajni slijed učinjen je krugom,²³⁶ unutar kojeg prethodeće pozicije pobijaju nailazeće. Time je cijela spoznaja učinjena redundantnom u ontologijskom pogledu. To ne znači da smo izgubili sve, nego samo epistemologijsko velo prebačeno preko ontologije; izgubili smo jedino *mogućnost da izgubimo sve*.

²³⁶ Naprotiv, ono što epistemologijski fundacionalisti pokušavaju postići (ponovo vidi P. K. Moser, "Foundationalism") svakako je polupravac ili dužina, a nipošto krug.

Trebalo je dotaći slijepu točku skepse. Pokazano je da to *nije* Descartesovo "ja"; dalje pitati koja je to točka, je li to možda svijet bez "ja" ili možda nihilistička skepsa, besmisleno je. Jer, sve epistemologijske pozicije sad su u međuovisnosti i kružno – obično preko nekih drugih pozicija – jedna drugu pobijaju. Stoga je cijela povijest spoznajne teorije ovaj *circulus*. Uvijek postoji mogućnost da je bilo koji element kruga pogrešan ili ispravan: nema utemeljenja. Krug spoznaje je tako *posvuda* skeptički krug, jer se svako stajalište može dovesti u sumnju, unatoč tome (ili baš zbog toga) što je njemu prethodeće stajalište sumnjivo.

Znači li ta nemogućnost *ikakve* spoznaje ujedno i mogućnost da se uopće ne postoji? Znači li nemogućnost bilo kakve utemeljene epistemologije ujedno i nemogućnost ontologije? Na to pitanje već je odgovoreno: redundantnost epistemologijskog kruga znači jedino to da se bilo koja spoznajna teorija, u ontologijskom pogledu, svodi *ili* na ontologijski apsolutizam *ili* na ontologijski nihilizam. Stoga nemogućnost utemeljene epistemologije znači upravo *mogućnost* ontologije, kad se potonja svede na spomenutu dilemu; jer, tad kao mogući put ostaje jedino onaj prvi. Ostaje nam jedino da iz ove naprosto-danosti ustvrdimo da ona znači *postojanje* i da se, prema tome, *jest*. Tako se kroz cijeli poročni krug spoznaje otvorio put ontologiji: *nije na spoznajni način* izvjesno da se *jest*, nego je to izvjesno *mimo* spoznaje i *prethodno* njoj.

Kao što je rečeno, spoznajni krug ne mora se eliminirati. Ako ga i ostavimo takvog kakvim jest, opet je *jedino* što preostaje neko spoznajno stajalište, koje je ujedno *nekakav* skepticizam.²³⁷ Taj skepticizam, u pogledu *opće forme bića*, odnosno pitanja možemo li barem principijelno znati sve što jest – što je ujedno uvjet mogućnosti ontologije – može imati samo dva smjera: ili je "blag" ili je "tvrd". Ako je "tvrd", on, kako je pokazano kroz cijelo prethodno poglavlje, mora dovesti do upitnosti postojanja uopće i stoga se svodi na "negativnu" lemu iz prethodnog poglavlja. Ako je pak "blag", kako se također kroz veći dio cijele ove eliminacije pokazuje, tad sve priznaje kao biće i stoga se svodi na "pozitivnu" lemu iz prethodnog poglavlja. Dakle, eliminirali mi spoznajni krug ili ne, ostaje nam samo jedan

²³⁷ P. Klein, "Skepticism": "Much of epistemology has arisen either in defense of, or in opposition to, various forms of skepticism. Indeed, one could classify various theories of knowledge by their responses to skepticism. For example, rationalists could be viewed as skeptical about the possibility of empirical knowledge while not being skeptical with regard to a priori knowledge, and empiricists could be seen as skeptical about the possibility of a priori knowledge but not so with regard to empirical knowledge." ("Većina spoznajnih teorija izrasla je bilo u obranu skepticizma ili u suprotnosti s njim. Štoviše, spoznajne teorije mogle bi se klasificirati s obzirom na njihov odnos spram skepticizma. Primjerice, racionaliste se može gledati kao skeptične u vezi iskustvenog, ali ne i apriornog znanja, a empiriste kao skeptične u vezi apriornog, ali ne i iskustvenog znanja.") Prema tome, dalo bi se dokazivati da, ako nema skepse na ovaj ili onaj način, uopće nema spoznajnog stajališta: bitan element svake spoznaje je skepsa, tj. kritičko promatranje našeg zahvaćanja bića. U suprotnom, ostaje nam tek naivno prihvaćanje bića baš takvih kakvima se pokazuju, a to i nije spoznajno stajalište. Ovo posljednje je ujedno i razlog zbog kojeg se naivni realizam, jednom kad je spoznajni krug zatvoren, poklapa s apsolutnim realizmom, koji potom više nije spoznajno stajalište, nego radije ontologijsko.

put istraživanja. Taj put je sad prokrčen; spoznajni problem možemo zauvijek ostaviti iza sebe.

Ako se opredijelimo za ontologijski apsolutizam, vratili smo se na poziciju koja je *po sadržaju* (opisu svijeta²³⁸) naivni realizam, ali koja sad više nije naivna niti je epistemologijska, kako se pokazalo gore. Nije da više *naivno vjerujemo* da je svijet onakav kakvim se pokazuje. Naprotiv, tek istraživši sve moguće puteve skepse uviđamo – iznenađujuće – da svijet *upravo jest* onakav kakav je dan. Otvoreno nam je istraživanje bića koje je, barem u svojoj općoj formi, upravo takvo kakvim ga nalazimo; štoviše, to je jedini *moгуći* put koji ostaje. Način na koji nam je biće dano jedini je moguć način na koji nam bilo koje biće uopće može biti dano.

Zaključak i rezime prve eliminacije

Pokazalo se kako je ontologija moguća čak i ako *ne* eliminiramo spoznajna stajališta. Epistemologija nije nemoguća sama po sebi, ali postaje nemoguća kao *uvjet* ontologije. Epistemologijski elementi, primjerice subjekt i objekt te njihova korelacija, *naknadno* se mogu uvesti u svijet, čime neće naškoditi primatu ontologije. Eliminacija epistemologije kao uvjeta svakog drugog istraživanja pomoću zatvaranja spoznajnog kruga, zajedno s ustanovljavanjem primata ontologije, *prethodi* ovom placetu za elemente na kojima spoznaja počiva. Svi spoznajnoteorijski elementi sad su dopušteni samo kao *bića među bićima*, pa je tako korelacija subjekt-objekt naprosto odnos dvaju bića u svijetu. (Pritom i subjektu i objektu, upravo zato što *jesu* bića, pripada pravo da budu definirani s obzirom na svoju granicu, dakle prema svojim navlastitim karakteristikama; npr., subjektovoj definiciji moglo bi pripadati to da može imati, a objektovoj to da ga se može imati.)

Epistemologija se sad može graditi kao posebna znanost ili disciplina mimo ontologije, ništa drugačije nego takve znanosti ili discipline kao što su biologija, psihologija ili fizika. Dakle, epistemologija više ne može stajati kao temelj ontologiji, jer upravo ontologija treba biti temeljno istraživanje, a još manje kao njeno ograničenje, jer upravo smo eliminirali epistemologijska ograničenja ontologije. Ontologijski značaj epistemologije uništen je: spoznajna teorija sad se može baviti samo posebnim bićima i posebnim odnosom bića, a ne

²³⁸ Po opisu svijeta ne razlikuju se čak ni apsolutni idealizam i apsolutni realizam (za to vidi i L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 151); između ostalog, *i to* nam je putokaz za čisto ontologijsko istraživanje, lišeno epistemologijskih pozicija.

više bićem uopće, pogotovo ne kao *pretpostavka* bića uopće. Dosezi epistemologije mogu opstati, ali ne mogu biti temelj ontologije: epistemologija se može i dalje graditi, ali tek nakon što je prethodno učinjena ontologijski irelevantnom. Do spoznaje se tek dolazi, umjesto da se od nje polazi; naprotiv, polazi se od bića, umjesto da se do njega – kako su to postulirali stanoviti epistemologijski svjetonazori – tek dolazi.

Ova eliminacija kao svoj cilj bila je postavila ukidanje epistemologijskih ograničenja ontologije. Taj zadatak počinje eliminacijom solipsizma, na način koji potpuno zaobilazi idealizam (pa tako i onaj ograničeni, npr. transcendentalni), dakle ne ostaje na tlu s kojeg i sâm solipsizam polazi. To što solipsizam i idealizam dijele tlo već je unaprijed odredilo da idealizam *ne može* riješiti problem solipsizma, nego ga može samo prenapregnuti.

Opovrgavanje solipsizma ne može se postići pukim pozitivnim dokazivanjem vanjskog svijeta, nego se u tu svrhu moralo osporiti i samo "ja"; moralo se otići iz krajnosti u drugu krajnost, iz radikalnog idealizma u radikalni realizam. Međutim, solipsizam se ne eliminira *samo* tako da se "ja" svede na neprotežnu točku. Drugi način koji je ovdje predstavljen koristi se principom "aequatio est negatio". Naime, da bi se eliminiralo solipsizam, trebalo je uvidjeti da je dovoljno učiniti ono što već sami solipsisti čine: izjednačiti "ja" sa svijetom, jer jednačenje znači negiranje (vidi uporište 6.). Tad nam je za pojam svijeta ostala alternativa između termina "ja" i "svijet", a očigledno je da *pojmu* svijeta bolje odgovara i *termin* "svijet". Ako bi netko i inzistirao na *terminu* "ja" ("duh", "um" itd.), naš *pojam* svijeta time ne bi ništa izgubio, a njegov pojam "ja" time ne bi ništa dobio. Jer – što je ujedno posljednji korak opovrgavanja solipsizma – definicija postojećeg je "ono razlikovano od ostalog": stoga, ako "ja" nije razlikovano od svijeta, ono nije postojeće. Prema tome, došli smo do toga da "ja" može postojati samo kao nešto razlikovano spram ostalog, dakle kao biće među bićima, što je pozicija suprotna solipsističkoj i uopće idealističkoj.

Budući da je na taj način ujedno srušena izvjesnost subjekta spoznaje, srušen je i temelj za izvjesnost same spoznaje: epistemologija više nema od čega krenuti kao od sigurnog polazišta. Dakle, više ni jedna epistemologijska pozicija ne može biti temeljna, uključujući tu i skepticizam. Ostalo nam je samo da naprosto prihvatimo svijet takav kakav jest, sa svim bićima koja nalazimo u njemu, uključujući "ja".

Nakon eliminacije ontologijski relevantnog subjekta, ostala je još mogućnost da nas krajnji skepticizam spriječi u istraživanju bića, štoviše, u tome da uopće mislimo da ima bića. Ta mogućnost razrađena je, dovedena do svojih krajnjih konzekvenci i otklonjena u posljednja dva poglavlja ove eliminacije. Time se riješio ne tek epistemologijski problem ontologije, nego i jedan temeljno ontologijski problem. Naime, upitalo se možemo li znati što znači

postojati. Ako možemo, možemo znati – kako se pokazalo u ovoj eliminaciji – i osnovnu formu *sveg* postojećeg. Dakle, ako bi u svijetu ostalo nešto posve nespoznatljivo, mi uopće ne bismo znali što to znači postojati. Ako pretpostavimo da smo bića koja spoznaju, tad nam sve, barem *in principio*, mora biti spoznatljivo.²³⁹

²³⁹ Usp. L. Domjanović, *Utemeljenje ontike*, str. 130.

2. DIO – ELIMINACIJA DUALIZMA

1. POGLAVLJE: OPĆENITO O INDIFERENTNOSTI MATERIJE

Cilj ove eliminacije je pojam materije, zajedno s njoj korelativnim pojmovima, učiniti ontologijski irelevantnim. Materija se mora pokazati kao takav pojam bilo da se radi o a) nekoj specifičnoj definiciji materije (definicija materije u užem smislu: npr. znanstvena definicija), b) postavljanju materije kao supstancije (definicija materije u širem smislu: ograničavanje kao supstancije spram svojih akcidenција), ili c) kontrastiranju materije spram nekog od njenih pandana, duha ili forme (opet, definicija materije u širem smislu: ograničavanje spram druge "vrste" ili "aspekta" bića). Naš zadatak ovdje nije pružiti *definiciju* materije, jer, što se tiče mogućnosti ontologijskoga istraživanja, pokazat će se da materije – a s njom i njene definicije – može i ne mora biti. Naš zadatak je pokazati upravo ovu ontologijsku irelevantnost pojma materije. Slučaj da se materija *definira* u užem smislu znači da se ona svodi na neko biće među ostalim bićima,²⁴⁰ spram kojih je definirana (npr. prostor ili vrijeme²⁴¹). Slučaj da se materija postavlja kao neka *supstancija*²⁴² razrješava se u okviru eliminacije supstancijalizma općenito u sljedećoj (trećoj) eliminaciji, ali dijelom i u ovoj (drugoj) eliminaciji. Slučaj materije u *dualističkom* paru s duhom, odnosno formom, razrješava se u ovoj eliminaciji. Pritom se, kao ontologijski relevantan, eliminira *ne samo* dualizam materije i njenog pandana (njene kontrapozicije, tj. njoj korelativnog pojma), već i monizam baziran na *samo jednoj* od te dvije strane.

Prema tome, u ovoj eliminaciji materiju uzimamo uvijek zajedno s njenom kontrapozicijom. U prvom dualističkom paru uzimamo je u njenoj distinkciji spram duha, a u drugom spram

²⁴⁰ Primjerice, ako uzmemo općeprihvaćenu znanstvenu definiciju koja uzima materiju kao nešto čemu se može pripisati masa ili čak kao istovjetnu s masom (Paul Fleisher, "Introduction", u: *Matter and Energy. Principles of Matter and Thermodynamics*, Lerner Books, Minneapolis 2002., str. 9), pa čak i ako uzmemo neku od starijih znanstvenih definicija koja uzima materiju kao nešto što može biti stavljeno u kretanje (Peter Machamer, "Galileo Galilei", u: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*), time činimo distinkciju spram bića koja nemaju svojstvo mase ili mogućnost kretanja, npr. spram prostora. Nas ovdje ne zanima koja od tih definicija je ispravna, nego samo to da sve takve definicije rade distinkciju spram drugih bića i time obje strane distinkcije čine naprosto bićima.

²⁴¹ Prema Stipe Kutleša, "Materija" (u: Stipe Kutleša (ur.), *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb 2012., str. 732-733), materija je "jedna od osnovnih kategorija (uz prostor i vrijeme) fizičkog svijeta".

²⁴² Materijalizam kao "monistički nauk prema kojem se ... cjelina svijeta i sva unutarsvjetovna bića ... temelje na materiji i u konačnici svode na materijalno" (Lino Veljak, "Materijalizam", u: Stipe Kutleša (ur.), *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb 2012., str. 733-734) jest stajalište koje materiju promatra kao *supstanciju*: "[po materijalizmu,] jedina supstanca je materijalne naravi" (ibid.).

forme. Prvi od dva "dualizma" može se nazvati kartezijanskim, jer se poklapa s Descartesovim učenjem o dvije temeljne supstancije (materija i duh),²⁴³ a drugi aristotelovskim, jer se poklapa s Aristotelovim učenjem o hilemorfizmu (materija i forma).²⁴⁴ Također, može se reći da prvi od njih postavlja *epistemologijski pojam imaterijalnog*, jer kao kontrapoziciju materiji postavlja duh ili ono misleće i spoznavajuće, dok drugi od njih postavlja *ontologijski pojam imaterijalnog*, jer kao kontrapoziciju materiji postavlja formu ili ono što s materijom tvori biće. U oba slučaja, distinkcija materijalno-imaterijalno ne može se pokazati kao ontologijski relevantna *na koju god stranu* da pada.²⁴⁵ Dakle, u ovoj eliminaciji će se ontologijski indiferentnim učiniti ne samo pojam materije, nego i njoj suprotstavljen pojam u paru distinkcije (duh, odnosno forma).

Indiferencija materije i duha, odnosno materije i forme, u ovoj eliminaciji bit će predstavljena na dva načina, s istim ontologijskim posljedicama: bilo kao doslovna indiferencija (*potpuna nemogućnost razlikovanja*) između dvije strane distinkcije, koja tad postaje indistinkcija, ili kao ontologijska indiferentnost (nemogućnost *ontologijski relevantnog* razlikovanja) tih dviju strana.

Prvo od indiferenciranja koja slijede dobrim dijelom se sâmo nadaje. Naime, indiferencija duha i materije na neki je način rezultat cijele prve eliminacije i ona ovdje tek dolazi svom kraju. Pritom dosad još nije bilo govora o indiferenciji doslovno *materije* i duha: naime, prva eliminacija je trebala pokazati *samo* indiferenciju duha i ostalog svijeta, odnosno indiferentnost toga je li biće "unutarnje" ili "vanjsko" za ontologijsko istraživanje; ništa nam još ne govori je li ono "vanjsko", kao ni ono "unutarnje", materijalno ili imaterijalno. To ne govori protiv pozicije koju želimo postići, nego joj upravo ide u prilog, jer ostaje nam naprosto svijet, bez obzira na to je li on materijalan ili imaterijalan. Također valja napomenuti da se ovdje ne pokušava odbaciti *mogućnost* dualizma duhovnog i materijalnog, odnosno postojanja materijalnih i duhovnih bića; može se dopustiti i da te dvije "sfere" svijeta i dalje

²⁴³ Richard A. Watson, "Dualism", u: Robert Audi (ur.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999., str. 244-245.

²⁴⁴ Thomas Ainsworth, "Form vs. Matter", u: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

²⁴⁵ Dakle, bilo da je svijet posve materijalan, da je svijet posve imaterijalan, ili da je dio bića materijalan, a dio imaterijalan; vidi Panayot Butchvarov, "Metaphysics", u: Robert Audi (ur.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999., str. 563: "Perhaps the most familiar question in metaphysics is whether there are only material entities – *materialism* – or only mental entities, i.e., minds and their states – *idealism* – or both – *dualism*. Here 'entity' has its broadest sense: anything real." ("Vjerojatno najpoznatije metafizičko pitanje je ono postoje li samo materijalni entiteti – *materijalizam* – ili samo duhovni entiteti, tj. umovi i njihova stanja – *idealizam* – ili oboje – *dualizam*. Pritom se 'entitet' uzima u najširem smislu: bilo što stvarno.") Posljednja rečenica ovog citata također nam izrazito odgovara: želimo pokazati da je svako biće – bez obzira na to je li materijalno, imaterijalno ili dijelom ovakvo, a dijelom onakvo – jednako biće.

opstoje odvojeno, u uobičajenom značenju tih riječi. To je posve analogno tome što je prva eliminacija postigla poziciju s koje je moguće pretpostaviti i "ja" i vanjski svijet, ali samo kao bića kojima pripada nešto temeljno zajedničko: granica, odnosno *opća forma bića*. Na isti način ova eliminacija ostavlja mogućnost da se definira i odvoji (razlikuje) materijalno i duhovno, no samo tako da obojemu i dalje pripada opća forma bića. Kroz prvu eliminaciju se dalo naslutiti da duh i materija nisu *ontologijski* različiti: oni su *baš kao bića* pripadni jednom te istom svijetu. U istom smjeru će se nastaviti i ovdje: indiferencija duhovnog i materijalnog ne znači da je nužno sve svesti *bilo* na duh *ili* na materiju te tako dvije strane te distinkcije doslovno indiferencirati, nego samo da je nužno da su i duhovno i materijalno, ako uopće možemo pretpostaviti tu distinkciju, jednako dio istog svijeta. To pak znači da oni moraju dijeliti barem neko zajedničko određenje, tj. ono što ih definira kao dio svijeta ili kao biće. Ono što u ovoj eliminaciji slijedi u pogledu duha i materije samo je još nekoliko kraćih putokaza za njihovu indiferenciju.

Indiferencija, naprotiv, *forme* i materije nije zasad dotaknuta. Ona nema tematsku povezanost s prvom eliminacijom. No, ona svakako spada pod uvjet mogućnosti ontologijskoga istraživanja, budući da također služi tome da se postigne stajalište s kojeg se biće promatra bez ontologijski relevantnih podjela na "sfere", "vrste" ili "aspekte". Dakle, i indiferencija forme i materije služi tome da se biće pokaže naprosto kao biće i ništa više; ona služi istoj svrsi kao i ostale eliminacije. Budući da se indiferencija forme i materije još ni na koji način nije pokazala, bit će opširnija od indiferencije duha i materije koja se, ako bismo prihvatili Berkeleyevo indiferenciranje materije s pukim stvarima (odnosno bićima),²⁴⁶ već pokazala kao indiferencija duha i stvarnosti (odnosno svijeta).

²⁴⁶ George Berkeley, "Tri dijaloga između Hylasa i Philonousa", u: *Odabrane filozofske rasprave*, str. 145: "sve stvari mogli [bismo] opažati isto tako kao i sada, kada na svijetu i ne bi bilo tvari [tj. materije, op. naša]". S našeg stajališta, gdje je opažanje stvari zamijenjeno pukom danošću stvari, ovaj stav može se čitati ovako: "sve stvari mogle bi jednako biti dane kad na svijetu i ne bi bilo materije". Već i zbog Berkeleyevog značajnog napora u ovom smjeru, indiferencijacija duha i materije neće zauzeti toliko prostora u ovoj eliminaciji. Smatramo važnijim indiferencirati formu i materiju, pri čemu također prihvaćamo Berkeleyeva postignuća. Jer, upravo zato što je Berkeley indiferencirao materiju s bićima uopće, pomogao je i indiferencijaciji forme i materije, koja je od Berkeleya olakšana za taj dio posla: vidi posljednje poglavlje ove eliminacije.

2. POGLAVLJE: INDIFERENCIJA MATERIJE I DUHA

Četiri su moguća slučaja s obzirom na indifferenciju duha i materije: 1) indifferencija pada na stranu duha (materijalno se indifferencira s duhovnim i nestaje); 2) indifferencija pada na stranu materije (duhovno se indifferencira s materijalnim i nestaje); 3) indifferencija ne pada ni na jednu stranu (i materijalno i duhovno nestaje); 4) indifferencija uopće ne postoji (distinkcija, tj. diferencija, opstaje, te opstaju i materijalna i duhovna bića). Sva četiri slučaja pokazat će da su i pojam materije i pojam duha ontologijski irelevantni, odnosno da ne mogu biti utemeljujući za pojam "biće".

Slučaj (1) je slučaj *idealističkog monizma*. Razni načini na koje se dolazi na tu poziciju – načini na koje se sve materijalno svodi na duhovno – historijski su dobro poznati i ovdje ih nema potrebe nabrajati. Dovoljno je znati da je to pozicija prema kojoj "postoji samo duh i isključivo duhovna zbivanja jesu zbiljska",²⁴⁷ što znači da su sva bića duhovna. Međutim, u tom slučaju se pojam "duh", "duhovno" i sl. gubi kao *redundantan*: ako su sva bića duhovna, tad pojam "duhovno" nema *nikakav drugačiji* smisao od smisla pojma "biće". U tom slučaju duh je sinonim za biće i primjenjuje se "aequatio est negatio"; pojam duha u ovom slučaju nestaje na isti način na koji je nestao u prvoj eliminaciji, i ostaje nam samo svijet kao ukupnost naprosto bića. Idealistički monizam tako ne može biti prepreka čistom ontologijskom istraživanju.

Slučaj (2) je slučaj *materijalističkog monizma*, koji tvrdi da je "materija ... jedina zbiljnost",²⁴⁸ što znači da su sva bića materijalna. Međutim, u tom slučaju za pojam "materija", "materijalno" i sl. vrijedi upravo isto što u prethodnom slučaju vrijedi za pojam "duh", "duhovno" i sl. Naime, ako su sva bića materijalna, tad pojam "materija" nema smisao drugačiji od smisla pojma "biće", što znači da su "materija" i "biće" sinonimi te se, prema "aequatio est negatio", jedan od ta dva pojma – budući da su oni sad *jedan* pojam – gubi. To je pojam "materije", jer izlišno je, npr., postaviti definiciju "svijet je ukupnost materijalnih bića" ako se ona može postaviti kao "svijet je ukupnost bića". (Prisjetimo se ovdje ponovo Ockhamove oštrice.)

Iako su načini na koje se sve postojeće reducira na materijalno također historijski poznati, zadržimo se ipak na njima duže nego na idealističkom monizmu, jer će se odavde jasnije

²⁴⁷ Prema "Monizam", u: Stipe Kutleša (ur.), *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb 2012., str. 775.

²⁴⁸ Ibid.

pokazati poveznica s indiferencijom duha i svijeta iz prve eliminacije. Usto već sad moramo napomenuti da indiferencija duha i svijeta u korist *svijeta*, koju smo učinili u prvoj eliminaciji, *ne znači* ujedno indiferenciju duha i materije u korist *materije*; jer, pokazalo se da odgovarajuć termin za ono što nakon te indiferencije (duha i svijeta u korist svijeta) ostaje u svijetu *nije* "materija", nego "biće". Definicija bića, pak, dana je još u uvodu kao uporišni stav 1: biće je ono što je razlikovano od ostalog.

Izdvojit ćemo dva načina na koja materijalistički monizam može pokušati svesti sve duhovno na materijalno²⁴⁹ i tako eliminirati duh. Prvi način pokušava sâm duh svesti na nešto materijalno,²⁵⁰ dok drugi način pokušava sve proizvode duha svesti na nešto materijalno.²⁵¹ Oba nose svoje teškoće.

Prvi način je kontrapozicioniran idealističkom svođenju svega na duh, i njega je teže prihvatiti nego tu njegovu kontrapoziciju. Fichteovim riječima, utemeljenje duha u materiji nemoguće je dokazati,²⁵² jer za to bi prvo trebalo direktno dokazati vanjski svijet (suprotno onome kako smo ga dokazali u prvoj eliminaciji: naime indirektno), a potom i njegovu materijalnost (suprotno onome što smo pokazali maloprije: vanjski svijet, unatoč tome što *može* biti vanjski, *ne mora* biti materijalan), i sve to tek *prije* nego se krene na dokazivanje etiologije duha iz materije. No, time smo ponovo stupili u epistemologiju i izišli iz područja izvjesnosti, jer upitno je može li se između duha i vanjskog svijeta povući sigurnu granicu koja će utvrditi njihovo *supstancijalno* razlikovanje (razlikovanje *duhovne i materijalne supstancije*); najviše čime se možemo zadovoljiti, kako smo pokazali u prvoj eliminaciji, jest da povučemo granicu bića prema ostalim bićima. Problem sa svođenjem duha na materiju je upravo u toj "supstancijalnoj" granici, jer uvjet za svođenje jednog na drugo je postojanje obojega (pri čemu je dodatni problem pitanje ne bi li u tom slučaju vladao upravo dualizam, a ne monizam): kad bi bilo lako prekoračive granice između unutarnjeg i vanjskog, pozicije idealističkog monizma, pa i onog materijalističkog, bile bi uopće nezamislive. No, kako je

²⁴⁹ Što je jedna od ključnih točaka materijalističkog monizma: vidi Lino Veljak, "Materijalizam", u: Stipe Kutleša (ur.), *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb 2012., str. 733-734.

²⁵⁰ Ovdje vrijedi jednadžba "mind is brain" ("um je mozak"), iako radikalizam takve jednadžbe ("if the mind were the brain, every change in the brain would be a change in the mind" / "ako bi um bio mozak, tad bi svaka promjena na mozgu bila ujedno promjena u duhu") većinu materijalističkih monista tjera da se zadovolje time da se duh svede na bilo što materijalno, a ne upravo na mozak. Vidi Brian P. McLaughlin, "Philosophy of Mind", u: Robert Audi (ur.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999., natuknica "Central state materialism", str. 687-689.

²⁵¹ Ibid., natuknica "Token and type physicalism", str. 689.

²⁵² Opet vidi J. G. Fichte, *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, str. 150: "realizam ... ne razjašnjava prijelaz od Ne-ja na Ja koji se trebao razjasniti".

pokazala povijest filozofije, one su itekako zamislive, što ne znači da nam išta više govore o bićima, tj. da su ontologijski relevantne.

Drugi način, svođenje svih duhovnih proizvoda na materijalno, sastoji se u tome da se svi sadržaji svijesti koje smatramo nematerijalnim (i često duhovnim), npr. logička bića, matematička bića, apstraktne misli i sl., pokažu kao derivirani iz materijalnog (npr. brojevi iz opažaja kvantifikabilnih stvari, misli iz percepcije i sl.). No i taj način sadrži teškoće, čak i ako zanemarimo gornji problem sigurne granice materije i duha, jer ovdje se radi o *etiologiji* tih sadržaja svijesti, koja se ne može dokazati: sadržaji naše svijesti mogli su u svijesti biti oduvijek;²⁵³ njihovo porijeklo iz materijalnog svijeta, iako zamislivo, stoga nije sa sigurnošću dokazivo.

Dakle, načini na koje se pokušava dokazati indiferencijacija duha i materije u korist materije, i tako eliminirati duh, nisu zadovoljavajući. Materijalizam ne može *utemeljeno* eliminirati duh iz svijeta; smatramo da je jedini utemeljen način da se to učini dan u našoj prvoj eliminaciji. Međutim, on nas ne vodi prema materijalnom svijetu, nego prema svijetu naprosto: svijetu za koji je neodredivo je li duhovan ili materijalan, i za koji je to *irelevantno*. Time smo došli do slučaja (3).

Slučaj (3) je slučaj *neutralnog monizma*, odnosno slučaj u kojem indiferencija duhovnog i materijalnog ne pada ni na jednu od te dvije strane. S tim slučajem usko je povezan dosadašnji proces: u prvoj eliminaciji pokazalo se da je duh ontologijski irelevantan, tj. da je za svijet izlišno govoriti da je duhovan (eliminacija idealističkog monizma); tad nam je ostao samo sâm svijet, no pokazalo se da je za takav svijet izlišno govoriti i da je materijalan, tj. pokazalo se da je sveprožimajuća materija besmislen pojam (eliminacija materijalističkog monizma). Utoliko su *i* duh *i* materija – ako ih se postavlja kao sveprožimajuće – indiferencirani sa svijetom, a da pritom *ni* pojam duha *ni* pojam materije ne može biti primijenjen na sâm svijet. Stoga je ovo slučaj indiferencije duhovnog i materijalnog *ni u čiju korist*.

Po metodi "aequatio est negatio", za dvoje ili više istoga mora se koristiti *jedan* pojam; to znači da nije nužno da ono što smo dobili indiferenciranjem duha i materije – *ako* se oni indiferenciraju još i s *nečim trećim*, što je u ovom slučaju sâm svijet – zovemo *ili* duhom *ili* materijom. Naprotiv, ako nam ostanu samo duhovna, odnosno samo materijalna bića, tad se pojam duha, odnosno pojam materije, gubi kao *redundantan*: ako su *sva* bića duhovna, odnosno *sva* materijalna, tad pojam "duhovno", odnosno "materijalno", nema nikakav smisao,

²⁵³ Baš kao što su mogli nastati i prije pet minuta: usp. Bertrand Russell, *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, str. 159.

budući da već imamo pojam "biće" za isti sadržaj. Time se čak i *prihvatanje* bilo materijalističkog ili idealističkog monizma svodi na neutralni monizam, odnosno pokazuje se da je bilo koja *određena* monistička pozicija besmislena; *svaki* monizam mora postati neutralni monizam. Stoga se umjesto oba ova pojma u primjeni na sve postojeće mora uvesti treći pojam: "biće". Dakako, to ide u korist čiste ontologije, a ne pada na stranu ni duhovnog ni materijalnog.

Ni za materiju ni za duh, dakle, ne može se reći da se odnose na sva bića, ako ostanemo pri dosljednoj upotrebi tih pojmova ("duhovno" i "materijalno"); u suprotnom, tj. ako bi se ti pojmovi trebali odnositi na sva bića, oni su puki *sinonimi* za pojam koji već imamo: onaj bića. Stoga nam ostaje samo slučaj (4), jedini slučaj u kojem se može smisleno primijeniti pojmove "duhovno" i "materijalno".

Slučaj (4) je slučaj u kojem indiferencija duhovnog i materijalnog uopće nije na snazi; to je slučaj u kojem distinkcija duhovnog i materijalnog opstaje i u kojem postoje materijalna i duhovna bića kao *različita*. Međutim, pokazat će se da u tom slučaju, jedinom u kojem pojmovi "materijalno", "duhovno" i sl. imaju *smisao*, ti pojmovi ne mogu biti ontologijski relevantni.

Naime, u tom slučaju "duhovno" ili "materijalno" nije obilježje svih bića, nego samo obilježje koje razlikuje neka bića spram nekih drugih bića. Razlikovanost duhovnih od materijalnih bića nije ontologijski relevantnija od razlikovanosti bilo kojeg bića od bilo kojeg drugog bića: kao što se sva bića razlikuju od ostalih bića po tim i tim svojstvima – svojim graničnim obilježjima, tj. obilježjima vlastite granice spram drugih bića – tako se i duhovna bića razlikuju od materijalnih *još i po* svojoj pripadnosti u duh (ili svijest, unutrašnjost itd.); ili, tako se i materijalna bića razlikuju od duhovnih *još i po* svojoj materijalnosti (npr. po posjedovanju mase, ako uzmemo jednu od spomenutih znanstvenih definicija materije). Dakle, posjedovanje svojstva materijalnosti ili duhovnosti nije ništa doli *višak*, odnosno *manjak* graničnih obilježja: primjerice, masa ili čvrstoća je višak graničnih obilježja materijalnih bića u odnosu na duhovna bića, a pripadnost svijesti je višak graničnih obilježja duhovnih bića u odnosu na materijalna bića. Bića uopće mogu biti razlikovana od drugih bića samo po tome što posjeduju obilježja ili svojstva, koja tvore njihovu granicu spram drugih bića: tako obilježja materijalnih bića razlikuju ta bića spram duhovnih, i v. v., upravo na isti način na koji se bilo koje biće razlikuje od bilo kojeg drugog bića, naime upravo po svojim obilježjima. Stoga materijalnost ili duhovnost kao svojstvo (obilježje) nije ništa ontologijski važnije od bilo kojeg drugog svojstva koje razlikuje bića od bića. Pritom "višak" graničnih obilježja ne znači i višak *same granice*, odnosno veću "bićevitost" nekog bića: naime, bez

"viška" obilježja u odnosu na druga bića, odnosno bez onog što ga razlikuje, *nijedno* biće ne postoji – jer, ono što nije odvojivo od drugih bića *ne postoji*. Ono što je ontologijski relevantno za biće jest to *da* je ono razlikovano spram ostalih bića, tj. da ono uopće ima obilježja, a ne *kako* je ono razlikovano spram ostalih bića, tj. koja je kvaliteta tih obilježja.

Stoga sfere bića (materijalna, duhovna itd.) zapravo nisu ništa drugo doli obična razlikovanost bića spram bića, neko obilježje po kojem jedna bića svrstavamo u jednu grupu, a druga u drugu; na taj način bi se bića *po bilo kojem* obilježju mogla svrstavati u grupe, odnosno sfere. Dakle, ono ontologijski relevantno za biće je naprosto posjedovanje granice. Sva bića po svojoj općoj formi su jednaka, i svaka sferična podjela svijeta mora biti podjela po nekom *manje općenitom* – ontologijski irelevantnom – kriteriju. Jedini kriterij da bi biće *bilo biće* jest razlikovanost od ostalog; svi ostali kriteriji (materijalnost, duhovnost itd.) spadaju na manje apstraktnu, ne više univerzalno ontologijsku, razinu.

Tako su materijalnost i duhovnost naprosto *manje apstraktan* kriterij negoli razlikovanost spram ostalog uopće; oni su već neka konkretnija obilježja, a ne ono najapstraktnije obilježje, tj. obilježje uopće. Stoga im ovdje možemo pridružiti i neke druge ontologijski irelevantne kriterije po kojima se bića svrstavaju u ovu ili onu sferu: primjerice, tu mogu spadati i druga imaterijalna bića osim onih duhovnih, u slučaju u kojem opseg pojma "duhovna bića" ne iscrpljuje sav opseg pojma "imaterijalna bića". Mislimo time na ona bića kojima se kao obilježje inače ne pripisuje materijalnost (masa, čvrstoća, fizička protežnost i sl.), ali je neodlučivo pripadaju li u duh ili opstojе neovisno o duhu, poput npr. matematičkih i logičkih entiteta. Sada možemo reći da u svijetu zatječemo sva ta bića, i materijalno i duhovno i ostalo imaterijalno: ništa manje Talesov poučak nego hrastovu šumu ili vlastite misli. Njihovu pripadnost u svijet određuje samo njihovo posjedovanje svojstava uopće, po čemu su razlikovana spram ostalih bića, a materijalnost ili imaterijalnost sad je samo višak ili manjak svojstava, ali ne i višak ili manjak razlikovanosti uopće.

Kao što se u prvoj eliminaciji pokazalo da za postojanje bića nije važno – dakle, nije *ontologijski* relevantno – pripadaju li ona u unutrašnji ili vanjski svijet, tako se ovdje pokazalo da za njihovo puko postojanje nije važno jesu li materijalna ili imaterijalna. Ako tu distinkciju (materijalno-imaterijalno, npr. materijalno-duhovno) i zadržimo, ona nije ništa relevantnija od distinkcije bića spram bića *po bilo kojem drugom* kriteriju.

Kroz četiri gorenavedena slučaja postalo je jasno da distinkcija materijalno-duhovno, ili, šire, materijalno-imaterijalno, nije ontologijski relevantna; postalo je jasno da ni materijalnost ni imaterijalnost *nije* opća forma bića. Ako distinkcija materijalno-imaterijalno pada na jednu od dvije strane (slučajevi (1) i (2)), tad se ta strana distinkcije jednači s pojmom

"biće" i prema "aequatio est negatio" otpada kao redundantan pojam. Ako distinkcija opstaje (slučaj (4)), tad materijalno i duhovno postoje samo kao različita granična obilježja, i od njih se može apstrahirati do razine bića, što znači da distinkcija materijalno-imaterijalno nije ontologijski relevantna. Stoga nam ostaje jedino slučaj (3), monizam neutralan po pitanju "supstancije" bića, koji promatra bića naprosto kao bića – za što pojmovi "materijalno", "duhovno", "imaterijalno" nisu određujući – i koji bi se stoga mogao nazvati naprosto *ontologizmom*. Time što su distinkcije subjektivno-objektivno, unutarnje-vanjsko, materijalno-imaterijalno – ukratko, sve *sferne* razlike bića – eliminirane, tj. učinjene ontologijski relevantnima, vratili smo se na stari Aristotelov ideal "bića kao bića".²⁵⁴ Prijeđimo stoga sad na Aristotelovu ontologiju i pogledajmo sadrži li ona kakvu prepreku čistom ontologijskom istraživanju.

²⁵⁴ Aristotel, *Metafizika*, preveo Tomislav Ladan, Sveučilišna Naklada Liber, Zagreb 1985., str. 75.

3. POGLAVLJE: INDIFERENCIJA MATERIJJE I FORME

Hilemorfizam

Na početku valja napomenuti da se forma i materija mogu indifferencirati samo kod onih bića kod kojih se uopće pretpostavlja *materijalnost*, dakle kod fizičkih bića, tj. onih bića koja obično smještamo u "vanjski svijet".²⁵⁵ Prvo, to znači da se bića koja se ovdje obrađuju uzimaju u svakodnevnom i znanstvenom smislu pojma "fizičko", nasuprot obuhvatnijem, ali zastarjelom pojmu "fizičkog" koji bi, kako je napomenuto u prethodnoj fusnoti, mogao obuhvaćati sva bića. Drugo, to znači da su ovdašnja fizička bića – bića kod kojih se pokazuje indifferencija materije i forme – već unaprijed ontologijski partikularizirana, odnosno tek jedna sfera bića; međutim, u tome nije problem, nego upravo rješenje: naime, ovdašnjom indifferencijom će se kod tih bića uputiti upravo na *opću* forma postojanja, čime će se ona približiti svim ostalim sferama bića. Treće, partikularnost bića kod kojih se indifferencira forma i materija ujedno znači partikularnost ontologije iz koje je potekla predstava da su bića sastavljena od forme i materije: Aristotelova hilemorfizma.²⁵⁶ To znači da dualizam forme i materije ne može biti put do dohvaćanja "bića kao bića", ili dohvaćanja *univerzalnih* svojstava bića, što je Aristotel kao hvalevrijedan cilj postavio.²⁵⁷ Ovdašnja indifferencijacija forme i materije, ili barem demonstracija ontologijske irelevantnosti takvih koncepata, stoga je jedan od uvjeta za pristup univerzalnoj ontologiji, odnosno ontologiji kakva ona treba biti.

Kao što je postavljeno u uporištima 1-3, *biće je biće upravo po svojim granicama*. Biće se razlikuje od ostalog – a to razlikovanje je ono što ga čini bićem – po svojoj granici, *što god* činilo tu granicu, "forma" ili "materija". Ovdje je već temelj za indifferenciju forme i materije: materija može postojati *samo kao biće*, dakle kao nešto što nužno posjeduje granice; po uobičajenim predstavama, te granice bića skloni smo zamišljati kao *formu*;²⁵⁸ a ono što

²⁵⁵ Dakle, ovdje "fizičko" uzimamo u smislu koji se danas ustalio: u smislu, npr., fizikalizma (vidi "Fizikalizam", u: Stipe Kutleša (ur.), *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb 2012., str. 389), a ne u ranoantičkom smislu "fysis" (vidi William J. Prior, "Physis", u: Robert Audi (ur.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999., str. 707) u kojem bi se ta riječ mogla upotrebljavati i u najširem smislu, kao istoznačnica za prirodu ili svijet.

²⁵⁶ Usp. T. Ainsworth, "Form vs. Matter", kao i Aristotel, "Metafizika", str. 108.

²⁵⁷ Opet vidi Aristotel, "Metafizika", str. 75.

²⁵⁸ To je ujedno razlog zašto je Berkeley mogao odstraniti materiju te ostaviti samo *sâmo* biće: vidi G. Berkeley, "Tri dijaloga između Hylasa i Philonousa", str. 167: "ono što nazivaš praznim oblicima i vanjštinom stvari meni se čini kao da su upravo same stvari".

slijedi otklonit će formu – u njenom dualističkom paru s materijom, dakle kao suprotstavljenu ili prožimajuću s materijom – kao monopolista granice bića. Pojam granice zamijenit će, u svojstvu označavanja onog po čemu se biće razlikuje od ostalih bića, pojmove forme ili materije.

Forma koja ne bi bila forma neke materije, primjerice neka "čista forma", ne bi bila razlikovana od bića čija je forma.²⁵⁹ Stoga ovdje moramo uzeti formu *isključivo* u kontrastu prema materiji,²⁶⁰ kao nešto što oblikuje tj. formira upravo materiju; u suprotnom je ona *unaprijed* indiferencirana s bićem čija je forma i postaje redundantna prema "aequatio est negatio". Dakle, počinjemo s tom najjednostavnijom predstavom forme kao onoga što daje oblik materiji.

Zamislimo sad, pri toj najjednostavnijoj predstavi, dva bića potpuno jednakog oblika i potpuno jednakih materijalnih karakteristika (kao što su tvrdoća, masa i sl.) Kad bi se reklo da su ta dva bića *iste* forme i materije, tad je očito da ono što ih razlikuje nije ni forma ni materija – jer po tome su ona upravo ista – nego naprosto njihova granica jednog prema drugom i prema ostalim bićima, primjerice njihov prostorni razmještaj. No, i kad bi se reklo da ta dva bića imaju *različitu* formu i materiju, po čemu su ta forma i ta materija različite? Zsigurno nisu različite po obliku, jer oblik ta dva bića je jednak, niti po materijalnim karakteristikama, jer i one su jednake. One su različite *jedino* po tome što su smještene u različite *granice*. Stoga, jedino za što bi se moglo reći da ovdje razlikuje dva bića i čini ih bićima je, naprosto, granica.

Sve osobine nekog bića, npr. tvrdoća, gustoća, boja, masa itd. jesu razlika tog bića spram ostalog, njegova granična obilježja; ukoliko različita bića imaju "iste" forme, boje, tvrdoće, mase itd., tad ostaje samo *puka* granica da razdvaja bića. Međutim, i boja, tvrdoća, oblik, materija itd. *također* su ono što čini granicu stvari (bića), jer kad bismo stvar lišili svih tih obilježja, nje uopće ne bi bilo. Sva granična obilježja čine granicu nekog bića; no, ovdje nam je bilo stalo da se – pri *svim* graničnim obilježjima koja se daju svesti na formu ili materiju *istim* – pokaže kako se dva bića razlikuju naprosto time što su to dva različita bića, dakle pukom granicom. Ovo prvo, da sva granična obilježja (uključujući oblik i materiju) bića čine granicu bića, govori nam da su i forma i materija tek granična obilježja među ostalim graničnim obilježjima bića, dakle manje apstraktna od same granice i time ontologijski manje

²⁵⁹ Isto što ovdje vrijedi za formu u distinkciji spram materije, vrijedi i za formu u distinkciji spram sadržaja; o tome će još biti riječi kasnije u ovom poglavlju.

²⁶⁰ Vidi Roger Crisp, "Form", u: Robert Audi (ur.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999., str. 315.

značajna; ovo drugo, da je ono što *u krajnjoj liniji* razdvaja bića (i time ih čini bićima) upravo granica, govori nam *što* je ono ontologijski relevantno na biću.

Granice stvari – u ontologijskom smislu – nisu samo puke vanjske granice; naprotiv, i *unutrašnjost* stvari ("materija" od koje je sastavljena, ali i "forma" kao unutrašnja struktura stvari) sačinjava granice te stvari, zato što je *ono po čemu* tu stvar razlikujemo spram ostalog. Sad će se pomoću te predstave – da granice stvari nisu puke vanjske granice – lakše objasniti i razumjeti indiferencija forme i materije.

Pod formom se, naime, podrazumijeva upravo "vanjska" granica stvari čija je "unutrašnjost" materija. Pritom je dopušteno i da se ne misli tek na najdoslovniju vanjštinu, nego na bilo koju vanjštinu čija je unutrašnjost neka materija. (Npr. kod fizičkog čovjeka su i njegovi unutrašnji organi neka formirana materija, i *utoliko* su i oni vanjština.) Međutim, kad tako analiziramo sve fizičke stvari, u njima *nikad ne pronalazimo ništa osim vanjštine*: koliko god u unutrašnjost nekog fizičkog bića išli, pronalazimo samo neku *formiranu* materiju. Isto vrijedi i za materiju: pod njom se podrazumijeva neka "unutrašnjost" stvari čija je "vanjska" granica materija; međutim, ni ovdje se ne podrazumijeva najdoslovnija unutrašnjost, nego tek unutrašnjost čija je vanjština forma. Koliko god išli prema vanjštini nekog fizičkog bića, pronalazimo samo neku formiranu *materiju*. Kad tako analiziramo sve fizičke stvari, u njima *nikad ne pronalazimo ništa osim unutrašnjosti*.

Na taj način su vanjština i unutrašnjost indiferencirani: u jednom slučaju sve je vanjština stvari, i izgubila se potreba za njenom kontrapozicijom, unutrašnjošću; u drugom slučaju je obrnuto. Tako su forma i materija kod fizičkih bića indiferencirani, i to ni u čiju korist – jer bez unutrašnjosti nema smisla ni vanjština – nego u jednostavnu *granicu* bića koja je posvuda po biću, i koju čine sva granična obilježja bića, kako "vanjska", tako i "unutrašnja". Takva granica stvari posvuda je po toj stvari, i ona se očigledno više ne može smatrati ni formom ni materijom u njihovom uobičajenom smislu. (Inače, koliko je do pukog *termina*, mi možemo izabrati *bilo koji* izraz, pa tako i izraze "forma" ili "materija"; međutim, njihov uobičajen *pojam* se sad indiferencirao s pojmom granice; dakle, kao i u drugim slučajevima primjene principa "aequatio est negatio", izbor termina ništa ne mijenja na stvari.)

Forma i materija kao granica

Forma je vanjska granica: to ne znači da je ona samo po doslovnoj vanjštini nekog bića; kao što je rečeno, ona se može pronaći i u unutrašnjosti nekog bića, ali i ondje je ona tek ono što

vanjski omeđuje materiju, tj. čini granicu materije ili *vanjsku stranu materije*. Materija je, pak, *unutarnja granica*: to opet, kao ni kod forme, ne znači da je ona prisutna samo u doslovnoj unutrašnjosti stvari; materija se ispoljava sve do van, štoviše, ona je *do same granice*²⁶¹ stvari dosegljiva i prema van, dakle ona je prisutna i na samoj doslovnoj vanjskoj granici stvari. Ona čini granicu forme, ili *unutarnju stranu forme*. Sad sintezom tih dvaju (1. forma je vanjska granica i u odnosu na materiju njena vanjština, 2. materija je unutarnja granica i u odnosu na formu njena nutrina) stavova – budući da je već ranije do razumijevanja dovedeno kako u slučaju formirane materije nema ničeg unutrašnjeg što ne bi bilo i vanjsko, i v. v., čime sami ti pojmovi gube smisao – možemo indiferencirati formu i materiju. Materija se *sve do same granice* stvari, dakle i na krajnjoj vanjštini stvari, može dosegnuti *kao* materija. To znači da materija *posve* prožima stvar. Vrijedi i obrnuto: forma doseže i do krajnje nutrine stvari, i nema tog djelića stvari koji ne bi bio forma tj. formiran. Dakle, i forma *posve prožima* stvar. To posvemašnje prožimanje znači *jednakost* s onim što prožimaju, kao i – budući da *oboje prožimaju isto* – međusobnu jednakost. Nema razlike između bića i njegove materije, kao što je nema niti između bića i njegove forme. Stoga se forma i materija indiferenciraju međusobno, kao i svaka zasebno s (fizičkim) bićem. Ono što ostaje je naprosto *biće*; ono čime ono dolazi do razumijevanja – ono što je objašnjenje njegove danosti – jest njegova granica, tj. njegova razlikovanost spram ostalog.

Ukratko, koliko god išli prema "van", uvijek nalazimo materiju; koliko god išli prema "unutra", uvijek nalazimo formu – iako bi materija trebala biti ono "unutrašnje", a forma ono "vanjsko". Nema ničeg toliko vanjskog da u ili na njemu ne bi bilo materije, niti onog toliko unutrašnjeg da u ili na njemu ne bi bilo forme. To pokazuje do koje mjere su oni međusobno prožeti: do te mjere da je "unutrašnje" svugdje po "vani", i "vanjsko" svugdje po "unutra", do nerazpoznatljivosti jednog od drugog, što znači da su materija i forma indiferencirani. Koliko je do fizičkih bića, *gdje god* ima materije ima i forme, i *gdje god* ima forme ima i materije, i to ukazuje na njihovo *indiferencirajuće* prožimanje.

²⁶¹ To što ovdje koristimo "granica" u smislu međe, tj. onog samo izvanjski razgraničavajućeg prema drugim bićima (kao "najvanjskiji" dio bića), predstavlja stanovit terminološki problem. Naime, time smo dobili dva pojma granice: jedan koji koristimo kao ontologijski relevantan, tj. kao sinonim za biće, i ovaj drugi, sporedni (kao npr. "državna granica"). Ovdje možemo samo upozoriti na to da koristimo isti termin za dva pojma, i da se oni mogu razlikovati jedino iz konteksta: jedno je granica kao ono što je posvuda po biću (ontologijski relevantan pojam granice), a drugo granica kao ono što samo izvana omeđuje biće (granica u užem smislu). Mogli smo upotrijebiti neke druge termine za ontologijski relevantan pojam granice, primjerice *razlikovanost* ili *konačnost*, no svakako smo htjeli da ostane i termin *granica*, jer i za spomenute termine – koji označavaju isti pojam kao i termin "granica" – vrijedi da ukazuju na razgraničavanje bića spram sveg ostalog. Stoga smo upravo terminom granice htjeli označiti ono što čini biće bićem: njegova *razlikovanost* ili *ograničenost* spram ostalog. Iz sljedećeg se također može vidjeti opravdanost upotrebe termina granica: granica je ono što čini biće razlikovanim spram sveg ostalog *ne unatoč* tome što je posvuda po biću (umjesto da bude samo "najvanjskija" granica), nego *baš zbog* toga što je posvuda po biću.

Kao što se pokazalo, i forma i materija su prisutne svugdje po biću, i na taj način su *isto* što i biće. Ono što obuhvaća *i* unutrašnjost *i* vanjštinu bića, a da je i *sâmo* prisutno svugdje po biću, jest granica. (U njoj, tj. s njom, su forma i materija indiferencirane.) "Vanjsko" i "unutrašnje" znače samo to da se "unutrašnjim" smatra ono što se omeđuje i zatvara "vanjskim"; no granica ne samo da je *i* unutra pored toga što je vani, nego je granica nekog bića *sama unutrašnjost* (ništa manje nego vanjšтина) tog bića. Granica je cjelokupnost svojstava nekog bića, i utoliko je posvuda po biću. Ako su forma i materija indiferencirane, indiferencirane su u obuhvatnijem (apstraktnijem) pojmu od obojega, u pojmu granice.

Međutim, ako bi se i dalje inzistiralo na nekom pojmovnom razdvajanju forme i materije, dakle na njihovoj diferenciji, dopustimo i to. Formu i materiju se tako može promatrati kao aspekte bića, baš kao što se i "unutrašnje" i "vanjsko" može promatrati kao takve aspekte, ali tad su oni tek partikularna granična obilježja bića: ako su diferencirani, a oboje se nalaze na biću, tad postoji nešto obuhvatnije pod što se oba ta aspekta mogu svrstati. To znači da ono po čemu je biće biće *nema veze* s ta dva aspekta, odnosno, ono nema *ništa više* veze s njima negoli s bilo čim drugim na što bi se granica bića još dala podijeliti (primjerice, na takve granične karakteristike kao što su boja, težina, gustoća itd.) ili s bilo kojim *aspektom iz kojeg bi se granica dala promatrati*. (Jer, nakon što je njihova indiferencija gore dana na razumijevanje, sad nam se čini da su forma i materija baš to: *samo aspekti* iz kojih se granica bića može promatrati; to ne razbija jedinstvenost granice, baš kao što ni dva ili više kuteva gledanja na jednu stvar ne stvaraju od nje dvije ili više stvari.) Prema tome, neovisno o formi i materiji, biće je *naprosto* ono što se razlikuje spram ostalog, a u tom "naprosto razlikovanju" nalazi se *granični* karakter bića: biće se spram ostalog razlikuje svojom granicom, tj. *cijelim sobom*.

Kad bismo ta dva obilježja (ili tek aspekta) bića, formu i materiju, gledali kao bitna obilježja, tj. obilježja bez kojih bića ne bi bilo, tad bismo i za *bilo koje* obilježje (ili čak dio) koje čini cjelinu bića mogli tvrditi da su bitna obilježja, jer ni bez njih bića ne bi bilo. Svakako je ispravno reći da je stvar ta stvar zahvaljujući svim svojim obilježjima (ili čak dijelovima), no u tom slučaju bi se neka stvar mogla do unedogled analizirati u svoja obilježja, od kojih bi svako bilo "bitno". Prema tome, nemoguće je postaviti *kategorije*²⁶² obilježja poput forme i materije; imamo naprosto obilježja čija ukupnost tvori granicu bića. Sva obilježja su, kao granična obilježja, jednakovrijedna.

²⁶² Dakle, nešto što se više ne da svesti na nešto drugo (vidi Jack W. Meiland, "Category", u: Robert Audi (ur.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999., str. 122-123), jer sva granična obilježja daju se svesti na granicu uopće.

Da bi nešto bilo postojeće, mora biti *razlikovano* od nečeg drugog, a *ne* tek komplementarno prožimajuće s nečim što potom možemo nazvati drukčijim imenom, kao što su to forma i materija: one su jedna u drugoj, potpuno jedna drugom prožete, ne postoje neovisno jedna o drugoj²⁶³ i time su indiferencirane. Materija i forma u tom slučaju komplementarnosti očigledno nisu *odvojive (razlikovane)* jedna od druge, što znači da nisu bića; točnije, u najmanju ruku nisu *više različitih* bića, nego – u najboljem slučaju – jedno te isto. No, pokazalo se da za to biće trebamo jasniji termin, koji nije ni "forma" ni "materija" (odnosno "sadržaj"), budući da ovi već nose konotacije međusobne nužne povezanosti.²⁶⁴

Tako materija ne može postojati ako postoje *samo* materija i forma, jer one su indiferencirane – forma nije ono od čega je materija razlikovana, nego ono što materiju komplementarno i potpuno prožima – nego samo ako postoji nešto što *nije* materija. Da bi pojam materije imao smisla, materija mora biti nešto *razlikovano* spram drugog, a ne s drugim indiferencirano (bilo to drugo forma ili biće). Ako ne postoji ništa što nije materija, tj. ako je sve biće materijalno, tad nam pojam "materija" ne bi *ništa govorio*, jer već imamo pojam "biće".

Stoga se korištenje pojma "materija" može "spasiti", tj. semantički opravdati, samo ako pored nje postoje bića kojima se ne može pripisati materijalnost, npr. prostor.²⁶⁵ Taj pojam može imati smisla i ako mu se suprotstavi pojam forme, ali *ne* u kontekstu hilemorfizma: ako mu se suprotstavi *ne* pojam forme indiferencirane s materijom, nego upravo pojam forme diferencirane spram materije: npr., ako uz materijalna postoje i *samo formalna* bića (npr. matematički entiteti). To je slučaj koji se razriješio u prethodnom poglavlju – tad "materijalnost", odnosno "formalnost" bića ne znači ništa drugo osim viška, odnosno manjka graničnih obilježja, i opet nije ništa ontologijski relevantno.

U slučaju hilemorfizma, gdje god da nalazimo materiju, nalazimo je po njenoj formi;²⁶⁶ da bi materija bila materija, ona mora biti uobličena u nešto što bi pokazivalo gdje su granice te

²⁶³ Ovdje se govori o *fizičkim* stvarima, gdje je pojam forme nužno komplementaran s onim materije (vidi R. Crisp, "Form", kao i T. Ainsworth, "Form vs. Matter"); kod nefizičkih stvari "forma", naravno, ne zahtijeva materiju, no ondje je problem drugačije naravi: 1. ako pretpostavimo da je ondje forma kontrastirana sadržaju, u tom slučaju za nju vrijedi isto što i za formu kontrastiranu materiji u slučaju fizičkih stvari; 2. ako pretpostavimo čista formalna bića, tad ta bića ne posjeduju ništa čemu bi se forma kontrastirala, a tad je forma već unaprijed indiferencirana s granicom, jer takva bića nisu *ništa drugo* doli forma.

²⁶⁴ Može se stoga reći i da je hilemorfizam *ontologijski neelegantan* (usp. pojam matematičke elegancije, npr. Steven Goldberg, *Mathematical Elegance*, Transaction Publishers, New Brunswick 2015., str. 33). Jer, ondje gdje se može postaviti jedan princip (razlikovanost), on postavlja dva (forma i materija), koji se ponovo mogu svesti na onaj jedan.

²⁶⁵ Vidi opet S. Kutleša, "Materija".

²⁶⁶ Ovdje se radi o formi koja je uobličenje materije; ona se prevodi i kao "oblik": vidi natuknicu "μορφή", u: Milivoj Sironić (ur.), *Grčko-hrvatski rječnik*, Školska knjiga, Zagreb 2005., str. 275.

materije, npr. gdje su granice nečega čemu pripisujemo "čvrstoću", "masu" i sl. Forma i materija se indiferenciraju, i jedino što ostaje jest granica, koja je posvuda gdje je neko biće. Naime, jednako materija jest *posvuda* po nekom biću koliko je to i forma: materija jednog bića je *svugdje* gdje je to biće, i forma tog bića je *svugdje* gdje je to biće – nema tog mjesta na jednom te istom biću gdje nastupa materija i završava forma, kao ni v. v.

Prikladnost termina "granica"

Bića nisu ništa drugo doli *ono po čemu ih razlikujemo spram ostalog*.²⁶⁷ Za bića koja ovise o materiji (fizička bića u užem smislu; vidi prvu fusnotu ovog poglavlja) smatramo da ona postoje *samo ondje* gdje je njihova materija, tj. njihova materija ih posve prožima. Međutim, kako se pokazalo, njih jednako tako posve prožima njihova forma, jer njihova materija je posvuda formirana; stoga ta bića također postoje *samo ondje* gdje je njihova forma. Bilo da su *same stvari* ono što nazivamo *materijom*, a ono *pomoću čega ih razdvajamo od ostalog* ono što nazivamo *formom*, ili obrnuto, gornja definicija dobiva smisao: s obzirom na to da nema materije gdje nema forme i v. v., same stvari nisu *ništa drugo* doli ono po čemu ih razlikujemo spram ostalog – *materija* nije ništa doli *forma*, kad god govorimo o bićima koja su "formirana materija", tj. u gorenavedenom hilemorfističkom smislu. Otud njihova indiferencija.

Ako je još uvijek ostalo nejasno zašto bi se za ono što biće razlikuje spram ostalog upotrebljavao termin "granica", a ne radije termin "forma", neka se to još jednom obrazloži. Naime, *može* se koristiti termin "forma", jer *može* se koristiti *bilo koji* termin; nije važan sâm naziv, nego je važno kako se on shvaća: kod metode "aequatio est negatio" nisu važni *termini*, nego *pojmovi*. Kad bi se pod različitim terminima mislilo isti pojam – kad bi se pod "forma" mislilo isto što i pod "granica" – problema ne bi bilo. Međutim, upotreba termina "granica" umjesto termina "forma" korisna je baš zato što se pod različitim terminima različito poima. Naime, pod formom se, u slučaju fizičkih bića o kojima je ovdje riječ, poima forma udružena s materijom (ili, u slučaju nekih nematerijalnih bića, sa sadržajem); pod granicom pak podrazumijevamo *cjelinu* svojstava bića (graničnih obilježja), pod koja spadaju i materija i forma *ako* ih uopće možemo diferencirati. Ako materiju i formu diferenciramo, one su naprosto granična obilježja i subordinirane su pojmu granice bića; ako ih pak indiferenciramo,

²⁶⁷ Ono što razlikujemo spram ostalog i ono *po čemu* to nešto razlikujemo spram ostalog je isto: supstancija bića je samo to biće. Više o tome u idućoj eliminaciji ("Eliminacija supstancijalizma").

tad *bilo koji* od ta dva termina može poslužiti kao sinonim za granicu bića, ali tada ne mislimo na materiju koja je *formirana*, niti na formu neke *materije*, nego na jedinstvo toga. Dakle, ako želimo koristiti termin "forma" kao sinonim za granicu bića, tad pod njim *ne mislimo* onu formu koja formira materiju; dakle, izgubio se raniji pojam forme i indiferenciran je s pojmom granice, ili razlikovanosti, bića. Isto vrijedi za pojam forme kod nematerijalnih bića, čiji je komplementarni par "sadržaj" (kao što je za materijalna bića to "materija"). Činilo se da bi "forma" mogla biti odgovarajuć termin upravo zato što smatramo da nju imaju i *nematerijalna* bića; ona bi tim više (zasigurno više od materije) mogla biti objašnjenje *svih* bića. Međutim, *baš zato* što se ona i kod nematerijalnih bića shvaća samo u opoziciji (spram sadržaja), treba primijeniti drugi pojam, onaj granice. Ondje gdje se "forma", pak, shvaća kao "čista forma", ona je *a priori* indiferencirana s granicom; kod takvih bića su *sva* njihova svojstva formalna svojstva (npr. kod logičkih entiteta) i ondje forma ne znači ništa drugo doli *sâmo to biće*.

Pojam "granica" – jednom kad se objasni što se njime htjelo reći, naime kad se pod njega supsumira sva obilježja (svojstva) bića – može otpasti, s obzirom na to da i taj pojam, nažalost, unosi suvišak značenja. (Jer, on se koristi i u smislu obične "vanjske" granice, kao npr. "državna granica".) Međutim, taj pojam ipak je bio nužan da bi se njime ukazalo na ono što biće čini bićem: *razlikovanost od* – odnosno *ograničenost spram* – ostalih bića. Jer, zadatak ontologije upravo je ukazati na način na koji je biće dano, tj. jedinstvenim pojmom objasniti način danosti bića. Kao takav pojam uzeli smo *ograničenost*, a ako taj termin zbog viška značenja (naime, zato što se upotrebljava i u drugom značenju) predstavlja prepreku, kao definiciju bića uzmimo sinonim za granicu u širem smislu: *razlikovanost*. Jednom kad imamo tako razumljen pojam bića, dualistički par materija-forma (baš kao u prethodnom poglavlju par materija-duh) više nije potreban kako bi se dobio najapstraktniji pojam bića. Ako je par materija-forma indiferenciran, indiferenciran je upravo s *razlikovanošću* bića; ako je diferenciran, tad se svodi tek na *granična obilježja* ili na različita svojstva bića po kojima je ono razlikovano spram ostalog, čime taj par pada na razinu apstraktnosti nižu od pojma "razlikovanost".

Prigovor indiferenciji forme i materije

Navest ćemo jedan prigovor indiferenciji forme i materije, prema kojem bi trebalo zadržati njihovo razlikovanje (razlikovanje forme i materije) kao ontologijski relevantno. Taj prigovor

oslanja se na ontologijski princip – pitanje je li on zaista princip, i je li ispravan, nije predmet ovdašnje rasprave – poznat kao "ex nihilo nihil fit".²⁶⁸ Naime, čini se da princip "ex nihilo nihil fit" afirmira postojanje materije kao trajne podloge svega što se mijenja, tj. svake forme: tako bi svaka forma morala u podlozi imati neuništivu materiju, što diferenciju materije i forme čini smislenom. Princip "ex nihilo nihil fit" govori da nešto mora ostati prisutno kod svake promjene (nastanka i nestanka) bića; ako se pritom pod promjenom misli na promjenu *forme*, a pod onim trajnim što ostaje temeljno svakoj promjeni na *materiju*,²⁶⁹ čini se da bi prihvaćanje principa "ex nihilo nihil fit" ujedno značilo prihvaćanje smislenosti diferencije forme i materije.

Odgovor na taj prigovor već je sadržan u ranije prikazanoj indiferenciji forme i materije s bićem. Naime, ako pretpostavljamo da *nešto* uvijek perzistira pri svakoj promjeni – a to je ono što princip "ex nihilo nihil fit" izražava – to nešto mora biti biće. Dakle, to mora *već biti* nešto određeno; u slučaju materijalnih bića, to mora biti *već formirana* materija, odnosno materija i forma već indiferencirane s bićem. Nešto neodređeno, nerazlikovano, neodvojeno, neograničeno (u slučaju materijalnih bića, materija bez forme) nije ni "nešto";²⁷⁰ stoga, ovaj prigovor na indiferenciju forme i materije pretpostavlja ono što želi pobiti – upravo indiferenciju forme i materije – i zato ne može biti valjan.

Stoga "ono što od bića opstaje" pri svakoj promjeni nije ništa ispravnije zvati materijom nego formom. Jednako kao što promjenom bića biću ostaje *nekakva* materija, ostaje mu i *nekakva* forma; i v. v.: kao što na biću koje se mijenja nestaje neka forma, isto tako nestaje *neka* materija, naime ona formirana tako i tako. Ako bi se ovdje dodatno prigovorilo da se principom "ex nihilo nihil fit" ne misli na *neku konkretnu* materiju koja kod svake promjene perzistira, nego samo na *materiju uopće*, tad se može odgovoriti da je *forma uopće* također ono što nužno perzistira pri svakoj promjeni.

Jednom kad smo kod materijalnih bića indiferencirali formu i materiju s pukom *razlikovanošću* tih bića spram ostalih – ili, u najmanju ruku, postavili i formu i materiju kao subordinirane toj pukoj razlikovanosti – može se reći da princip "ex nihilo nihil fit" izražava samo to da pri svakoj promjeni bića *neka* razlikovanost bića spram drugih bića opstaje. U cjelokupnoj promjeni bića možemo zaključiti samo toliko da, kad nestaje neko biće, opstaje neko drugo biće. Otud nam ništa ne daje znati da je opstanak *upravo materije* ono što

²⁶⁸ Vidi Lukrecije, *O prirodi*, preveo Marko Tepeš, KruZak, Zagreb 2010., str. 15: "Ništa ... iz ničeg ne može biti".

²⁶⁹ Aristotel, *Metafizika*, str. 295: "ono što se mijenja je tvar [materija], a ono u što se mijenja je oblik [forma]".

²⁷⁰ Vidi uporište 5.

doprinosi opstanku bića (analogno Humeovom zapažanju da kod odnosa uzroka i posljedice ne možemo vidjeti nužnu vezu²⁷¹); moglo se tu raditi i o nečem drugom, primjerice o neuništivosti same razlikovanosti.

Priznamo li sad da u svijetu kroz svaku promjenu nešto perzistira, to što perzistira smo priznali *na isti način* – po istoj *općoj formi*²⁷² bića – na koji priznajemo i ono što se mijenja: kao biće, dakle kao ono razlikovano spram ostalog. Utoliko možemo dopustiti "supstanciju", ali samo kao *biće među bićima*. Tako se i materija i forma, i "supstancija" i "akcidencija", prihvaćaju kao bića kojima je nešto zajedničko: razlikovanost, ili granica, uopće. (Time smo se približili tematici treće eliminacije.) Granica je uvijek prisutna kao ono što čini biće bićem, i svaka promjena granice je ujedno promjena bića; utoliko se svakom promjenom događa nastanak (pojednog bića) "ex nihilo", kao i nestanak (pojednog bića) "in nihilo". Što se tiče bića uopće, princip "ex nihilo nihil fit" nam govori ništa doli sljedeće: dok god ima ograničenosti uopće, tj. bića uopće – bez obzira na promjene granica pojedinačnih bića – ima i postojanja. Dakle, taj princip iskazuje jednu tautologiju: postoji se dok se postoji.

Time se problem s principom "ex nihilo nihil fit" za ovdašnju temu otklanja, jer otklanja se i problem nestanka, odnosno perzistencije bića: naime, ako granica odnosno razlikovanost perzistira, bilo u slučaju pojedinih bića ili bića uopće, tad perzistira i biće; ako granica odnosno razlikovanost nestaje, bilo u slučaju pojedinih bića ili bića uopće, tad nestaje i biće. Ne može se reći "nestala je granica, ali ostala je supstancija" (ili "nestala je forma, ali ostala je materija"); jer, ako je ostala "supstancija", ostala je i granica.

Predstava onog što je supstancijalno svim ostalim stvarima, onog perzistentnog kroz svaku promjenu, nije rezervirana isključivo za materiju. U okviru fizikalističkih nazora, postoji nekoliko kandidata za ono temeljno svemu ostalom ili neuništivo, bilo u izoliranoj sferi svijeta ili u cijelom svijetu, primjer čega je zakon o očuvanju sile / energije.²⁷³ Štoviše, moguće je supstancijalnost pripisati i nekolicini takvih entiteta,²⁷⁴ čime bi se dobile kategorije supstancija. Međutim, za sve takve entitete mora se pokazati isto što se gore pokazalo za materiju: u ontologijskom smislu takvi entiteti su irelevantni, jer daju se svesti na opću formu

²⁷¹ Točnije, vezu koja bi proizlazila iz bilo čega drugog doli iz navike: D. Hume, *Istraživanje o ljudskom razumu*, str. 108.

²⁷² Očigledno je da se ovdje *ne* radi o onoj formi koja kao kontrapoziciju ima materiju ili bilo što drugo; ovdje se radi upravo o formi indiferenciranoj s granicom, ili razlikovanošću, ili obilježjem, uopće.

²⁷³ Vidi Hermann von Helmholtz, "On the Conservation of Force", preveo Edmund Atkinson, u: *Science and Culture. Popular and Philosophical Essays*, University of Chicago Press, Chicago 1995., str. 98.

²⁷⁴ Vidi ponovo "Fizikalizam", u: Stipe Kutleša (ur.), *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb 2012., str. 389.

postojanja. Takvi entiteti svakako mogu *postojati*, ali ne kao supstancija svega, nego samo kao spram ostalog razlikovano (npr., pojam sile nema smisla ako nije suprotstavljen drugim fizičkim pojmovima, primjerice pojmu tijela koje ta sila pokreće, kao što ni pojam materije nije smislen ako nije suprotstavljen nečemu što nije materijalno), dakle kao *bića među bićima*. Ono što je svim takvim entitetima zajedničko jest *opća forma bića*, tj. to da su i materija, energija, prostor itd. – bića.

Ono što je zajedničko svim bićima, dakle, ne može biti neko posebno biće (bila to materija, duh ili nešto imaterijalno u drugom smislu od duhovnog); bićima je zajedničko *to što su ona bića*. Dokazivanje da ovo nije prazna tautologija, odnosno da se može dati definicija bića koja nije cirkularna, morat će pričekati posljednju, četvrtu eliminaciju.

4. POGLAVLJE: KONVERGENCIJA OVDAŠNJIH INDIFERENCIRANJA

Kroz dosadašnje dvije eliminacije postignuta indifferenciranja – bilo apsolutna, gdje se pojmovi ranije smatrani ontologijski relevantnima potpuno izjednačuju međusobno ili s drugim pojmovima i gube, ili relativna, gdje se takvi pojmovi pokazuju kao indiferentni u odnosu na ontologijski relevantnu razinu apstraktnosti – međusobno se nadopunjuju, a također tvore poveznicu s eliminacijama koje slijede. Dosad se tako indifferenciralo, dakle u ontologijski relevantnom smislu eliminiralo, subjekt i objekt, materijalno i imaterijalno te formu i materiju, a posao iduće eliminacije je učiniti isto s pojmovima supstancije i akcidencije. Smisao tih indifferenciranja bio je dosegnuti razinu na kojoj se sva bića mogu promatrati naprosto kao bića i na kojoj se bilo kakva dodatna određenja bića trebaju smatrati suvišnima.

Na posljednjoj indifferenciji, onoj materije i forme, može se uvidjeti konvergencija svih ovdašnjih indifferencija. Indifferenciji forme i materije ide u prilog to što su, u pogledu same danosti, materijalno i duhovno indifferencirani: ono duhovno (duhovna bića) i ono materijalno (materijalna bića) na potpuno su jednak način – po istoj općoj formi postojanja, naime razlikovanosti spram ostalog – prisutni u danosti.

Neko biće jednako razlikujemo spram ostalog pomoću toga da osjećamo njegovu materiju kao i pomoću toga da osjećamo njegovu formu; oboje je ono pomoću čega je biće razlikovano u *baš tim* granicama; štoviše, granice koje zadobivamo time što dodirom osjećamo tvrdoću i vidom osjećamo formu jedne te iste stvari *poklapaju* se. To što bi se dodir eventualno mogao smatrati "materijalnim" osjetom, a vid "formalnim", nema nikakvog značaja za danost bića; forma i materija tu su indifferencirane.

Isto vrijedi za razliku bića koja dohvaćamo mišljenjem spram bića koja dohvaćamo osjetilima: dobivamo li ih na ovaj ili onaj način, ništa više niti manje nismo dobili *samu njihovu razlikovanost*. Dohvaćamo li bića duhom ili tijelom, formalno ili materijalno, ona su svejednako dohvaćena: tvrdoća je jednako tako granica stvari (da ne govorimo o tome da bi se jednako tako mogla smatrati formom kao i materijom) kao što je to njihov izgled i kao što je to misaona apstrakcija obilježja stvari.

Naposljetku, kao što se pokazalo kroz prvu eliminaciju, isto vrijedi za bića bez obzira na to dohvaćamo li ih mi ili su ona naprosto prisutna, i bez obzira na to jesu li ona proizvod duha ili je duh tek jedno među bićima u svijetu: sva bića u svakom od tih slučajeva jednako su dana kao *ono razlikovano spram ostalog*.

Ako se i ne bi smatralo očiglednim da se dohvaćanje bića može jednako pripisati duhu i tijelu, da je granicu duha i materije nemoguće povući,²⁷⁵ da je (analogno tome) neodredivo pripada li danost stvari nama ili svijetu naprosto – tad se pokazala barem indiferentnost svih tih distinkcija na najapstraktnijoj ontologijskoj razini. Na razini bića naprosto, način danosti materije, bilo u duhu ili izvan njega, isti je kao i način danosti forme. Otud se vidi konvergencija svih dosadašnjih indiferenciranja: stajalište da su forma i materija ontologijski irelevantni pojmovi srodno je stajalištu da su duhovno i materijalno – a usto i subjekt i objekt – ontologijski irelevantne kategorije ili sfere. Ako pretpostavimo razliku materije i duha, svako materijalno osjećanje može se pripisati duhu, kao što se i za sve što nalazimo u duhu može reći da postoji na isti način kao ono što nalazimo izvan duha. Materijalno i duhovno – ako se njihova distinkcija prizna – dijele istu, opću formu postojanja; forma i materija, kao i osjetila i intelekt – opet, ako se njihova distinkcija prizna – samo su različiti aspekti s kojih se ta opća forma dohvaća. Na najapstraktnijoj, ontologijskoj razini, svi ti pojmovi posve su irelevantni: ako se njihova distinkcija ne prizna, imamo svijet kao naprosto danost razlikovanih bića; ako se njihova distinkcija prizna, oni postoje samo kao *bića među bićima*, i opet je svijet naprosto danost razlikovanih bića. Razlikovanje svih navedenih sfera – vanjske i unutrašnje, duha i materije, forme i materije, subjekta i objekta – ontologijski je irelevantno.²⁷⁶ Tome će se u idućoj eliminaciji pridružiti još i razlikovanje supstancije i akcidencije.

Ono što nakon svih ovih indiferenciranja ostaje jest golo biće, odnosno postojeće, koje se sad može razmatrati bez prepreka dualizma (pa i monizma i pluralizma: zapravo, bez bilo kakve podjele svijeta na supstancije, odnosno ontologijski relevantne sfere), subjektivizma (bez pitanja vezanih uz znanje i izvjesnost i bez pitanja jesu li sva ili neka bića u duhu ili svijetu), supstancijalizma (bez podjele bića na supstancijalna i akcidentalna, kao i bez podjele na supstanciju i akcidenciju uopće) i, napokon, pozitivizma (bez sumnje u smislenost općih, ontologijskih stavova). Dvije potonje prepreke otklanjaju se u dvije eliminacije koje slijede. Ponovit ćemo kako smatramo da ovakva eliminacija prepreka ontologijskom istraživanju ujedno znači i eliminaciju prepreka *znanstvenom* istraživanju, koje sad na raspolaganju ima naprosto danost bića te može nesmetano tražiti i nalaziti što god joj je potrebno u svijetu; međutim, isto tako ponavljamo kako smo svjesni da znanost i bez obzira na to može neovisno funkcionirati te da joj je ontologija – bilo negativna, tj. eliminativna, ili pozitivna – jednako

²⁷⁵ Usp. John Eccles, *Evolution of the Brain: Creation of the Self*, Routledge, New York 1991., str. 248.

²⁷⁶ Usp. L. Domjanović, *Utemeljenje ontike*, str. 157.

malo potrebna kao i v. v. Napomenimo još i da se cjelokupno ovdje sadržano eliminiranje prepreka čistom ontologijskom istraživanju može smatrati negativnom stranom ontologije, odnosno *negativnom ontologijom*; naprotiv, sâmo ("čisto") ontologijsko istraživanje može se smatrati pozitivnom stranom ontologije, odnosno *pozitivnom ontologijom*.

Ovim eliminacijama, dakle negativnom ontologijom, odbacuje se, u svojstvu ontologijski relevantnog, sve što se smatralo *nepomirljivim razlikovanjima* unutar postojanja: distinkcije subjekt-objekt, materija-duh, mišljenje-bitak, realno-idealno, apriorno-aposteriorno, pojavno-zbiljsko, supstancija-akcidencija, kao i hijerarhija te razlike u načinima postojanja među bićima. Sve ograde koje bi se trebale nalaziti unutar svijeta i sprečavati ontologijsko istraživanje time su porušene; svijet se pokazuje kao homogen po načinima na koje bića u njemu postoje. Prema toj točki konvergiraju sve ovdašnje eliminacije: na koje god sfere podijelili svijet, i na koliko god njih, temeljni način danosti postojanja – a time i savršeno jedinstven svijet, tj. ukupnost bića, koja posjeduju kriterij po kojem ih se sve može svrstati u tu ukupnost i koji je stoga definicija bića: razlikovanost – sve ih nadilazi i obuhvaća.

3. DIO – ELIMINACIJA SUPSTANCIJALIZMA

1. POGLAVLJE: ODREĐENJE BITI

Na početku ove eliminacije treba odrediti na što se ona odnosi, što znači da treba dati određenje njenog središnjeg pojma, prvo kroz njegovu sinonimiju s drugim pojmovima, a potom i kroz njegovu definiciju.

U ovom spisu središnji pojam i termin je *bit*. Ovdje se on uzima kao sinoniman s dva druga – njemu i inače srodna, a ovdje s njim indifferencirana – pojma, *suštine* i *supstancije*. Opravdanje za indifferenciranje biti sa suštinom nije teško pronaći, budući da je i leksički i historijski prihvaćena njihova doslovna sinonimija: to su samo dva izraza (termina) za jedan te isti pojam.²⁷⁷ Opravdanje za indifferenciranje biti sa supstancijom teže je naći, prvenstveno zbog toga što potonji termin ("supstancija") ima više značenja,²⁷⁸ a problematičan je i zbog nejasnoće onoga što treba izraziti: primjerice, kod Aristotela je on prvenstveno određen kao "ono što nije afirmirano ni o jednom subjektu niti je u jednom subjektu"²⁷⁹, iako nema razloga da pretpostavimo kako neka supstancija bez ikakvih svojstava postoji.²⁸⁰ Međutim, tri su razloga zbog kojih ćemo taj pojam uzeti u smislu biti. Prvi razlog je sama množina tumačenja termina "supstancija", koja nam daje pravo da izdvojimo jedno značenje tog termina, ono koje se poklapa sa značenjem pojma biti: definicija supstancije kao "ono[g] svojstv[a] koje stvar čini upravo tom stvari"²⁸¹ poklapa se s definicijom biti kao "ono[g] po čem[u] biće naprosto

²⁷⁷ Vidi Željko Pavić, "Bit", u: Stipe Kutleša (ur.), *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb 2012., str. 119-120. Ondje se također pokazuje sinonimija tog termina s terminom "esencija", u slučaju prigovora da bi se umjesto "suština" moglo koristiti i "esencija".

²⁷⁸ Usp. Howard Robinson, "Substance", u: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Boran Berčić, "Supstancija", u: Stipe Kutleša (ur.), *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb 2012., str. 1118-1119 te Panayot Butchvarov, "Substance", u: Robert Audi (ur.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999., str. 887.

²⁷⁹ Aristotel, *Organon*, prevela Ksenija Atanasijević, Kultura, Beograd 1970., str. 8. Pritom valja imati na umu da je antički pojam "subjekt" bliži onome što bismo danas nazvali objektom.

²⁸⁰ Vidi članak "Supstrat(um)", u: Stipe Kutleša (ur.), *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb 2012., str. 1119-1120, gdje se pojam "supstancija" uzima kao sinoniman pojmu "supstrat": "Budući da sâm supstrat po pretpostavci nema nikakvih svojstava, nije jasno kako ga možemo identificirati te stoga nije jasno ni zašto bismo uopće pretpostavili da postoji."

²⁸¹ B. Berčić, "Supstancija", u: Stipe Kutleša (ur.), *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb 2012., str. 1118-1119.

jest".²⁸² Drugi razlog je taj što je "supstancija" jednostavno latinski prijevod grčke riječi "ousia", koja označava "bit".²⁸³ Treći razlog je taj što smo supstanciju u drugom važnom smislu, onom temeljnih bića koje konstituiraju sve ostalo u svijetu,²⁸⁴ već odbacili u prethodnoj eliminaciji. Odsad se u ovom spisu indiferencija *biti* i *supstancije* uzima kao važeća, čime se stječe i opravdanje da se ova eliminacija nazove eliminacijom supstancijalizma. Naime, unatoč tome što je središnji pojam i termin koji ćemo koristiti u ovoj eliminaciji "bit", za pozicije koje afirmiraju postojanje i ontologijsku relevantnost *biti* nismo mogli odabrati nijedan pogodniji naziv od "supstancijalizma"; koristit ćemo stoga pojmove "bit" i "supstancija" kao sinonime.

Kroz gornju indiferenciju, došli smo i do pojma *biti* kao "onoga što čini biće tim bićem". Stoga,

(1) *Bit je ono što čini biće upravo tim bićem.*

Budući da na ovom mjestu moramo upitati *što* je to što biće čini upravo tim bićem, a historijski odgovori su, kako gornje leksičke definicije pokazuju, raznorodni ili čak nejasni, morat ćemo se osloniti na vlastite definicije. (Kasnije ćemo iz historijskih određenja *biti* derivirati i suparničku definiciju.) Jedna od njih je tautološki jasna, a druga je netautološki stav iz uporišta na koji se sve ovdašnje eliminacije oslanjaju kao na aksiom:

(2) *Biće [upravo tim] bićem čini – tautološki – jednakost tog bića sa samim sobom i – netautološki – razlikovanost tog bića spram ostalog.*

Iz (1) i (2) stoga slijedi naša definicija *biti*:

(3) *Bit je jednakost bića, tj. postojećeg, sa samim sobom.* Otud već unaprijed slijedi indiferencija *biti* i *bića*, koja će se kroz cijelu ovu eliminaciju potvrditi. Budući da su *bit* i *biće* indiferencirani, to znači da se *bit* može definirati kao i *biće*: *bit bića je njegova razlikovanost od ostalog.*

Iz spomenutih definicija slijede zaključci relevantni za nadolazeću raspravu, naime za eliminaciju supstancijalizma.

²⁸² Ž. Pavić, "Bit", u: Stipe Kutleša (ur.), *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb 2012., str. 119-120.

²⁸³ Usporedi Ž. Pavić, "Bit", u: Stipe Kutleša (ur.), *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb 2012., str. 119-120 s B. Berčić, "Supstancija", u: Stipe Kutleša (ur.), *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb 2012., str. 1118-1119.

²⁸⁴ H. Robinson, "Substance", u: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: "According to the generic sense, therefore, the substances ... are the foundational or fundamental entities of reality." ("U generičnom smislu, dakle, supstancije ... su konstitutivni ili temeljni entiteti stvarnosti.")

Ono *po čemu* je biće jednako samome sebi već je *sâmo* to biće; nije mu potrebno *još nešto* po čemu će biti sebi jednako. (Naprotiv, po tome *nečemu* bi ono bilo upravo sebi nejednako.) Uostalom, kad bi takvo što – supstancija – i postojalo, biće na koje se ona odnosi ništa manje ne bi bilo biće; baš kao što bi i ta supstancija, kad bi postojala, sama spadala među bića.

Stoga, bit bića – bilo pojedinačnog ili uopće – jest upravo jednaka biću samom. Ona ne može biti ni nešto izvan bića (jer tad bi mu bila nejednaka) ni nešto unutar bića (jer tad bi od njega bila razlikovana i, opet, nejednaka). Nije jasno kako bi bilo što osim sebijednakosti činilo biće bićem.²⁸⁵ Također, ni ukupnost bića – svijet – nema bit, jer svijet je ukupnost svega, a nema ničega izvan svega što bi ga činilo svime.

Bit bića *jednako* ne može biti "izvan" kao ni "unutar" bića; jer, i ako je "unutar" bića, to znači da se spram njega razlikuje, tj. da je nešto od njega drugo i samim time opet *izvan* bića. Bit bića ne može biti nešto *drugo* u odnosu na biće. (Međutim, ona se historijski upravo tako zamišljala, bilo da se postavljala unutar ili izvan bića, tj. imanentno ili transcendentno.²⁸⁶) Bit bića, ukratko, ne može ni spadati ni ne spadati pod biće, nego može samo biti biće *sâmo*.

Prema svemu rečenom, jasno je da nema potrebe govoriti o "biti" ili "supstanciji" ondje gdje [već] imamo neko biće, tj. nešto postojeće. Ako su bit i biće isto, primjenjuje se "aequatio est negatio": to nisu dva pojma, nego tek dva termina, koji označavaju jedno te isto: naprosto *ono postojeće*.

Naposljetku, sve (svako biće) je jednako sebi samome. Nema onoga što bi bilo nejednako samome sebi, tj. onoga što nema bit. Time, budući da *sve* ima bit (supstanciju), jer ima sebijednakost, ne postoji ništa akcidentalno: sve što jest, jest biće.

Kao što je već rečeno, pri ovdašnjem rezoniranju oslonili smo se na vlastite definicije. Njih ipak ne smatramo proizvoljnima. Prva od njih, *sebijednakost* kao ono što biće čini bićem, jest očigledna, zbog toga što je tautološka; to što je ona tautološka znači da je *po sebi* besmislena,²⁸⁷ no, ona će svoj smisao, dakle i *neku* ne-tautologičnost, naći u onome što iz nje slijedi, tj. u onome na što ukazuje: ona pokazuje da bića nemaju bit koja bi bila razlikovana od njih samih i time eliminira supstancijalizam. Druga od njih, *razlikovanost* kao ono što čini biće bićem, zapravo je definicija bića kakva je dana u uporištima,²⁸⁸ koja smatramo aksiomatskima za sve ove eliminacije; pri toj definiciji moramo upozoriti protiv njenog

²⁸⁵ Pitanje uzroka, uzora ili bilo kakvog razloga bića – u pogledu mogućnosti da neki takav pojam zamijeni "bit" – rješava se kasnije u ovoj eliminaciji.

²⁸⁶ Usp. Robert M. Adams, "Transcendence", u: *Cambridge Dictionary of Philosophy*, str. 925.

²⁸⁷ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 95.

²⁸⁸ Uporište 1.

izvrtanja. Naime, netko bi mogao protumačiti stav "bit bića je njegova razlikovanost spram ostalog" tako da iz toga izvede nešto razlikovano od bića koje bi potom postavio kao supstanciju biću. Međutim, ovdje nudimo dva odgovora protiv takve zloupotrebe. Prvo, bit bića nije neko *posebno* biće spram kojeg se ono prvo biće razlikuje, tj. odvaja, već naprosto njegova *razlikovanost uopće*. Drugo, budući da je i *sebijednakost* postavljena kao bit bića (sebijednakosti ne može biti bez razlikovanosti, jer ona mora biti sebijednakost *nečega*, dakle nečeg razlikovanog tj. određenog), to znači da je bit bića već unaprijed indifferencirana s bićem; ona se stoga ne može spram njega razlikovati kao nešto što bi mu se naknadno moglo postaviti kao bit / supstancija.

Već iz ovih definicija, koje smatramo očiglednima i općeprihvatljivima, može se uvidjeti osnovna nakana ove eliminacije: indifferencirati bit s bićem i tako bit (supstanciju) eliminirati u njenom svojstvu nečeg ontologijski relevantnog, tj. nečeg što bi uvjetovalo biće. Svrha ove eliminacije je pokazati kako uobičajena poimanja biti mogu uroditi jedino njenim svođenjem na biće među bićima.²⁸⁹

Bit i biće su jedno te isto, stoga primjenom "aequatio est negatio" među njima ostaje prirodni pojam. Možemo i dalje za "biće" govoriti "bit", ali očito je da u tom slučaju otpada razlikovanje "biti" spram "akcidencije", budući da i potonja sasvim spada u opseg bića. (Tad "bit" znači posve isto što i "postojeće" ili "stvar", a postojeće je *posvuda* po sebi, dakle ne može se dijeliti na bit i akcidenciju.) No, također je jasno da nam je biće prirodni termin, bliži svakodnevnoj jezičnoj upotrebi: za ono što mislimo pod "biće" ("postojeće") mnogo bolje odgovara *i termin* "biće", a ne "bit".

²⁸⁹ Usp. L. Domjanović, *Utemeljenje ontike*, str. 162.

2. POGLAVLJE: HISTORIJSKO POIMANJE BITI I NACRT RJEŠENJA

Historijski pojam biti

Kad bi se filozofski tradicionalan pojam *bit* (*supstancija*) zamijenio pojmom *biće* ili, nešto bliže pozitivizmu, pojmom *činjenica*, umnogome bismo se približili mogućnosti čistog ontologijskog istraživanja. To je zadatak ove eliminacije: pokazati pojam "bit" kao zamjenjiv pojmom "biće" ili "činjenica". Jer, činjenica označava *ono što sačinjava svijet*,²⁹⁰ a svijet sačinjavaju bića u njemu: svijet je ukupnost bića. Činjenica može biti, bez prigovora na upotrebu tog naziva, i idealna (npr. činjenica svijesti ili aritmetička činjenica) i realna (činjenica "vanjskog" svijeta), i supstancija (bit) i akcidencija (svojstvo). Osnovni razlog za supstituciju biti činjenicom jest to što i "ono nebitno" (akcidentalno) postoji, kako će se pokazati kroz ovu eliminaciju, razumijevanju čega značajno doprinosi termin "činjenica": naime, pojam koji se uobičajeno razumije pod tim terminom jasno pokazuje da ne postoje bitne i nebitne činjenice, nego samo činjenice.²⁹¹ Na isti način, kad se indifferencira bit s bićem, uviđamo da ne postoji nebitno biće. Ovdje planiramo izvesti takvu eliminaciju pojma biti u korist naprosto bića ili činjenica.

Prvi korak u eliminaciji biti, koji odgovara idućem poglavlju, jest pokazati da je bit – kako se ona tradicionalno, tj. historijski uobičajeno, shvaća: kao nešto *različito* od nekog bića što *čini* to biće tim bićem – tek funkcija, tj. da nam služi u puko praktične svrhe stvaranja apstrakcija srednje razine, bez teorijskog (ontologijskog) značaja. Iz različitih perspektiva, na istom predmetu različito je bitno; ako je neko svojstvo ona funkcija koju tražimo na biću, tad ćemo to svojstvo smatrati bitnim; ako se radi o nekom drugom svojstvu, tad to drugo svojstvo, itd. Dakle, ono "bitno" kod nekog bića određuje se *ovisno o funkciji* koju na tom biću tražimo. Kao takvu funkciju bića obično uzimamo nešto opće na njemu – nešto što biće dijeli s drugim bićima s kojima ga želimo ili trebamo svrstati – i tu općost bića nazivamo njegovom biti. To je uobičajeno poimanje biti koje ovdje želimo eliminirati: *ono na biću što čini to biće poopćivim*, koje se historijski interpretiralo ne samo kao ono opće na biću, nego i kao ono što "biće čini upravo tim bićem".²⁹² Takav pojam biti možemo pronaći kod Platona i Aristotela,²⁹³

²⁹⁰ Usp. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 27: "svijet je cjelokupnost činjenica".

²⁹¹ Ibid.: "Svijet je određen činjenicama i time što su to sve činjenice."

²⁹² B. Berčić, "Supstancija".

koje ovdje smatramo utemeljiteljima supstancijalizma; s obzirom na to da je takav pojam biti postao općeprihvaćen kroz povijest filozofije, nazivamo ga *historijskim pojmom biti*. Pritom ne tvrdimo da je to *jedino* određenje biti prihvaćeno kroz povijest filozofije, pa ni jedino koje daju bilo Platon ili Aristotel, ali u svrhe ove eliminacije izoliramo ga kao historijski ključno. Tome potkrepu nalazimo u još jednom leksičkom određenju koje se odnosi na tradicionalni, dakle u Platonu i Aristotelu ukorijenjeni, dakle historijski pojam biti: "Platon svoje razumijevanje biti izjednačuje sa svojim poimanjem vječnih ideja: one sudjeluju na biću i određuju ga u njegovu bitku, a da nikada nisu izjednačene s njime. Djelomično preuzimajući Platonov nauk o biti, Aristotel bit shvaća kao [ono što] biću omogućuje da se ... očituje u svom bitnom (rodnom [tj. općem, op.]) jedinstvu".²⁹⁴ Stoga, kako bismo preduhitрили eventualne prigovore na višeznačnost pojma biti, izričito postavljamo kao predmet ovdašnje eliminacije *bit* u njenoj sljedećoj definiciji: *ono opće na biću, različito od samog tog bića, koje čini to biće tim bićem*. Tri su, dakle, svojstva koja sačinjavaju historijski pojam biti: a) nešto *opće* na biću; b) nešto *različito* od bića; c) nešto što biće *čini tim bićem*. Naš vlastiti pojam biti, kako se moglo primijetiti, odbacuje elemente a) i b), prihvaćajući element c), istovremeno ga smatrajući redundantnim (tautološkim).

Bit ovako shvaćena (historijski pojam biti), dakle, ne označava *sve* što neko biće jest, nego tek ono što ga čini *baš tim* bićem; no, pokazat ćemo da je ono što biće čini *baš tim* bićem upravo *sve* što to biće jest. Prema tome, pojam biti koji želimo nametnuti treba biti indiferenciran s bićem. Prema historijskom pojmu biti, biće *bez biti* ne može biti to biće, odnosno uopće ne može postojati; to nije neispravno, ali je, kako će se kroz ovu eliminaciju pokazati, suvišno: jer, nešto ne može biti [to nešto] naprosto *bez sebe samog*. To odgovara poglavlju "Bit kao sebijednakost". Pojmu biti ne smije odgovarati nijedno biće, odnosno – kako bi se taj pojam indiferencirao i izgubio prema "aequatio est negatio" – treba mu odgovarati jedino *sâmo biće*. Bit je isto što i biće i time, budući da je nerazlikovana od bića, bit nije ništa: zato što nije *ništa doli* sâmo to biće.

Element c) historijskog pojma biti može se dalje razložiti u dva stava: bit je *ono bez čega [neko] biće ne može postojati* i *ono s čim [neko] biće može postojati bez [bilo čega]*

²⁹³ Kod Aristotela taj pojam pronalazimo kao podjelu na "prve" i "druge supstancije", pri čemu ove potonje označavaju općost kod onih prvih koje su pojedinačne: vidi Aristotel, *Organon*, str. 8. Kod Platona ga pronalazimo kao "ideje [u kojima pojedinačne] stvari sudjeluju": vidi Platon, *Parmenid*, prevela Ksenija Atanasijević, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1973., str. 11. Kod Platona također pronalazimo misao da pojedinačne stvari sâmo svoje postojanje zahvaljuju općosti koja je izvan njih: vidi Platon, *Država*, preveo Martin Kuzmić, Naklada Jurčić, Zagreb 2009., str. 270.

²⁹⁴ Ž. Pavić, "Bit".

drugog. Dakle, bit je, prvo, ono bez čega biće ne bi bilo [to] biće²⁹⁵ i, drugo, ono s čim biću, da bi bilo [to] biće, nije potrebno nešto drugo.²⁹⁶ Bez biti biće ne bi postojalo, a s biti biće ne treba ništa drugo da bi postojalo. Bit je i inkluzivna i ekskluzivna: nešto *nužno* i nešto *dovoljno*. Kanimo pokazati da je ono što je *i* nužno *i* dovoljno da bi neko biće postojalo – sâmo to biće. Biće je *upravo* to što jest: kao što bez bilo čega svoga ono više ne bi bilo to biće, tako ono ne treba ništa drugo²⁹⁷ da bi bilo to biće koje jest.

Elementi a) i b) historijskog pojma biti postavljaju bit kao nešto u biću što to biće čini poopćivim,²⁹⁸ npr. bit jednog cvijeta kao ono što ga čini cvijetom uopće. No, mi želimo pitati o tome što čini pojedinačni predmet *baš tim* pojedinačnim predmetom. Tražimo li bit *baš tog* cvijeta, tad tražimo bit pojedinačnog. Čini se da u prvom slučaju (bit kao ono što neko biće čini poopćivim) imamo ono što se historijski shvaćalo kao *supstancija*, a ponekad i kao ideja.²⁹⁹ supstancija (ideja) pojedinog cvijeta kao cvijeta je ono što ga čini istovjetnom drugim cvjetovima. Međutim, ako ono poopćivo na pojedinačnoj stvari smatramo za *bit* stvari, tad je ono što cvijet čini *baš tim* cvijetom (dakle, ona tražena bit pojedinačnog), različitim od svih drugih cvjetova, *upravo akcidenција* – naime, akcidenција *s obzirom na* bit kao ono što pojedinačno biće čini istovjetno drugim pojedinačnim bićima, dakle akcidenција spram onog poopćivog. Prema tome, bit pojedinačnosti *kao pojedinačnosti* (ili pojedinačnosti uopće) jest akcidenција; bit pojedinačnog *upravo* je akcidenција onog općeg. Kod pojedinačnog, akcidenција je supstancija: bitno je *upravo* ono nebitno.

(Posljedice tog stava uvidjet će se tek nakon što se i ono apstraktno ili opće shvati kao singularija, tj. pojedinačnost. Tad će se *svaka* akcidenција, a ne samo akcidenција ovog što zasad zovemo pojedinačnim, pokazati kao bit bića kojem pripada; jer, i apstraktna bića će se pokazati kao singularije, tj. kao pojedinačna bića.)

Ovakvo stanje stvari je nešto mišljenju strano, nešto što treba postaviti drugačije, nešto što treba ispraviti. Ovo kao da upućuje na to da je pojam biti vrlo sumnjiv, da je on ili konstruiran

²⁹⁵ Ibid.

²⁹⁶ Aristotel, *Organon*, str. 25: "stvari koje su supstancije ... ne mogu biti relativne [tj. ovisiti o svom odnosu s drugim]". Usporedi s P. Butchvarov, "Substance", u: Robert Audi (ur.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999., str. 887: "substance may also be conceived as that which is capable of existing independently of anything else" ("supstancija se također poima kao ono što može postojati neovisno o bilo čem drugom").

²⁹⁷ Misli se time na to da biće ne treba neko *posebno* drugo (nešto poput biti) da bi postojalo kao *baš to* biće, dok je postojanje *drugoga uopće* nužno za postojanje bića (vidi uporište 4). Protiv zloupotrebe stava "biće je ono razlikovano spram ostalog" u korist biti različite od samog bića već je bilo riječi u prethodnom poglavlju.

²⁹⁸ Ponovo vidi Aristotel, *Organon*, str. 8.

²⁹⁹ Platon, *Država*, str. 367.

ili krivo shvaćen. Bit se historijski shvatila kao ono opće bića. Međutim, sad vidimo da je ono opće u / na biću nešto drugo no što smo mislili: da to nije bit *baš tog* bića. Dakle, to je bit nekog drugog bića. Ali kojeg? Pa, upravo onog *na* koje poopćavamo. Ono što navodimo kao bit *ovog* čovjeka, cvijeta itd. upravo je bit *čovjeka uopće, cvijeta uopće* itd. Pojedinačnom biću na koje ukazujemo – za čiju bit pitamo – bit očigledno nije sastavljena *samo* od ovih općosti; u suprotnom, ono ne bi bilo pojedinačno biće, nego upravo opće. Dakle, *njegova* bit proizlazi iz "akcidencija", ali ne iz *njegovih* akcidencija, nego iz akcidencija upravo *onog općeg*.³⁰⁰ Ono iz čega proizlazi njegova pojedinačnost, bez čega njegove pojedinačnosti ne bi bilo – a što je za ono opće akcidentalno – ne može se nazvati nikako drugačije nego upravo njegovom *biti*. Dakle, bit pojedinačnog bića je upravo *sâmo* to pojedinačno biće, tj. sve što ga čini pojedinačnim: njegova razlikovanost spram ostalog, tj. sve po čemu se ono razlikuje od ostalog, a to je upravo *sve* na njemu. To uključuje i ono što bi historijski pojam biti razumio kao akcidenciju. Ako bit bića nije *tek* njegova puka poopćivost, nego upravo ono što ga čini bićem – a to je *sve* na biću – tad je bit indiferencirana s bićem.

Ako se bit shvati kao *poopćenost*, to nužno znači da *od nečega* poopćavamo: to "nešto" je upravo *sama pojedinačnost*. Prema tome, pojedinačnosti (konkrecije) su jednako konstitutivne za općosti (apstrakcije) kao i obrnuto. Međutim, ako bismo pretpostavili i suprotno – da općost prethodi pojedinačnosti – to će se kroz ovu eliminaciju pokazati irelevantnim: ništa nije "više" biće od bilo čega drugoga, ono pojedinačno jednako je biće kao i ono opće. (Također, što je za kasnija poglavlja ove eliminacije relevantno, od pojedinačnosti se ništa manje ne dolazi do *bića uopće* negoli od općosti.) Zbog toga će se u ovoj eliminaciji uvesti pojam *singularnosti*. Naime, poopćeno (apstrahirano) biće – bilo da se ono dobiva poopćavanjem od pojedinačnosti (konkrecije) ili v. v. – sasvim je jednako *jedinstveno* biće kao i pojedinačna bića. Sve ono što ga čini [općim] bićem jednako je vrijedeće za *sva* pojedinačna bića od kojih tu općost deriviramo (ili v. v., koja su derivati te općosti); inače ne bismo mogli derivirati općost od njih (ili v. v., ona ne bi bila derivati te općosti) i ta pojedinačna bića ispadala bi iz općeg pojma koji ih treba obuhvaćati. Prema tome, kod općeg bića imamo to *jedinstvo*, što znači da je opće biće – bilo koje opće biće ili pojam, poput lopte uopće, cvijeta uopće, broja uopće – *jedno* biće, dakle *singularija*. Ono je jednako *pojedinačno* kao i pojedinačno biće u užem smislu. Zbog toga ćemo odsad u ovoj eliminaciji ponegdje koristiti termin "konkrecija" umjesto termina "pojedinačno" i parnjak prvospomenutog,

³⁰⁰ Naravno, to ne vrijedi samo za stvari u užem smislu, izvađene iz odnosa, nego i za situacije: postoje akcidentalije i za tu i tu situaciju (ovisi što uzimamo kao funkciju, tj. što uzimamo kao ono bitno što tvori neku situaciju) – ne samo za to i to biće u užem smislu – no one također nisu po sebi akcidentalije, već tvore neku drugu situaciju, za koju su potom bitne.

"apstrakcija", umjesto parnjaka drugospomenutog, "opće". Svako singularno biće, sa svim što ga čini singularnim (a to je upravo *sve* na njemu: kako se pokazalo, mahom ono što se smatralo "akcidencijom"), sebi je samom jednako. To također znači, budući da nema bića osim singularnih, da u svijetu *ne postoji akcidentalnost*. Akcidencija se pojavljuje samo funkcionalno, tj. kad tražimo ono *opće* na bićima, no upravo to je potvrđuje kao supstancijalnost za *pojedinačno*.

Ako poopćavamo, tad tražimo funkciju onog općeg na pojedinačnom: u tom slučaju, historijski pojmljena bit bića je funkcija naše (znanstvene, spekulativne, jezične, svakodnevnice itd.) prakse, i može je se priznati kao postojeću, ali samo kao biće među bićima. Ako je i obrnuto, kao što Platon³⁰¹ zahtijeva – ako ne poopćavamo, već općost dolazi prije pojedinačnosti – pojedinačna bića *kao* pojedinačna svoju bit opet imaju zasebno od (bilo koje) općosti pod koju potpadaju, u suprotnom ne bi bila ništa *različito* od nje:³⁰² i u tom slučaju, historijski pojmljena bit svodi se na biće među bićima. Općost je jedno biće, a pojedinačnost drugo; svako on njih ima svoju bit, tj. ono što svako od njih zasebno čini onim što jesu; to, u konačnici, znači da su oni jednako bića. U prvom slučaju bit općeg derivirana je iz pojedinačnog, ali ona tad nije bit *i* pojedinačnog; u drugom, obrnutom slučaju vrijedi sasvim isto, inače pojedinačnost *uopće ne bi postojala*. Prema tome, bilo da pretpostavimo "nominalizam" ili "realizam",³⁰³ bit svakog bića je samo u njemu, a ne u drugome, što je strogo vezano uz to da akcidentalija *nema*.

Kad se jednom uvidi da su opća i pojedinačna bića *jednako* bića, mora otpasti i pokušaj da se razlikuje bitno od akcidentalnog. Postaje očitim da je *svaka* akcidentalija nešto što čini [barem] neku singulariju *baš takvom* kakva jest, dakle *tim* bićem, dakle daje joj *bit*. Ovo je tek nacrt rješenja problema biti, a o svemu tome bit će još riječi u poglavljima koja slijede.

Nacrt rješenja

Za početnu orijentaciju u ovoj eliminaciji, neka se još jednom iskaže razlika između biti apstraktnog i biti pojedinačnog bića.

³⁰¹ Platon, *Država*, str. 365-368.

³⁰² U tom slučaju bi se na pojedinačnosti primijenio princip "aequatio est negatio". Vidi uporište 6.

³⁰³ Vidi Zvonimir Čuljak, "Realizam univerzalija", u: Stipe Kutleša (ur.), *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb 2012., str. 973.

Bit apstraktne stvari čine naprosto *sve zajedničke karakteristike* pojedinačnih stvari koje potpadaju pod apstraktnu stvar; štoviše, po jednom nazoru, te karakteristike *jesu* apstraktna stvar. Među stvarima od kojih se apstrahira do apstraktne stvari ili pojma nalaze se te karakteristike; one *upravo zato* nisu bit tih bića *kao pojedinačnih*. One su bit apstraktne stvari ili pojma.³⁰⁴ Ovako shvaćena bit je naprosto proizvod *funkcije* pojedinačnih stvari za opći pojam, i to *bilo* da općost prethodi pojedinačnosti *ili* obrnuto: jer, ovdje razmatramo *naprosto* bit kao ono opće na pojedinačnom biću ("historijski pojam biti"), bez obzira na porijeklo te biti. Kroz spomenutu funkcionalnost nalazimo sličnosti unutar jedne grupe stvari i različitosti te grupe stvari od svih ostalih stvari (ili grupa stvari).

Bit apstraktnog – u historijskom izrazu najčešće određena kao "supstancija" – jest istovjetnost funkcija kod više stvari, ili samo funkcija jedne konkretne stvari, jer može se apstrahirati i od samo jedne konkretne stvari.

Bit pojedinačnog, pak, ili ima ovako historijski shvaćenu supstanciju (u kojem slučaju je ona nešto što prelazi u apstraktno biće, dakle *odlazeća* od konkretnog bića, dakle nije *njegova* bit) ili ima supstanciju kao *sama pojedinačnost* (u kojem slučaju joj je "supstancija" tek jednakost sebi kao pojedinačnoj stvari).

Pokazat će se da je *i* apstraktnoj stvari supstancija tek sebijednakost, jer svako biće će se ispostaviti kao singularija.

Bit apstraktne (opće) stvari je već u ovom nacrtu rješenja jasno razlikovana spram biti konkretne (pojedinačne) stvari. Bit pojedinačne stvari nije ništa drugo doli sama ta pojedinačna stvar. Ono "po čemu ta [pojedinačna] stvar jest" *nije* bit opće stvari, jer ono po čemu ta pojedinačna stvar jest to što jest je njena razlikovanost od ostalog. (To po čemu je odvojena od ostalog je, uzgred, i čini pojedinačnom.) Ona je putem *cijele* svoje granice razlikovana spram ostalog, a ne tek putem "biti" kako je historijski shvaćena, koja čini samo dio njene granice. Dakle, pojedinačna stvar je razlikovana spram ostalog i "supstancijom" i "akcidencijom", odakle se jasno vidi izlišnost tih pojmova *za samu stvar*. Ono po čemu je stvar razlikovana spram ostalog je sama ta stvar: otud je jasno kako se bit indiferencira sa samom stvari ili bićem. Bit pojedinačnog (konkretnog) bića je to biće *sâmo*.

No, i bit apstraktnog bića je, jednako tako, ono *sâmo*. Jer, ako je ta bit i dobivena iz više karakteristika *i / ili* više bića, svejedno su te karakteristike ono što određuje tu jednu bit – tj.

³⁰⁴ Ovdje ne ulazimo dalje u raspravu jesu li pojmovi "pojam" i "apstraktna stvar" (ili "apstraktno biće") identični; to su tehnički detalji koji nisu nužni za utemeljenje mogućnosti ontologijskoga istraživanja i njima se treba pozabaviti neka logička ili semantička, ili čak pozitivno ontologijska rasprava. Neka je ipak ukratko rečeno da mi uzimamo i pojam kao biće: budući da se svaki smislen pojam može razlikovati spram ostalih pojmova, pa i spram ostalih bića, i pojam je neko biće.

samo apstraktno biće – i ona *nije ništa doli* te karakteristike. Deriviramo li te karakteristike u neki pojam, taj pojam nije ništa doli *on sâm*, i njegova bit je njegova sebijednakost. Ako pak bit apstraktnog bića nije derivirana iz karakteristika pojedinačnih bića, nego opstoji "sama za sebe", tad je još jasnije da je to biće sebi jednako, tj. da je ono što to biće čini upravo tim bićem njegova sebijednakost.

Dosad nismo ulazili u pitanje razlikuju li se apstrahirane karakteristike konkretnih bića od same apstrakcije. Ako se ne razlikuju, tad su karakteristike koje se apstrahira i sama apstrakcija indiferencirani, i nastupa "aequatio est negatio": imamo ono apstraktno kao biće. Ako se razlikuju, tad ostaje problem *načina* povezanosti karakteristika koje se apstrahira i same apstrakcije (problem poznat kao "argument trećeg čovjeka"³⁰⁵), no sama razlikovanost jednog od drugog upućuje na to da se u oba slučaja – i kod karakteristika koje se apstrahira i kod same apstrakcije – radi o bićima. Stoga, koji god da se od ta dva slučaja eventualno ispostavi kao točan, to za mogućnost ontologijskog istraživanja nije presudno – baš kao ni pitanje primata pojedinačnog ili općeg – jer u oba slučaja se svi elementi o kojima je riječ pokazuju kao *bića*: ako su apstrahirane karakteristike (ili jedna karakteristika) pojedinačnog različite od apstrakcije, one su biće, jer su ono odvojeno tj. razlikovano; ako nisu različite, tad ne postoje drukčije nego kao sama ta apstrakcija, koja je opet biće.

Međutim, ako pretpostavimo da se opće biće dobiva apstrahiranjem karakteristika onog pojedinačnog u to opće, tad smo *i taj proces derivacije* pretpostavili kao postojeć. (Kao i obrnuto, ako pretpostavimo da se pojedinačno dobiva iz općeg, moramo pretpostaviti *i način*, odnosno proces kojim se to događa, i ponovo taj proces pretpostavljamo kao postojeć.) Time smo se još jednom vratili problemu "trećeg čovjeka", jer se čini da tako možemo pitati i za način povezanosti tog procesa s obje svoje strane, čime dobivamo daljnji proces, i tako *ad infinitum*.³⁰⁶ Dakle, ako pretpostavimo proces derivacije biti apstrahiranjem (ili, naprotiv, emanacije biti konkretiziranjem), možemo uvijek iznova tražiti uvijek iznova izmičuću bit u tom procesu (derivacije ili emanacije biti), što predstavlja problem. Međutim, taj problem nije naš; teret dokazivanja "biti" nije na nama, već na onima koji je pretpostavljaju: na samim supstancijalistima. Što se nas tiče, polazimo od pretpostavke od koje i inače polazimo u ovim eliminacijama, a napose u ovoj (trećoj): od pretpostavke da je *sve* biće. Ako postoji opće biće, tad je bit općeg *sâmo* to opće biće, bilo da se ono indiferencira s apstrahiranim karakteristikama pojedinačnog ili postoji zasebno; ako postoji pojedinačno biće, njegova bit je

³⁰⁵ Vidi James C. Klagge, Nicholas D. Smith (ur.), *Methods of Interpreting Plato and His Dialogues*, Clarendon Press, Oxford 1992., str. 21-25.

³⁰⁶ Ibid., str. 179.

sâmo to pojedinačno biće; ako postoji proces derivacije općeg iz pojedinačnog ili emanacije općeg u pojedinačno, bit tog procesa je sâm taj proces. U svakom slučaju, uvijek imamo naprosto bića, čija je bit s njima indiferencirana.

Već u ovom nacrtu rješenja zaključeno je da sve sličnosti među stvarima mogu sačinjavati neku *drugu* bit, tj. neko drugo biće, u odnosu na te stvari: bit (ili biće) apstraktnoga, tj. bit kao funkciju, ali ne bit (ili biće) stvari od kojih se apstrahira. Pojedinačna stvar – *bilo koja* pojedinačna stvar, tj. singularija, dakle apstrakcija *jednako* kao konkrekcija – jest ta stvar upravo po svojoj razlikovanosti spram ostalog, u čemu je njena bit. Ono po čemu je stvar slična drugim stvarima upravo je ono po čemu je slična *drugome*, a ne sebi.

Prema svemu rečenom, bit je ili sâm biće (stvar), u kojem slučaju se s njim indiferencira, ili funkcija po kojoj biće smještamo u neku grupu bića, u kojem slučaju ta grupa bića postaje *jedno* biće te se njena bit – koja je opet bit tek *tog* bića – indiferencira s tim bićem. Neka se ta podjela uzme kao početna, a kroz cijelu ovu eliminaciju će se na nju vraćati i podupirati je.

3. POGLAVLJE: BIT KAO FUNKCIJA

Značenje funkcije

Neka se za početak napomene da to što se kroz cijelo ovo poglavlje, a i kasnije, govori o "apstrahiranju općeg iz pojedinačnog" još ništa ne govori o primatu općeg nad pojedinačnim ("realizam univerzalija") ili pojedinačnog nad općim ("nominalizam univerzalija"). Kako smo već nagovijestili, ta razlika ne igra ulogu u eliminiranju supstancijalizma. Stoga proces na koji se najčešće referiramo – "apstrahiranje općeg iz pojedinačnog" – ne daje, kako bi se moglo činiti, prednost pojedinačnom pred općim, budući da se i u slučaju neovisnog postojanja univerzalija može govoriti o tome da iz pojedinačnih bića, pokušavajući uvidjeti što je ono što na njima "sudjeluje u općem", apstrahiramo do općeg. Pitanje nominalizma ili realizma smatramo neodlučivim, a dokazujemo ga kao ontologijski irelevantno time što *svaki* supstancijalizam pokazujemo takvim.

Pojam biti o kojem je u ovom poglavlju riječ, i koji također odgovara historijskom poimanju biti, uvijek znači apstrahiranje nečega iz pojedinačne (konkretno) stvari: apstrahiranje upravo neke funkcije te stvari. To ne znači da se nužno apstrahira na ili od *više* stvari: moguće je i iz *samo jedne* stvari izvući *samo jednu* funkciju. Funkcija, dakle, može biti derivirana samo iz jednoga, a da je to ne priječi da bude apstraktna (derivirana, tj. apstrahirana) stvar. To upućuje na to da *apstraktna stvar* ne mora uvijek značiti derivaciju, tj. apstrahiranje, iz mnoštva. (Isto kao što se može apstrahirati i od apstrakcije; štoviše, moglo bi se pokazati da su "konkretnosti" tek relativno takve, i da je velika većina bića kojima baratamo u jeziku i mišljenju *već* apstraktna.) Dakle, apstraktna stvar ne znači uvijek i mnoštvo stvari koje pod nju potpadaju. *Sama* apstraktna stvar u oba slučaja – bilo da pod nju potpada jedna ili više stvari – jest pojedinačna, tj. singularna, tj. jedna.

Svrha ovog poglavlja je pokazati da "bit pojedinačne stvari" *ne može* biti *bit baš te stvari* (npr. bit cvijeta *kao*³⁰⁷ cvijeta *nije* bit tog cvijeta kao pojedinačne stvari, nego samo cvijeta kao opće stvari), upravo zato što je funkcija: ona ne može biti bitna *za* tu pojedinačnu stvar, nego *za* nešto drugo. To "*za* nešto drugo" je značenje pojma "funkcija" koji ovdje

³⁰⁷ Već ovo "kao" označava postavljanje historijskog pojma biti u bića, odnosno promatranje nekog bića *kao* nečeg drugog doli samog tog bića. Otud Aristotelova potreba da za biće uopće kaže "biće *kao* biće", iako je to "kao" sasvim suvišno (kao, uostalom, i to "uopće"): vidi Aristotel, *Metafizika*, str. 75. Jer, u suprotnom, naime da to "kao" nije naglašeno, biće uopće moglo bi se protumačiti *kao nešto drugo*, tj. kao neko posebno biće. To "kao" je ukorijenjeno od vremena kad je supstancijalizam započinjao svoj put. Eliminacijom biti eliminirat će se i biće "kao" nešto; predmet ontologije može biti samo *sâmo* biće, a ne biće kao ovo ili ono. To je, naravno, htio reći i Aristotel svojim pleonazmom "biće kao biće".

upotrebljavamo. Pokazat će se da jedino iz te funkcionalnosti imamo pojam biti: da ne *izdvajamo* nešto s nekog bića, ne bismo ni pomislili da to "nešto" čini to biće tim bićem; jer, tad bismo imali samo sâmo to biće.³⁰⁸ Ako se bit pokaže kao funkcija, onda ona *nije bit* pojedinačnog bića, kako se to pretpostavljalo historijskim pojmom biti; u tom slučaju ona prestaje biti bitna za biće.

Bit pojedinačne stvari morala bi biti bit *baš za* samu tu pojedinačnu stvar, a ono po čemu se od te pojedinačne stvari poopćava to nije. Svaka pojedinačna stvar gubi svoju bit *baš time* što se bit pokušava iz nje derivirati ili u nju emanirati: kad bi bit bila bit *baš za stvar samu*, ne bi bilo potrebe za derivacijom ili emanacijom. Bit pojedinačne stvari je sve ono što tvori njene granice, tj. čini je razlikovanom spram ostalog, tj. *jednim* bićem: a to je ta stvar sama.

No, i derivirana ili emanirana bit, tj. bit nekog općeg bića, jest *sve* što tvori granice tog općeg bića i čini ga *jednim* bićem. Tako je i to opće biće *pojedinačno* (singularno), a njegova bit je također njegova jednakost sa sobom, tj. to biće sâmo. Odavde je jasno da bit nikad nije izvan bića, već s njim posve indiferencirana.

Relativnost s obzirom na funkciju

U prethodnom poglavlju izdvojio se jedan element definicije biti (supstancije) u njenom historijskom shvaćanju: bit je ono bez čega biće (stvar) ne može biti to što jest i ono s čim je biće (stvar) upravo to što jest. To je vezano uz aristotelovsko shvaćanje biti: bit je *ono što može samostalno postojati*.³⁰⁹ Istovremeno s takvim shvaćanjem biti (supstancije) pruža nam se i pojam njoj suprotstavljene akcidencije. Očigledno, akcidencija je tad ono biti sasvim suprotno, *ono što ne može samostalno postojati*: akcidencija ne može postojati bez biti. No, ono što je za eliminaciju historijskog shvaćanja biti i njoj suprotstavljene akcidencije mnogo važnije, akcidencija je nešto bez čega stvar *može* postojati. No, kako je pokazano, pojedinačna stvar (točnije govoreći, stvar uzeta *baš kao ta* stvar; jer i opći pojmovi su *pojedinačne*

³⁰⁸ Historijski pojam biti potreban je za našu kategorizaciju, svrstavanje stvari u funkcionalne grupe, poopćavanje, imenovanje po nekom zajedničkom kriteriju. To je ono što Nietzsche naziva "rubriciranjem": vidi Friedrich Nietzsche, *O istini i laži u izvanmoralnom smislu*, preveo Damir Barbarić, Matica hrvatska, Zagreb 1999., str. 13. To, naravno, ne govori ništa protiv *postojanja* takvih općih bića, niti protiv svrishodnosti našeg jezika; ta sposobnost apstrahiranja je neizmjenjivo korisna za svu ljudsku praksu. Mi ovdje jedino želimo reći da u tim apstraktnim pojmovima ne nalazimo bit bića. To su apstrakcije srednje razine, a ne ono najapstraktnije. Do onog najapstraktnijeg, bića uopće, dolazimo apstrahiranjem *jednako* od apstraktnih kao i od konkretnih bića.

³⁰⁹ Aristotel, *Organon*, str. 25 i P. Butchvarov, "Substance".

stvari³¹⁰) može postojati jedino ako ništa na njoj ne nedostaje. Prema tome, upravo akcidencija čini pojedinu stvar baš tom stvari, dakle *akcidencija* je ono bez čega stvar *ne može* postojati. Time akcidencija, očigledno, nije akcidencija, a gubitkom pojma akcidencije – jer, ako ne postoji jedna strana para opreke, ne postoji ni druga – mora se izgubiti i njoj suprotstavljen pojam. To je upravo historijski pojam biti, tj. supstancije.

Pojam "bit" ("supstancija") tako se odnosi jedino na *pojedinačnu stvar koja treba potpasti pod apstraktnu stvar*. Samo u tom slučaju nalazimo "bitno", a to bitno je *ono po čemu* ta pojedinačna stvar potpada pod apstraktnu stvar, dakle, ne više ono po čemu je ona *ona sama*. Prema tome, "bitno" označava ono *funkcionalno* za potpadanje stvari pod neku drugu stvar, npr. pod pojam. Pritom taj (npr.) pojam nije nužno – iako najčešće jest – opći, jer sa stvari ne moramo apstrahirati samo ono što ona dijeli s drugim stvarima, nego možemo apstrahirati i nešto što ima samo ona sama. (Otud se vidi da se pojmovi "opće" i "apstraktno" ne poklapaju u potpunosti.) No, u svakom slučaju, taj pojam je derivat ili *apstrakcija nečega* sa stvari, dakle nije *sama* ta stvar.

Supstancija je pojam koji je *relativan s obzirom na funkciju*. Supstancija cvijeta *kao* cvijeta nije supstancija pojedinačnog cvijeta, nego ono izvučeno kao "bitno" za cvijet: funkcija neke pojedinačne stvari *kao* cvijeta. Kad kažemo da za cvijet nije bitna boja ili da za pismo nije bitno sredstvo kojim je pisano, nikad ne mislimo na *baš taj* cvijet ili na *baš to* pismo: naprotiv, "cvijet" i "pismo" su tad druga bića od pojedinačnih bića koja svrstavamo pod "cvijet" i "pismo" – apstraktna bića. Ono što smo apstrahirali je *funkcija* koja nam je potrebna za apstraktnu stvar. Stoga *ne postoji bitno po sebi, nego samo bitno po funkciji*. Bitno je samo *bitno za*; ništa nije *bitno naprosto*.

Bit je ono *s čime* stvar postoji *kao* stvar funkcionalna za pojam koji iz nje deriviramo (tj. kao sâm taj pojam) i ono *bez čega* stvar ne može postojati *kao* stvar funkcionalna za pojam. Dakle, bit *nije* "ono bez čega neka stvar ne može postojati" *ništa više* negoli je to akcidencija. Stvar funkcionalna za pojam često je, mislimo, *stvar kakvom je mi prepoznajemo*. No mnogo preciznije je reći: *stvar kakvom je imenujemo*. Ime (naziv, termin), to je ponajčešće funkcionalnost.³¹¹ Neki posebni cvijet nazivamo cvijetom po funkciji koju iz njega vadimo: ne po *cijeloj* njegovoj granici, nego po funkcionalnom dijelu te granice. Tako dobivena

³¹⁰ Dakle, sve stvari su pojedinačne (singularne) stvari. Nema bića čija odredba nije singularnost. Vidi poglavlje "Bit kao singularija".

³¹¹ Pritom "funkcija" nema samo *pragmatične* konotacije, iako je funkcionalnost stvari za misli (naša sposobnost apstrakcije, derivacije) *praktična* čovjekova prednost pred ostalim životinjama. Funkcija (u ovom smislu u kojem je bit funkcija) može biti i "teorijska", spoznajna, racionalna, znanstvena itd. funkcija – dakle, ne samo nešto čime se možemo okoristiti ili u "praksi" (u užem smislu) nešto napraviti. No za čistu teoriju, ontologiju, ona ne može imati značenje, i ostaje u domeni praktičnog u najširem smislu.

apstrakcija – derivirana u *pojam* i nazvana *terminom* – opet ima *svoju* granicu. Ta granica sad je cijela, i odsutstvo bilo kojeg njenog dijela čini odsutstvo samog dobivenog (deriviranog) bića: tom biću se više ništa ne može oduzeti, a da ono ne prestane biti to što jest; upravo isto vrijedi za pojedinačnu stvar (npr. pojedinačni "cvijet") ako joj se oduzme *bilo što*. Prema tome, svaka *pojedinačna* stvar – a svaka stvar je pojedinačna – jest takva, i upravo zato i jest stvar: ako joj se nešto oduzme, ona više nije ta stvar. Jedva treba napominjati da je ono što oduzimamo ili apstrahiramo – dio konkretnije, "bogatije" stvari – i sâmo opet neka stvar. Dakle, za nju vrijede ista pravila kao i za sve druge stvari: ona je jedno ili pojedinačno, ograničeno, sebi jednako i gubitkom bilo kojeg dijela svoje granice gubi cijelu granicu. U postojanju nalazimo uvijek samo bića, nikad biti; pogotovo ako ih umijemo pravilno razlikovati spram vlastitih misli (pojmovi) i jezika (termina), čije elemente ponovo uviđamo kao bića i ništa više.

Akcidentalije postoje *također* kao derivati, dakle isto kao i supstancije: kad ne bismo derivirali "bitno", ne bi nam ostalo ni "nebitno". Bitno nije isto što i postojeće, jer postojeća je u tom slučaju – upravo u slučaju *postojanja* biti – i akcidenција. Stoga, bit ne postoji ništa više nego akcidenција. U nastavku će se, pak, pokazati i to da bit nije bitna za biće (postojeće, stvar) ništa više no što je to akcidenција.

Nebitno – akcidentalno – za loptu može biti to što je crvena; ali isto tako za nešto crveno nebitno može biti što je crvena baš lopta. Utoliko bit ovisi o funkciji koju tražimo, i tu nema samostalnosti,³¹² a utoliko su i bit i akcidenција određene funkcijom: akcidenција je ono što preostaje kad se od bića odbije njegova funkcija. To je nipošto ne karakterizira kao "nebiće". Jer, ako su i jedna i druga neke funkcije (ovisno o aspektu), jednako su biće; ako je pak *samo bit* funkcija, tad je bit *samo* funkcija, dok je akcidenција ono što *uz* tu funkciju čini biće *baš tim* bićem, i opet su obje jednako biće. Supstancije i akcidencije indifferenciraju se naprosto u *činjenice*.

(Uzgred, činjenice su isto što i bića, ali termin "činjenica" svakodnevnom uhu više približava pojam *bilo čega što nalazimo na biću* – dakle, neovisno o tome radi li se tu o "supstancijaliji" ili "akcidentaliji" – od termina "biće".)

Bit (ili funkcija) jest jedno od neizostavnih graničnih obilježja bića, no upravo s naglaskom na tom "jedno od". Primjerice, kad za *baš ovu* glazbu kažemo "ta glazba", za nju je svakako konstitutivno – ranije bi se reklo, "bitno" – i to da je ona glazba, dakle da potpada

³¹² "Samostalnost" je odredba biti u njenom historijskom poimanju; ponovo vidi, npr., Aristotel, *Organon*, str. 25 i P. Butchvarov, "Substance", ali usp. i Spinozinu definiciju supstancije: "Pod supstancijom razumijem ono što jest u sebi i pomoću sebe se shvaća ... čijem pojmu nije potreban pojam druge stvari", vidi: Spinoza, *Etika*, str. 3.

pod pojam glazbe uopće. No za nju je *jednako* konstitutivno i to da je ona *baš ta* glazba, sastavljena od takve i takve (konkretno) harmonije, tempa, dinamike itd.; prema tome, "akcidencija" ništa manje od "biti" ne sačinjava neko biće: nije ništa manje "bitna" za biće. Biće je jedinstvo svojih graničnih obilježja, i kad se promijeni *jedno* od njih, promijenila se sama granica.

Ako su ona bića kojima je bit ista isto,³¹³ a bit je funkcija, tad je to "isto" *samo* ta funkcija. Dakle, stvari koje su "isto" ne dijele *cijelu* granicu, jer bi u tom slučaju one bile *jedna* stvar i primijenio bi se "aequatio est negatio", nego samo *dio* granice. Dakle, reći da su "bića kojima je bit ista isto" može imati dva smisla, tj. podijeliti se u dvije leme: (1) ako je bit ono što biće čini upravo tim bićem, tad su bića koja imaju istu bit *isto* biće, tj. nisu više bića, a bit je indiferencirana s bićem; (2) ako je bit nešto što nalazimo kod više bića i izdvajamo u apstraktno biće, tad je bit funkcija. Ta funkcija čini jedno biće (opće, apstraktno), i tad je bit opet posve indiferencirana s bićem, ovaj put s onim apstraktnim. Dakle, u oba slučaja, i kod konkretnih i kod apstraktnih bića, bit i biće su indiferencirani. Indiferencija biti i bića se pokazuje već kroz to što je bit funkcija.

Neka je ovdje dana još jedna napomena uz upotrebu pojma "kao" (nešto *kao* nešto³¹⁴). Naime, upotrebom tog pojma pokazujemo *derivaciju*: potreba da se neko singularno biće izriče *kao* neko biće pokazuje upotrebu tog bića *kao* funkcije, dakle kao nekog drugog bića. Naime, kod označavanja sebijednakosti bića, to "kao" sasvim je suvišno (slučaj "A kao A", npr. "čovjek kao čovjek"), jer čovjek je *već* čovjek, kao što je svako pojedinačno biće *već* upravo to pojedinačno biće, pa i kao što je biće uopće *već* biće uopće. Upotreba "kao" opravdana je samo ako govorimo o *različitosti* dva bića (slučaj "A kao B", npr. "ova stvar kao cvijet"), dakle ako govorimo o biti kao funkciji. Kod sebijednakosti bića nema potrebe za izricanjem tog "kao".

Međutim, upotreba "A kao B" (npr. "ova stvar kao cvijet"; jer, uputimo li na neki cvijet pomoću riječi "ova stvar", vrlo je vjerojatno da će sugovornik upitati "misliš, cvijet?") toliko se ukorijenila da je postalo *potrebno naglašavati* da mislimo na stvar *upravo kao tu stvar*; otud potreba za formulom "A kao A" u određenim iskazima: npr. Aristotel koristi "biće kao biće" ("A kao A") upravo zato da netko drugi ne bi pomislio da se radi o nekom drugom, posebnom biću ("A kao B"). Ovu naviku stoga ne možemo iskorijeniti iz jezika, pa ni iz

³¹³ Aristotel, *Metafizika*, str. 65: "stvari kojima je bivstvo [bit, op.] jedno ... su jedno".

³¹⁴ Vidi Aristotel, *Metafizika*, str. 75: "biće kao biće".

iskaza u ovoj eliminaciji; možemo samo uputiti na to da se kod jedne upotrebe "kao" ("A kao A") radi o tautologiji, a kod druge o biti kao funkciji ("A kao B").

Gubitak i opstanak biti

Temeljni stav supstancijalizma, samostalnost biti i nesamostalnost akcidencije, svodi se na stav da *nije svaka promjena na biću ujedno promjena njegove biti*: ono akcidentalno na biću može se promijeniti, a da biće ostane isto to biće; biće može i *na različit način* biti razlikovano spram ostalog, a da pritom opstane kao isto to biće.

Ukratko, supstancijalisti mogu reći sljedeće: konkretno pojedinačno biće se, doduše, ne može na drugačiji način razlikovati spram ostalog, a da njegova bit opstane – jer njegova bit nije neka funkcija, nego jednakost sebi samom – ali biće kao potpadajuće pod opći pojam *može*. Jer, njega se može *po njegovim akcidentalijama* drugačije razlikovati spram ostalog, a da ono i dalje potpada pod općost. Na taj način se biće *može* drugačije razlikovati spram ostalog, tj. promijeniti, a da ne izgubi svoju bit, tj. svoju funkciju, tj. ono po čemu potpada pod apstrakciju. Važno je jedino da na tom biću ne nestane *baš ono* što ga svrstava pod neku apstrakciju (bilo da je to grupa bića koja imaju isti zajednički naziv ili apstrakcija od jednog jedinog bića), da ne nestane njegova funkcija, ali nije važno hoće li nestati nešto "akcidentalno" na njemu. Primjerice, lopta može prestati biti crvena, a da i dalje ostane lopta, ali ne može izgubiti svoju loptastost, a da i dalje ostane lopta; također, *crvena* lopta ne može izgubiti crvenilo a da i dalje ostane crvena lopta, iako može izgubiti neke druge "akcidentalne" karakteristike. Prema svemu tome, čini se da se ipak našao distinktivni smisao pojma "biti" i da su supstancijalisti došli na svoje. Jer, ako nas zanima biće kao *baš to* biće (kao "čista konkrekcija"), tad ono gubi svoju bit svaki put kad se nešto na njemu promijeni, budući da je time izgubilo sebijednakost; ali, ako nas zanima biće kao potpadajuće pod apstraktni pojam, tad ono može izgubiti nešto što nije relevantno za njegovu pripadnost tom pojmu, a da i dalje ostane dio tog pojma (apstrakcije). Ono jedino ne smije izgubiti ono što je funkcionalno za tu njegovu pripadnost drugome: i to je sad smislen pojam *biti*.

Međutim, cilj ovdašnje eliminacije nije dokazati da pojam biti uopće nema smisla (naime, ima ga upravo kao *funkcija*, dakle opet kao neko biće), nego samo pokazati da supstancijalizam nije ontologijski relevantno stajalište; valja pokazati *ne* da bit ne postoji, nego da ona nije ništa važnija za biće od akcidencije. Pojmovi biti i akcidencije potvrdit će se kao ontologijski irelevantni ako se pokaže da *nema* toga što bi moglo nestati s bića, a da

pritom to biće, bilo ono konkretno ili apstrakcija, ostane isto. To je zapravo vrlo jednostavno i prirodno stajalište, baš kao što je prirodno smatrati da je *svako* biće jednako baš sebi i ničemu drugome.

Gubitak i opstanak biti kod konkretnog

Počnimo s onim bićem koje smo ovdje nazvali potpuno konkretnim; to je ono biće koje sadrži sva svoja granična obilježja i ne može izgubiti nijedno od njih, a da ne izgubi samu granicu. No, upravo *svako* biće sadrži sva svoja granična obilježja, samo što ih konkretno biće sadrži *više*, dok ih biće apstrahirano iz konkretnog, samim tim apstrahiranjem, sadrži *manje*. Stoga i nema ispravnog identificiranja "individualnog bića" bilo s konkretnom ili s apstrakcijom. Naime, na razini bića, koja su sva individualna, to razlikovanje konkretne i apstrakcije otpada. (Sva ranija i kasnija kontrapozicioniranja pojmova "konkretno" i "apstraktno" u ovoj eliminaciji moraju se uzeti kritički; ti pojmovi korisni su samo za to da se pomoću njih objasni njihova ontologijska beskorisnost.) Međutim, kako za biće od kojeg ništa nije apstrahirano ne možemo zvati drugačije, zovimo ga potpuno konkretnim bićem.

Kad promatramo konkretna obilježja konkretnog bića, *nijedno* od tih obilježja ne smije se izgubiti da bi to biće ostalo isto to (konkretno) biće. Kad promatramo apstraktna obilježja apstraktnog bića, *također* se nijedno od njih ne smije izgubiti da bi to biće ostalo isto to (apstraktno) biće. *Jedini* slučaj u kojem se obilježja mogu izgubiti, a da biće ostane "isto to" biće, tj. jedini slučaj koji "spašava" supstancijalističku poziciju, jest slučaj konkretnih obilježja apstraktnog bića. No, kao što se već da nazrijeti, *to biće – budući da ga već gledamo kao apstrakciju – više nije konkretno*. Ono, dakle, više nema konkretnih obilježja, pa samim time "konkretna obilježja apstraktnog bića" *ne mogu* biti ono akcidentalno na njemu. Sav problem sa supstancijom (biti), sav problem supstancijalizma, leži u ovom brkanju konkretnog i apstraktnog bića. Ako govorimo o konkretnom biću, ono ne može izgubiti nijedno svoje obilježje, a da pritom ne izgubi sebi jednakost; ako govorimo o apstraktnom biću, ono *također* ne može izgubiti nijedno svoje obilježje, a da pritom ne izgubi sebi jednakost. No, što se događa u slučaju kad govorimo o "konkretnom biću koje potpada pod apstrakciju" (npr. o "baš ovoj lopti" koja potpada pod "loptu općenito")? Pa, tad *već* govorimo o *samoj apstrakciji*. Jer, tad mislimo *upravo* na ono što konkretno biće svrstava pod apstrakciju; a to besumnje nisu njegova "akcidentalna" obilježja; ona upravo *tek* deriviranjem apstrakcije postaju "akcidencije". Tad *više* ne govorimo da se na *tom* biću nešto (akcidencija)

može promijeniti, a da pritom njegova bit opstane, budući da *više* ne govorimo o *konkretnom* biću. Ukratko, govorimo o njegovoj "biti", a ona je već samim takvim načinom govora izmještena u apstrakciju, tj. derivirana ili apstrahirana; bit više nije na "konkretnom biću koje potpada pod apstrakciju", nego je izmještena u novo, apstraktno (apstrahirano) biće. U isti mah je, naravno, nestalo i ono akcidentalno, jer na onom biću na kojem bi trebalo biti takvo ("konkretno biće koje potpada pod apstrakciju") više nema "biti"; a ondje gdje ima "biti" ("apstraktno biće"), upravo više nema nikakve akcidencije.

Ne može se od nečega apstrahirati, a da se apstrahirano *u isti mah* ne pretvori u apstrakciju, tj. u zasebno biće. Izdvajanje nekog obilježja je *po sebi* zanemarivanje drugih obilježja; stoga, ako imamo bit kao izdvojeno biće, više *nemamo* akcidenciju, jer ona je ostala izvan izdvojenoga. *Zato* nije moguće onakvo stanje stvari kakvo opisuje supstancijalizam: nije moguće da "akcidencija trpi promjenu dok bit kroz promjenu ustraje", jer "bit" i "akcidencija" su već unaprijed razdvojeni. Oni, čim se konstituiraju, više nisu pripadni istom biću. Jer, na onom prvom biću, "konkretnom koje treba potpasti pod apstrakciju", *jednako* ga čine baš tim bićem, dakle jednako su konstitutivni ili "bitni" za njegovu granicu; na onom drugom biću upravo više *ne mogu biti*, jer drugo biće i jest konstituirano upravo samo pomoću "biti", dakle na njemu *više* nema "akcidencije". Prema tome, "bit" i "akcidencija" ne mogu na *istom* biću biti bit i akcidencija, što znači da oni *uopće nisu* bit i akcidencija. Čim uopće govorimo o biti i akcidenciji, već ih činimo nepripadnima istom biću; dakle, čim uopće govorimo o biti i akcidenciji, onemogućujemo svaki govor o njima. Na taj način je supstancijalizam – stajalište da "na biću može trajati nešto što biće čini tim bićem ("bit"), dok se nešto drugo na njemu ("akcidencija") može mijenjati" – besmislen.

Ako *bit* i priznamo, naime kao funkciju nekog bića, ona *već tom svojom funkcionalnošću* prestaje biti bit *tog* bića – jer ona iz "tog" bića derivira *upravo ono funkcionalno*, a to nije *cijelo* "to" biće. Da jest, funkcija (bit) bi bila indiferencirana sa samim tim bićem, i, prema "aequatio est negatio", ne bi bilo potrebe za njom kao zasebnim bićem. Time je funkcija pretvorena u *neko drugo* biće (apstraktno), i bit opet može postojati tek *kao sâmo* [to drugo] biće, a ne *u* nekom biću. (A još manje *izvan* bića, ako treba biti bit *baš tog* bića.) Dakle, čak i ako bit postavimo kao funkciju, ona se opet indiferencira s bićem.

Ilustrirajmo dosad rečeno. Kad čovjek obrije bradu, a ipak ostane čovjek, ne može se reći da je ostalo *isto to* biće, nego samo da je ostao *čovjek*; ali upravo zato što se na *tom biću koje zovemo čovjekom* nije ništa promijenilo: promjena se dogodila samo na *ovom ovdje biću koje je ukupnost svih ovih karakteristika* (koja uključuju bradu), i ono zaista više nije *isto to* biće. S obzirom na to da smo mi pitali za biće "čovjek" – a mogli smo pitati i mnogo konkretnije, npr.

za Fjodora Fjodoroviča, što bi još uvijek bilo mnogo apstraktnije od "baš ovog ovdje bića" – koje je apstraktno, ništa se nije promijenilo. Da smo pitali za baš to biće s baš tim i tim karakteristikama, odgovor bi zaista bio da ono promjenom samo jedne svoje karakteristike, brijanjem brade, više nije isto to biće.

Gubitak i opstanak biti kod apstraktnog

Što se tiče apstraktnog bića, potrebno je napomenuti troje. Prvo, već je rečeno da za ovdašnju eliminaciju nije relevantno je li ono apstrahirano s konkretnog bića *isto* što i apstraktno biće ili se oni razlikuju: ako se ne razlikuju, imamo jedno biće, za koje vrijedi sve što i za ostala bića; ako se razlikuju, na onima koji afirmiraju postojanje te razlike je da kažu po čemu se razlikuju, u kojem slučaju imamo dva bića, za koje opet vrijedi sve što i za ostala bića. Drugo, za ovdašnju eliminaciju je relevantno da se ono apstrahirano, bilo ono isto što i apstrakcija ili ne, razlikuje od *onoga od čega se apstrahira*, tj. od konkretnijeg bića, jer time se pokazuje redundantnost supstancijalističkog nazora. Treće, i za apstraktno biće vrijedi da, ako ono izgubi samo jedno svoje granično obilježje (dakako, uvijek je moguće da mu je ono i *jedino*), nestaje i njegova granica. Bilo koju apstrakciju da proglasimo za *bit* – apstrakciju s jednim obilježjem ili apstrakciju s više obilježja – ona se nastavlja "ponašati" kao svaka obična stvar: sastoji se od svoje granice, koliko god obilježja činilo tu granicu, i gubitkom jednog od svojih graničnih obilježja ta granica nestaje; ostaje li neka druga granica, tad se ona odnosi i na neko drugo biće. Tako bit nikad ne može pobjeći od toga da se *ponaša uvijek kao neko biće*.

Biće, bilo konkretno ili apstraktno, ne može izgubiti ni jednu jedinu svoju karakteristiku, a da pritom ostane isto to biće. Time je pak objašnjeno na koji način *ne postoje akcidentalije na biću*: ako su akcidentalije, tad uopće ne pripadaju *tom* biću. Očitim je postao i razlog indiferencije biti i bića: nema tog bića koje se može iole promijeniti, a da ne izgubi bit. To znači da je promjena bića isto što i promjena biti (onog što biće čini tim bićem), te se "bit" i "biće" indiferenciraju. Ostaje termin koji je manje podložan nejasnoćama i različitim interpretacijama: onaj *bića*, dok maglovit pojam *biti* otpada. No, čak i ako prihvatimo upotrebu termina "bit" umjesto termina "biće", to je, jednom kad smo ih *pojmovno* indiferencirali, potpuno svejedno.

Gorespomenuta crvena lopta, nasuprot "samo" lopti, jest biće kao *baš to biće* – čista konkrekcija, kako bi se moglo pomisliti. (Mogući sinonimi za "čista konkrekcija" su "biće prvog reda", "čista singularija" itd., na koje je zauzvrat moguć opravdan prigovor, koji će se uskoro

iskazati.) Međutim, ni to nije "čista konkrekcija", jer može se navesti *još* karakteristika uz "crveno" i "lopta" koje sačinjavaju "biće prvog reda" tj. "čistu singulariju". Upravo iz toga će se vidjeti zašto je *svako* biće "čista singularija", tj. "biće prvog reda". Naime, "čista singularija" bi trebalo biti nešto što ima navedena *sva* svoja granična obilježja. Međutim, kao što "lopta" (kao apstrakcija, jer obično smatramo da nema lopte koja ima *samo* obilježje loptastosti, nego i druga obilježja; točnije, da nema *konkretne* lopte koja ima samo jedno obilježje) upravo u loptastosti ima navedena *sva* svoja granična obilježja, tako i "crvena lopta" (također kao apstrakcija, jer smatramo također da nema ni crvene lopte koja ima samo dva obilježja, "crveno" i "loptasto"; točnije, opet, da nema *konkretne* crvene lopte koja ima samo ta dva obilježja) upravo u samo ta dva obilježja ima navedena *sva* svoja granična obilježja; a upravo je na isti način – na koji je loptastost *ukupnost* graničnih obilježja lopte i na koji je crvenilo i loptastost *ukupnost* graničnih obilježja crvene lopte – "ovo biće ovdje" (koje sadrži sve konkretnosti, dakle pored loptastosti i crvenila još neodređen broj drugih, i tako tvori "biće prvog reda" ili posve konkretno biće) *ukupnost* vlastitih graničnih obilježja. Dakle, "lopta" i "crvena lopta" nisu *ništa manje* ukupnost svih svojih graničnih obilježja od "crvene lopte od kravlje kože s rebrastim šavovima" (i još neodređeno mnogo obilježja koja čine čistu konkrekciju, tj. "biće prvog reda" ili "čistu singulariju"). Na taj način se pojmovi poput "biće prvog reda" i "čista singularija" pokazuju promašenima: jer, *svako* biće jednako je ukupnost svih svojih graničnih obilježja. Pojmovi "čista singularija" i "biće prvog reda" mogu se indifferencirati sa *svakim* bićem, i stoga otpasti; jedino pojam "konkrekcija" na ovoj razini ima smisla i treba opstati, jer on ukazuje na razliku u količini ("bogatstvu" ili "siromaštvu") graničnih obilježja. O konačnoj sudbini tog pojma, kao i njemu suprotstavljenog, "apstrakcija", bit će riječi u posljednjim poglavljima ove eliminacije.

Ovdje je ostao još jedan problem. Naime, rečeno je da "obično smatramo" da *nema* lopte koja bi imala samo jedno obilježje, loptastost – točnije, da nema *konkretne* lopte s tako malim brojem obilježja. No, budući da se takvo što ne može negirati, što se događa ako je ima?³¹⁵ Kakve su posljedice po ontologiju ako pretpostavimo da postoji *čista lopta*, dakle lopta čije je *jedino* obilježje loptastost? Naš odgovor je da to ništa ne odmaže ovdašnjem naporu. Naime, čak i da postoji takva "apstraktna" (idealna) lopta koja nema drugih karakteristika osim loptastosti, loptastost ostaje *ukupnost* graničnih obilježja takve lopte. Štoviše, u tom slučaju nestaje potreba da se takvu loptu naziva *apstraktnom*, budući da nije *niotkud apstrahirana*, za razliku od apstraktne lopte kao "biti" sasvim konkretnog bića, koja je apstrahirana upravo iz

³¹⁵ Usp. Platon, *Parmenid*, str. 10-12.

tog bića. U gornjem slučaju je i takva "čista lopta" (idealna lopta sa samo jednim graničnim obilježjem, loptastošću) *konkreција*, jer ima svoje jedno – doduše jedino – obilježje koje nije niotkud apstrahirano. Ako apstrakcije ne slijede iz konkreција, uopće nema *apstrakcija*. No, ako ima apstrakcija, one označavaju samo *manjak* graničnih obilježja, a ne i nedostatak same granice sastavljene od tih obilježja: jer, *jedno jedino* obilježje *jednako* čini *svu* granicu nekog bića kao i mirijada obilježja, pa je tako i biće o čijoj se granici radi jednako *singularno*. To je ujedno put za posljednja poglavlja ove eliminacije, koja razliku konkrecije i apstrakcije na najopćijoj razini, onoj bića, indiferenciraju: *svako biće je singularija*.

Obilježje kao bitno

Iz svega u ovom poglavlju rečenog jasno je i sljedeće. Budući da se može apstrahirati od bilo kojeg obilježja da bi se dobilo funkciju, a svako apstrahirano obilježje može činiti *vlastitu* granicu (kao što "lopta" može postojati kao *singularno* biće unatoč tome što postoje lopte s mnogo obilježja, koje tad i nisu tek lopte, već "ovo biće ovdje"), *svako* obilježje "konkretno" stvari – stvari s mnoštvom obilježja – i sâmo je biće ako (kad) se derivira. To znači da "akcidencije" nisu ništa manje bića od "supstancija", i to se kroz gornji izvod naočigled povežalo s tim da "apstrakcije" nisu ništa manje singularije od "konkreција". Sve takve diferencije (bitno-nebitno, apstraktno-konkretno) eliminiraju se kad govorimo o *bićima*, i ostaje nam naprosto biće ili singularija.

Kad tako izdvojimo (deriviramo) akcidenciju i pretvorimo je u supstanciju, uviđamo da je svaka stvar *upravo ta* stvar prema svojoj "supstanciji" i da tu nema "akcidencije"; jer, karakter stvari da je "upravo ta" *već* znači izdvajanje onog po čemu je upravo ta, dakle funkcije ili supstancije. (Već kad kažemo "akcidencija", izdvojili smo je kao zasebno biće, dakle kao neku funkciju ili bit.) Čim možemo uputiti na neku stvar, lišili smo je *svake* akcidencije, jer *cjelokupnost* tog upućivanja čini *baš tu* stvar. Dakle, akcidencija derivirana iz nekog bića s mnoštvom obilježja lako postaje funkcija tj. supstancija. Nema ontologijski manje vrijednog među postojećim, *već* time što je ono postojeće, i zato ono *i jest* postojeće; tu jednako spadaju "supstancije" i "akcidencije", "apstrakcije" i "konkreција", opća i pojedinačna bića. Ništa nije manje biće od drugog, jer sve je *naprosto* biće. Nema toga što bi bilo, a da nije biće; nema ničeg slučajnog niti nebitnog u svijetu, ima samo onog čega ima; a svega čega ima, jednako ima, i utoliko sve postoji na isti "način". Upućeni smo time na *ontologijsku ekvivalenciju*, tj. na jednakovrijednost sveg postojećeg.

Ontologija treba biti stroga, i zato se treba striktno reći i ovo: *svaka promjena granice je promjena bića*. Nemoguće je da se neko granično obilježje promijeni, a da se ne promijeni sama granica. Posve je drugo pitanje što se uzima kao granica: promjena bića *iz kojeg se apstrahira* ne mora značiti promjenu *onog što je iz tog bića apstrahirano*, promjena boje na lopti ne znači da je lopta prestala biti loptom. Kad ne bi *svaka* promjena bila promjena bića, tad ne bi *sve* bilo biće.

Prije zaključenja ovog poglavlja, neka su dane još dvije fragmentarne opaske o ovom problemu.

Razlika biti i akcidencije samo je *praktička* razlika. Razlikujemo funkcionalno od nefunkcionalnog za potrebe naše prakse. "To je lopta, to je jestivo, to je misao": iz navedenog se uvijek nešto odstranjuje – nikako ne cijelo biće – što ne čini to nešto nebitnim ni u kom drugom smislu osim u praktičkom; odbacujemo ono na što se *ne trebamo koncentrirati*, a ne ono što "nije konstitutivno za biće". Ne postoji drugačije nebitno osim *praktički nebitnog*. Naravno, ta praksa odnosi se i na neke teorijske grane, npr. u biologiji je veoma funkcionalno da izvučemo funkciju ili bit vrsta i tako ih sistematiziramo. No, za najapstraktniju teoriju, ontologiju, nema bitnog i nebitnog, kao ni konkretnog i apstraktnog, jer ona i od jednog i od drugog jednako apstrahira do bića uopće, dok je apstrakcije "srednje razine" ne zanimaju. Za ontologiju nema nebitnog, a sve je "bitno" u smislu da je biće.³¹⁶ Nema ničeg bitnog ili nebitnog za biće uopće – dakle za ono biće koje je predmet ontologije – nego samo za bića nama na ovaj ili onaj način funkcionalna. To pokazuje da rasprava o biti bića nije ontologijski relevantna rasprava. Sâm supstancijalizam, ili mišljenje o biti bića, nije najstrože teorijska disciplina.

Kvaliteta i kvantiteta, kao i bit, imaju funkcionalnu vrijednost; kao takve, te pojmove se sasvim dobro može koristiti u praktičnom životu, u jeziku, svakodnevici i znanosti. No, kao i bit, kvaliteta se indifferencira s granicom, a kvantiteta ovisi o biti, tj. o funkcionalnosti, jer tek *ako* se pretpostavi bit, tj. istovjetnost onoga što se kvantificira, može se uopće kvantificirati.

Svrha ovdašnje rasprave nije opovrgnuti *postojanje* biti, nego samo pokazati je kao ontologijski irelevantnu. Bit kao funkcija – bilo da je "proizvoljno" nalazimo u bićima (slučaj "derivacije") ili da se ona "objektivno" nalazi u bićima (slučaj "emanacije") – svakako je nešto, a ne ništa. Bit je ono po čemu se biće, kao *ukupnost* svojih obilježja, promatra kao neko drugo

³¹⁶ Platon, *Parmenid*, str. 11: "Parmenid: A o predmetima, Sokrate, koji mogu izgledati smiješni – kao što su dlaka, blato i nečistoća, ili o svakom drugom predmetu bez ikakvog značaja i bez ikakve vrijednosti – jesi li u sumnji da li bi trebalo tvrditi ili ne da i za svakoga od njih postoji jedna odvojena ideja (...) ?; Sokrat: ... bilo [bi] odveć čudno vjerovati da postoji neka njihova ideja."; Parmenid: Ti si još mlad, Sokrate (...) i još te filozofija nije tako čvrsto obuhvatila, kao što mislim da će te jednom obuhvatiti, kad ništa više od ovih stvari nećeš podcjenjivati."

biće, kao *izoliranje* nekog ili nekih svojih obilježja. Bit znači izdvajanje jednog ili više obilježja među svim obilježjima nekog bića: to obilježje, dakle, *postoji*.

Međutim, baš zato što je to obilježje izdvojeno, ono biće kao *ukupnost* svojih obilježja upravo čini *drugim* u odnosu na biće dobiveno *izdvajanjem* (nekog ili nekih od tih) obilježja. Pritom nije važno je li to "bitno" obilježje prisutno i na drugim bićima – koja ne bi ni bila *druga* da nemaju *različitu* ukupnost obilježja u odnosu na prvospomenuto biće – ili nije. Ako je jedno ili više obilježja koje (koja) izdvajamo kao bit prisutno na više bića, tad imamo općost; no, ni u tom slučaju nemamo *istost* onoga što sva ta bića čini baš tim bićima, jer, upravo ako su bića svrstana pod općost *različita*, tad sva ona imaju *različitu ukupnost* obilježja. Dakle, svako od njih zasebno ima ukupnost obilježja kakvu nema nijedno drugo biće koje potpada pod istu općost; u suprotnom bi ona, dakako, bila isto biće. Ono što je ovdje isto nije ono što konstituira *ta* bića, nego ono što konstituira – iz svih njih izolira – neko *drugo* biće.

Bit kao funkcija je, dakle, ono što na / u nekoj stvari izolira obilježje ili obilježja; to nije bit te stvari kao *ukupnosti* svojih obilježja, nego upravo bit *jednog ili nekih* obilježja te stvari. Time je – budući da se ovdje radi o odvajanju obilježja, a definicija postojećeg je odvojenost od ostalog – to obilježje i sâmo nešto postojeće. I dalje za sva bića – bila ta bića *ukupnost* obilježja ili *izoliranost* obilježja, a u potonjem slučaju opet imamo posla s bićem koje je *ukupnost* svojih obilježja – vrijedi da je njihova bit njihova sebi jednakost. Bit nekog bića je sâmo to biće. Utoliko termin "bit" prestaje biti potreban: on nije potreban ni kao ono što označava funkciju, jer ono izdvojeno označeno je kao funkcija *već samim izdvajanjem*.

Bit, dakle, nije bitna za postojanje uopće; ona nema nikakav poseban ontologijski status, tj. ona nije nešto što uvjetuje bića. Ako pretpostavimo bit, ona je tek ono na / u bićima što *razlikujemo spram ostalog*, dakle potpada pod definiciju postojećeg na posve isti način kao i sva druga bića. Bit je, u najboljem slučaju, postojeće među postojećim, i ništa više od toga; u najgorem slučaju, bit je indiferencirana s bićem i nestaje. U svakom slučaju, bit ostaje u okviru bića, tj. može se potpuno opisati pomoću definicije bića. Kao takva, ona nije ontologijski relevantna: ona ne uvjetuje postojće, već je i sama uvjetovana postojećim.

4. POGLAVLJE: BIT KAO SEBIJEDNAKOST

Pitanje

Supstancijalistička pozicija tvrdi da biće bez biti više nije to biće. To znači da se problem biti bića, na tradicionalan (historijski, supstancijalistički) način, može postaviti i ovako: ako se odgovori na pitanje *kad* biće prestaje biti isto to biće, to će ujedno biti odgovor na pitanje kad biće gubi svoju bit. Jer, upravo kad biće izgubi svoju bit, ono je prestalo je biti tim bićem, i v. v. Preko tog *kad* bi se, pretpostavljeno je, trebalo doći do toga *što* je bit. Stoga, neka se taj problem razmotri i na taj način: kad biće prestaje biti to biće?

Prije svega, ovdje treba razriješiti jedno moguće mjesto spoticanja. Mogući odgovor na to kad biće više nije isto to biće je u *subjektivnosti*: mi *proizvoljno* nešto više ne zovemo istim tim bićem u nekom trenutku: u onom u kojem smo uvidjeli da je biće izgubilo karakteristike koje su ga činile tim bićem, bilo apstrakcijom ili konkrekcijom. Neka je, dakle, bit uzeta kao naša puka proizvoljnost. Međutim, i taj slučaj se svodi na već spomenute slučajeve. Ako se radi o *biti kao funkciji po kojoj biće potpada pod apstrakciju*, odgovor je onakav kakav je dan u ranijim poglavljima (prvenstveno u prethodnom), jer potpuno je svejedno je li funkcija određena subjektivno ili objektivno. Ako se, pak, radi o *biti kao čistoj sebijednakosti*, odgovor je isti: bilo da se sebijednakost određuje subjektivno ili objektivno, biće više nije isto to biće kad izgubi dio svoje granice, tj. sebijednakost. Jer, mi ćemo i *subjektivno* reći da je neko biće izgubilo sebijednakost tad kad *pomislamo* da je promijenilo granicu.³¹⁷ Prigovor subjektivnosti ne može vrijediti *samo* za bit, nego mora vrijediti za cijeli svijet, a kao takav se razriješio u prvoj eliminaciji. Subjektivnost, dakle, ni kod pitanja gubitka biti ne može činiti razliku, ako je već ne čini *inače*. Zato se i ovo pitanje razriješilo razrješenjem problema subjektivnosti u eliminaciji subjektivizma. Cijeli ovaj pasus stoga je tek *ustupak* stajalištu da je bit proizvoljnost, stajalištu koje bi već *unaprijed* – to jest, već nakon prve eliminacije – trebalo biti odbačeno.

Dakle, *gubitak biti* nema veze s tim je li bit određena subjektivno ili objektivno. Subjektivističko i objektivističko stajalište spram gubitka biti indiferenciraju se, baš kao što se

³¹⁷ Može se zbog *subjektivnosti* uvidjeti da je neko biće (u tom slučaju to biće zovemo *pojavom*) promijenilo granicu, ali taj uvid ne zovemo *proizvoljnošću*, kako je to postavljeno još od Kanta. (Za stajalište da pojava nije ni proizvoljnost ni privid, vidi, npr., I. Kant, "Prolegomena za svaku buduću metafiziku", u: *Dvije rasprave*, str. 137-138.) Naime, takav uvid potpada pod promjenu granice "pojave", ali ona je, kako je pokazala prva eliminacija, jednakovrijedna promjeni granice "bića po sebi". Prema tome, ako bi "proizvoljnost" i imala udjela u gubitku granice bića, tad je taj gubitak granice jednakovrijedan "pravom" gubitku granice, ili gubitku granice "bića po sebi".

indiferenciraju gubitak biti kod konkretije ("baš tog" bića) i gubitak biti kod apstrakcije: jer već je razriješeno da je *i* apstraktno biće "baš to" biće koje jest; prema tome, i ono gubi bit tad kad gubi sebijednakost. Odgovor na pitanje kad biće gubi bit, koji vrijedi *za sva* bića, glasi: u trenutku kad je biće promijenilo sebijednakost. To će se u ovom poglavlju i pokazati.

Sad se može bez ostatka pristupiti pitanju *kad* biće prestaje biti "baš to" biće.

(1) Ako je to "kad" u spomenutom gubitku sebijednakosti bića, tad gubitak granice očigledno nema ništa više veze s biti negoli sa samim bićem. Gubitak granice u ovom slučaju nije odgovor na neko "pitanje biti", nego samo naziv za neki unutarstvetski proces: za postanak / nestanak bića, tj. gubitak njegove sebijednakosti. Jer, u ovom slučaju se "gubitak biti" poklapa s gubitkom samog bića. Dakle, odgovor na pitanje gubitka biti leži u samom biću: bit se gubi kad se gubi i biće. To utire put, već ionako prilično razgrnut, indiferenciji biti i bića. "Problem biti" ne postoji, tj. istovjetan je problemu bića. On glasi "kad biće prestaje biti isto to biće?", a odgovor je jednostavan i tautološki: tad kad se to biće promijeni. Dakle, upravo kad promijeni *sebe*, a ne nešto drugo – "bit" – u odnosu na sebe.

(2) Ako pak pitamo kad biće prestaje potpadati pod opći pojam ili opće biće, tad opet govorimo o biti kao funkciji. No, i u tom slučaju će odgovor biti ekvivalentan odgovoru na pitanje o biti kao sebijednakosti: kad biće izgubi funkciju po kojoj je potpadalo pod opći pojam, tad ono pod njega više ne potpada.

Pitanje se, dakle, još nije ni stiglo postaviti kako treba, a već se na njega može dati jednostavan i za sâmo pitanje eliminirajući odgovor: bit se gubi tad kad se gubi sebijednakost bića, tj. kad se promijene granice bića, tj. kad se gubi sâmo biće, bilo da se radi (1) o biću kao samoj konkretiji, odnosno samoj apstrakciji ili (2) o biću kao konkretiji koja potpada pod apstrakciju.

Odgovor

Bit je jednakost bića sa samim sobom, jer *ono što čini neko biće istim tim bićem* – što je historijski prihvaćeno određenje biti – jest upravo jednakost tog nečeg samome sebi. To je najgolija tautologija i tu nema mistifikacija: nije bit ono što utemeljuje jednakost [bića sa samim sobom], nego jednakost [bića sa samim sobom] utemeljuje bit. Supstancijalistički nazor problem postavlja ovako: *biće gubi sebijednakost tad kad gubi bit*. Mi taj problem, što je ujedno njegovo rješenje, postavljamo ovako: *biće gubi bit tad kad gubi sebijednakost*.

Budući da o biću sudimo – čim o njemu uopće sudimo kao o biću – da je sebi jednako, ta

sebijednakost dana je istovremeno sa samim bićem. Slijedom toga, o biću također sudimo da nije isto to biće tad kad ono više nije isto to biće, i to je taj famozni "gubitak biti": gola tautologija, jer bit i biće su indiferencirani. Biće je indiferencirano sa svojom sebijednakošću; bit ne može biti nešto što *daje* tu sebijednakost, nego mora biti istovremena s njom: jer, bit ne može biti nešto različito od bića kojem je bit, a ono (tj. biće) *jest* samo otkad je njegove sebijednakosti. Stoga, bit se indiferencira sa sebijednakošću bića.³¹⁸

Ako bi bit nekako prethodila sebijednakosti stvari, to bi se moralo razjasniti; no, svi napori supstancijalista u tom pogledu obaraju se time što bit ne može biti *različita* od bića kojem je bit, kao što je pokazano u prethodnom poglavlju (npr., bit konkretije koja bi se razlikovala od same te konkretije nije bit *upravo tog* bića) i kao što će se pokazati u idućem poglavlju (za nešto poput razloga, uvjeta itd. bića ne možemo reći da je *upravo bit*).

Umjesto da bit bude ono što čini biće tim bićem, upravo je suprotno: bit je proizvod toga što je biće upravo to biće, i ona je naknadno i vještački uvedena kao problem. Valja se vratiti stajalištu po kojem u svijetu nema *ničeg drugog* osim bića; ta, kako bi i bilo, s obzirom na to da bićem označavamo upravo ono što *jest*? Bit ili je nešto od bića drugo (razlikovano), i time opet – po definiciji bića kao nečeg razlikovanog od ostalog – biće, ili je nešto biću jednako, i time indiferencirano i izbačeno, budući da već imamo biće.

Reći da je ono što biće čini tim bićem – "bit" – njegova sebijednakost moralo bi biti jasno sâmo po sebi, dakle tautološki. No, nije dovoljno uputiti na indiferenciju biti, bića i sebijednakosti kao na tautološku očiglednost; valja uputiti i na to da ta indiferencija eliminira i *samu potrebu* da se govori o sebijednakosti:³¹⁹ nema potrebe za jednakžbom " $A = A$ " ukoliko već imamo " A ". Dakle, nakon ove eliminacije u svijetu ostaju naprosto *bića*, za koja je sad suvišna ne samo bit, nego i sebijednakost. Međutim, ove "ljestve koje se odbacuju nakon što se po njima popelo"³²⁰ bile su nužne kako bi se odbacio pojam biti u korist pojma bića.

Nema "nečega" čijim nestankom nestaje (prestaje biti ista) neka stvar *osim* same te stvari; stvar je naprosto izgubila sebijednakost, i time i samu sebe: nestala je. Može se činiti da za složene i / ili apstraktne stvari vrijedi upravo to da gubitkom "nečega" nestaju i one same. No, u tom slučaju one nestaju samo *kao to nešto* (npr. ovo crveno okruglo kožnato kao lopta), i tad je opet *upravo to nešto* nestalo: također se izgubila *samo* sebijednakost.

³¹⁸ Usp. L. Domjanović, *Utemeljenje ontike*, str. 190.

³¹⁹ Usp. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 137-139: identitet nije nešto što se može smisleno predicirati: "identitet nije odnos među predmetima ... besmislica je reći za *dvije* stvari da su identične, a reći za *jednu* da je identična sama sa sobom ne kazuje baš ništa."

³²⁰ Ibid., str. 189.

Apstraktne stvari i jesu apstraktne *upravo po tome što ih čini* pripadnima apstrakciji, tj. onome što je od njih apstrahirano: kad to izgube, gube i pripadnost apstraktnome.

Historijski, smatralo se da biće gubi jednakost sa samim sobom tad kad izgubi supstanciju / bit; naprotiv, sad ono gubi supstanciju / bit tad kad izgubi jednakost sa samim sobom. U prvoj tvrdnji, kako je vidljivo, pojmu "supstancija" ili "bit" još se i može pripisati smisao; iz druge tvrdnje, pak, očito je da se gubi *bilo kakva* potreba za tim pojmom: tu se on naprosto indiferencira s bićem, tj. sa sebijednakošću bića.

Bit, dakle, nije ništa doli sebijednakost bića, a obje te odrednice (bit i sebijednakost) se indiferenciraju sa samim bićem. Jednostavno, ono po čemu stvar jest – *i* baš ta stvar *i* uopće stvar – jest njezina sebijednakost. Preostalo je samo da se govori o "biću" ili "stvari", a ne više o "biti" ili "supstanciji".

Na koncu, *ne može se pitati "što" stvar gubi kad gubi jednakost samoj sebi* – kad se postavlja takvo pitanje, uvijek se smatra da je to "što" neka supstancija, tj. bit – *jer upravo njena jednakost samoj sebi čini njeno "što"*. Pitanje što stvar gubi kad gubi bit pleonastično je, jer stvar gubi upravo samu sebe, tj. sebijednakost. Samo sebijednakost čini neku stvar tom stvari, i ništa drugo; ono što je čini "njom samom" ne može biti neovisni entitet, niti unutar stvari niti izvan nje, inače bi to bilo neko drugo biće, a ne ona sama.

Problem gubitka granice

Iako je rješenje ovog problema već dano u ranijim poglavljima, ovdje će se ono prošireno razjasniti, jer ono je čvrsto povezano s problemom sebijednakosti.

"Ukidanjem dijela granice (bića), ukida se cijela granica (biće)": pitanje istinitosti ove tvrdnje centralno je pitanje supstancijalizma, tj. naše opozicije supstancijalizmu. Izgleda da bi se pobijanjem te tvrdnje supstancijalizam mogao pokazati kao ispravan; moglo bi se pokazati da su supstancija i akcidencija ontologijski upotrebljivi / smisleni pojmovi.

Branitelji supstancijalizma, negirajući tvrdnju da se gubitkom dijela granice gubi cijela granica, mogu se pozvati na očiglednost: poznajemo mirijade slučajeva u kojima dio granice bića nestane, a biće ipak ostaje – što znači da je i njegova granica opstala. Pokušat ćemo pokazati da to jedino znači da nije ukinut dio granice *tog* bića, nego nešto drugo. (Svakako, nešto na neki način s bićem povezano, tj. u odnosu.)

Postavimo li tezu da dio granice bića – može se reći i samo "bića" ili samo "granice", jer biće i njegova granica su jedno³²¹ – može nestati, a da sâmo biće pritom opstane, to znači da smo biće podijelili na akcenciju (nebitni dio granice, koji može nestati) i supstanciju (bitni dio granice). Ukratko, to znači da smo *sâmo biće* podijelili na bitno biće i nebitno biće. (Jer, ako onog nebitnog nema, onda na biću ostaje samo ono bitno, i opet je bit indiferencirana s bićem.) Ostaje da se razriješi taj dio "nebitnog bića" ili "nebitnog za biće". Međutim, i dalje tvrdimo, kao i dosad, da ono što je nebitno za biće ne može biti *to* biće. Granicu ne može sačinjavati ono što je nebitan dio granice, tj. nešto *nije* dio bića ako ne sačinjava *u bitnome* to biće, a pokazat će se i kako.

Time što su biću određene granice, određeno je i što znači ukinuće njegove granice, tj. što znači ukinuće njega kao bića. To – da je biću uopće određena ili *dana* granica – znači da je ona određena (zadana) tako da *ukinuće nečeg drugog ne dodiruje granicu bića*. Moglo je biti određeno i drugačije, naime tako da je to drugo *pripadno* granici, pa bi ukinuće toga značilo ukinuće same granice ili prestanak sebijednakosti tog bića. (Slikovita predodžba toga može biti to što se ukidanjem dijela kružnice ukida cijela kružnica.) Sva zabluda supstancijalizma jest u brkanju onog granici pripadnog s onim što joj nije pripadno. Kad kažemo da dio nekog bića može nestati, a da to biće pritom opstane, znači da smo granicu postavili tako da je ono što nestaje ostalo *izvan* nje; zabuna se događa svaki put kad apstrahiramo, jer nismo sigurni *što* i *od čega* smo *točno* apstrahirali.

(Uzgred, ako promislimo, uvidjet ćemo da apstrakcije sačinjavaju mnogo veći dio našeg jezika no što bi se na prvi pogled reklo.³²²)

Kad je granica bića, tj. sâmo biće, određena apstraktno, brkamo njene dijelove s dijelovima onoga od čega je apstrahirana. Primjerice, ovo ovdje biće je Ivan (ili, kao još uopćenije biće, čovjek). Ako Ivan ili čovjek odreže nokte ili obrije brkove, tad "nije izgubio ništa bitno": on će ostati Ivan ili čovjek. Reklo bi se da je on izgubio dio sebe – svoje granice – a opet nije izgubio sebijednakost. Međutim, to samo znači da nokat ne pripada *granici* Ivana ili čovjeka, tj. nije njegov dio. (Kako bi se tradicionalno reklo, tj. koristeći historijski pojam biti, nokat ne sačinjava "bitno" Ivana ili čovjeka.) Naime, nokat nije ono što čini Ivana ili čovjeka. On je samo dio najkonkretnijeg: ovog tijela ovdje, od kojeg je Ivan ili čovjek *apstrahiran*. Ako ovo tijelo ovdje – upravo najkonkretnije određeno kao *baš to* tijelo – izgubi

³²¹ "Granica" se također indiferencira s "biće", ali pojam "granice" je potreban da bi se razumjelo ovdašnju definiciju bića, i zato neophodan, a *naknadno* se može indiferencirati. Vidi 2. eliminaciju, 3. poglavlje.

³²² Usp. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 59: "Prešutne nagodbe za razumijevanje govornog jezika strašno su komplicirane."

nokat, ono je izgubilo sebi jednakost. Najkonkretnije gledano, Ivan ili čovjek su apstrakcije od baš ovog tijela (ili i duha) – od *baš toga* smo uzeli ono što nam je trebalo, bit ili funkciju – i za "baš ovo ovdje tijelo" *ništa supstancijalnije* negoli je to neki dio tog tijela, poput nokta. Granica apstraktnog i granica konkretnog (od kojeg je apstrakcija izvedena), kao ni granica *dviju* apstrakcija izvedenih iz iste konkretije (npr. čovjek i Ivan iz baš ovog tijela i duha ovdje), ne moraju se poklapati; štoviše, *ne smiju*, jer apstrakcija ne znači ništa ako nije ni od čega apstrahirana. "Nebitnim" se zove pogrešno pripisan dio granice. Granica apstraktnoga, baš kao i granica konkretnoga, određena je svime što joj je pripadno, i ako izgubi bilo što od toga, nestaje kao *upravo to* biće.

Daljnje pojašnjenje je nužno uz gore rečeno, jer ono nije sasvim u skladu ni s filozofijsko-historijskim ni sa – pomoću potonjeg izgrađenim – svakodnevnim stajalištima, te stoga budi neke sumnje. Naime, to što npr. nokat ne pripada u *granicu* Ivana (u ono što čini sve karakteristike *upravo tog* bića koje definiramo kao Ivana) ne znači da taj nokat ne može biti *njegov*. No, upravo taj *odnos* pripadanja ("vlasništva") čini nešto "njegovo" *drugim* bićem od njega samoga. Ono unutar granice, tj. sama granica, nema *odnos* s bićem, nego *jest* to biće; da ono ima odnos, ne bi imalo *sebi jednakosti*, budući da bi se unutar sebe diferenciralo. Kao što "nokat" može biti Ivanov, jednako tako njegova može biti i torba ili kuća. (Naravno, "njegovo" / "njezino" možemo koristiti na razne načine, ovisno o jezičnom dogovoru: tako možemo reći "njegovo" i za ono što potpada pod granicu nekog bića i čijim nestankom bi sâmo to biće nestalo; no, u ovom slučaju je jasno u kojem smislu je naš stav iznesen.) Gubitkom tako nečeg "svojeg" Ivan nije izgubio sebi jednakost; no, nešto definirano kao "baš to" gubi sebi jednakost gubitkom i najmanjeg dijela svoje granice, jer upravo je definirano (ograničeno) tako da uključuje sve ovo: definirano je najstrože konkretno.

Na ovom mjestu može se dati i provizorna definicija, bolje rečeno diferencija, konkretije i apstrakcije. (Ona će svejedno ostati ontologijski irelevantna, s obzirom na to da se konkretija i apstrakcija, uzdižući se na najapstraktniju razinu kao singularije, pokazuju kao jednako dobri reprezentanti *bića – ili granice – naprosto*.) Naime, kod konkretije je *sve njoj vlastito (pripadno) dio njene granice*, dok kod apstrakcije *nije sve njoj vlastito (pripadno) dio njene granice*. Takvo razlikovanje konkretije i apstrakcije umjesnije je od onog koje bi glasil da konkretija "sadrži sva svoja granična obilježja", dok apstrakcija sadrži samo "bitna"; naime, *svako* biće sadrži sva svoja obilježja, i sva su bitna za to biće. Međutim, i kod ovakvog razlikovanja konkretnog i apstraktnog može se uputiti dosta prigovora; zato to smatramo tek provizornim diferenciranjem, koje nam služi tek tome da nastavimo s ovom raspravom u smjeru koji ono zacrtava.

Prilikom ovakve "definicije" konkretije treba biti veoma oprezan, jer i ovdje lako može doći do zabune: definirano se odnosi samo na posvemašnje konkretije, koje se veoma često ne mogu ni imenovati, nego tek označiti kao "ovo ovdje" (ili, preciznije, "precizno ovo ovdje"). Iznenadjujuće je *koliko malo* baratamo takvim "čistim" konkretijama u svom mišljenju i dohvaćanju svijeta uopće. Jezik, pa čak i najmaterijalnije naše djelovanje, čine mahom apstrakcije. Primjerice, i tako "konkretno" biće kao goreoprimjereno "tijelo" (ne tek ono uopće, nego i neko posebno tijelo) poprilična je apstrakcija: jasno je da se u velikoj većini slučajeva događa da kažemo kako je neko tijelo ostalo "isto to" tijelo gubitkom (npr.) nokta, što znači da smo već i dolazeći do "ovog ovdje tijela" prilično mnogo apstrahirali. Nakana ove rasprave jest pokazati da konkretije i apstrakcije bilo koje razine postoje na isti način – kao sebi jednaka singularija razlikovana spram ostalog – a pod taj "način" potpada i to da se gubitkom bilo kojeg dijela bića gubi i sâmo to biće. Za potpadanje nekog bića pod *biće uopće* nije bitno je li ono konkretija ili apstrakcija, niti *koliko* je ono apstrahirano, nego samo to da je ono singularija i da slijedi gornji "način".

Protuargument stajalištu da biće gubitkom dijela granice gubi cijelu granicu (tj. sebe sâmo) mogao bi glasiti da u tom slučaju *bilo što* – s obzirom na to da granicu uzimamo u tako strogom smislu – gubitkom i najmanjeg dijela svoje granice gubi sebijednakost. Međutim, to nije protuargument (kontrapozicija), nego precizan izraz prvotnog stajališta (pozicije). Sve (svako biće) prestaje biti "upravo to" tad kad izgubi neki svoj dio, tj. dio granice. Nema *toga* što može izgubiti nešto, a da pritom ne postane nešto drugo, inače *to* i nije bilo dio granice istog nečeg. "Akcidencija" na nečemu *nije ni dio* tog nečega, nego nešto zasebno stojeće, slučajno (akcidentalno) povezano s tim nečim, "supstancijom". Na taj način, budući da nema akcidencije, nema ni supstancije. Ima samo bića takvih kakva jesu, različitih granica; kad se promijeni granica, mijenja se i sâmo biće. Granica (biće) gubitkom nekog svog dijela gubi sebijednakost.

Sve izneseno nipošto ne znači negaciju postojanja apstrakcija; naprotiv, i apstraktna bića se priznaju kao bića, kako je jedino ispravno, samo što ih se u ovoj raspravi svodi na singularije, tj. na ontologijskoj razini jednake ostalim bićima. Svrha toga je pokazati da dijele istu *opću formu postojanja* s ostalim što postoji: razlikovanost spram ostalog i sebijednakost.

Može se prigovoriti i to da je izneseno stajalište "neprirodno". Međutim, često je upravo u slučaju supstancijalizma na djelu proizvoljnost – koja se isto tako može optužiti za "neprirodnost" – i to čak bez obzira na to smatramo li da bit postoji neovisno o bićima (transcendentno; slučaj "emanacije") ili u samim bićima (imanentno; slučaj "derivacije"). Primjerice, kad određujemo koliko se toga treba promijeniti da neko biće izgubi bit i više ne

bude isto to biće, na djelu je puka proizvoljnost: npr., kad za neku olupinu kažemo "to više nije onaj isti brod". Nema prirodnijeg stajališta od toj proizvoljnosti suprotnog: naprosto, biće nije sebi jednako već ako gubi jedan dio svoje granice. Apstraktna bića, baš kao i konkretna, nestaju ako izgube i najmanji dio *svoje* granice: važno je samo da je ta granica zaista *njihova*. Upravo na tom mjestu lako dolazi do zabune zbog proizvoljnosti u određivanju apstrakcija. Npr. nokat *nije* dio čovjeka, jer nije dio granice čovjeka koju smo stvorili apstrahiranjem od "točno ovog bića ovdje". Nokat je samo dio "točno ovog bića ovdje", kao takvog potpune konkretije, i ono gubitkom nokta prestaje biti "točno ovo biće ovdje". Nema prirodnijeg stava od onoga da biće, kad gubi svoj dio, više nije sebi jednako, i iz njega proizlazećeg stava da biće, ako više nije sebi jednako, nije isto to biće, tj. gubi svoju "supstanciju". Čini se da su dobar primjer toga matematička bića: ona ne mogu izgubiti nijedno svoje svojstvo, a da i dalje budu to što jesu.

Očiglednost da granice bića nisu lako dohvatljive svakodnevna je: npr., nije lako reći kad štene postaje pas, kad je nastala ili umrla zvijezda, kad je brod postao olupina itd. To se pogotovo odnosi na ono što i u svakodnevnom govoru zovemo apstrakcijama, no i granica konkretije u istom smislu često je mutna. Biće, bilo ono "konkrekcija" ili "apstrakcija", često ne možemo jasno razlikovati spram ostalog, tj. odvojiti tako da smo načistu sa svim njegovim graničnim karakteristikama. To još uvijek ne znači da biće nije biće, jer ako i ne poznajemo *cijelu* granicu, mi znamo *da* je ona granica. (Usporedi s prvom eliminacijom: empirijska neodređenost ne znači neodređenost uopće, tj. bezgraničnost; biće "po sebi" mora nam biti dano po istoj onoj formi po kojoj nam je dano *izravno dano* biće.³²³) Ako bismo zbog nesigurnosti u preciznu granicu i postavili "nešto drugo" što biće čini bićem, i to "drugo" je neko biće; i za njega vrijede isti načini na koje biće uopće jest: razlikovanost spram ostalog i sebijednakost. Nepoznavanje cjeline granice – bilo epistemologijsko ili metafizičko, tj. subjektivističko ili supstancijalističko – ne mijenja ništa na tome da nestankom dijela granice nestaje cijelo biće. To što mi ne poznajemo cijelu granicu, ne znači da ona nije upravo granica.³²⁴

Ono što biće posjeduje može se mijenjati, a da dotično biće ostane isto. Tako Ivan može odrezati nokte, pa i obrijati brkove, a da ostane Ivan. Ne navodi li to na pomisao da je

³²³ Jer, barem onom što su zvali "pojavom" definitivno znamo granice, tj. imamo *puninu* njene granice. Čim pretpostavljamo – kao oni koji ne priznaju "pravu realnost" pojave – da joj dio granice nedostaje, pretpostavlja se ono "iza" pojave, i time se ili uključuje u njenu granicu ili postavlja kao zasebno biće, priznajući time kao biće i pojavu. Vidi prvu eliminaciju.

³²⁴ Usp. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 113: "Jedan stav može, doduše, biti nepotpuna slika izvjesnog stanja stvari, ali on je uvijek *jedna* potpuna slika."

sebijednakost bića ideja (da je *ideja* ta "supstancija")? No, to nije iznenađujuće: jer, ideja je upravo ono apstrahirano – ponavljamo, samo *iz naše pozicije* apstrahirano; dopuštamo, kao ontologijski irelevantno, da ideja može postojati i neovisno o "svom" biću, dakle i o apstrahiranju, u kojem slučaju je ona opet biće – a to apstrahirano je novodobiveno biće. Tako je ta "supstancija" ništa doli opet isto to biće, neovisno o tome je li ono ideja ili apstrakcija, tj. emanirana ili derivirana. Ako biće izgubi nešto što *ima* i pritom ostane isto to biće, to upravo znači da ono što "ima" – ono što mu je "izvanjski vlastito" ili "u njegovom posjedu", kao što ćemo koristiti dalje u tekstu – pada izvan njega.

Pitanje kad biće prestaje biti baš to biće svakako *jest* pitanje, ali to ne znači da postoji pitanje *biti*. Kod čiste konkrete posve je jasno kad biće prestaje biti to biće: upravo kad promijeni granicu. No i kod apstrakcije vrijedi isto, samo što je kod njih mnogo lakše pobrkati – kako se ovdje objasnilo – ono pripadno granici s onim granici nepripadnim. Bit je istovjetna biću, ili granici. Bit bića njegova je granica: kad god se mijenja biće, mijenja se i bit, i v. v.

Bila su spomenuta dva moguća odgovora na pitanje biti i sebijednakosti bića:

(1) Svakom promjenom na biću mijenja se *sâmo* biće. U ovom slučaju je bit istovjetna s bićem: sve karakteristike bića njegova su bit. Ovdje je i najmanja promjena granice promjena bića, npr., kad se nešto mijenja na lopti, recimo boja, može se reći da to biće više nije *isto to* biće. Ovdje nije sporna činjenica da je ono i dalje *lopta*: to pokazuje da je apstraktno biće, kao funkcija derivirano iz "baš tog" bića, ostalo zato što se nije promijenila *njegova* granica, isto onako kao što je "baš to" biće nestalo zato što se *njegova* granica promijenila.

(2) Biće se ne mijenja svakom promjenom na njemu. Međutim, u ovom slučaju ne mijenja se ništa *od* bića, nego samo nešto biću "izvanjski vlastito", tj. u njegovom posjedu (ne kao njegova granična karakteristika), ali to onda nije *sâmo to* biće. Ne mijenja se ništa na *biću*, nego nešto s njim u odnosu. Otud je jasno zašto se to historijski zvalo akcidenzijom: ono je za to biće slučajno, tj. slučajilo se tako da je *to* s bićem tako i tako povezano, npr. odnosom posjedovanja.

U oba spomenuta slučaja se i najmanjom promjenom granice *bića* mijenja i *sâmo* biće. Nigdje nema akcidenije, jer ono biću "tek izvanjski vlastito" za sebe je opet i *sâmo* neko biće. (Ono pak može imati njemu nešto drugo "akcidentalno", koje je zauzvrat opet neko zasebno biće; štoviše, može biti da je odnos "supstancije" i "akcidenije" unakrsan: primjerice, kod "bije le lopte" za apstrakciju "lopta" "bijelo" je akcidenija, ali je i *sâmo to* "bijelo" zasebno apstraktno biće, kojem je potom "lopta" akcidenija.) Ni u jednom od gornjih slučajeva ne pokazuje se akcidenija na *samom* biću; za biće ne postoji ništa akcidentalno, tj. akcidentalno mu je sve *što nije ono sâmo*. To upravo znači da u biću nema akcidenije. Ako prihvatimo da nema

ničega što nije biće, prihvatit ćemo i da u tom smislu uopće nema ni akcidencije.³²⁵ Biće se mijenja bilo kakvom promjenom svoje granice; *kako* će ta granica biti ocrtana, sasvim je druga stvar.

Nakon svega rečenog, dospjeli smo do stava da je *bilo kakva* promjena granice bića promjena samog bića. Kad se kaže da nije svaka promjena promjena bića, misli se samo na to da ta promjena nije promjena *tog (referentnog)* bića. Može se mijenjati nešto "uz" ili "na" biću, a da prilikom toga "referentno" biće ostaje isto to biće. Međutim, svaka promjena je promjena *nekog* bića. To je strogo vezano uz stav da *nema akcidencije* – jer, ako se promijeni (nestane ili nastane) nešto "uz" biće ili "izvanjski vlastito" biću, to je opet zasebno biće, dakle i zasebna "supstancija". Ono može postati akcidencija samo *naknadno*, tj. *po funkciji* – kao što je boja akcidencija za loptu (no i obrnuto, lopta za boju). Ako ne uzmemo u obzir funkciju, svako biće ostaje "baš to" biće; primjerice, boja koja je akcidencija za loptu (kao deriviranu funkciju) nije akcidencija za *cijelo* to biće (ono koje čine lopta i boja zajedno), koje je "baš to" biće. To *cijelo* biće prestaje biti *isto* to čim se promijeni ma i dio njegove granice: baš kao što i apstrakcija "lopta" ili "crveno" prestaje biti upravo to čim izgubi makar jednu svoju karakteristiku, koja može biti i *jedina* karakteristika tog bića. Broj karakteristika nije važan za granicu bića; važno je samo to da su na broju sve njegove karakteristike; u suprotnom, njegova granica ne opstaje.

Biće je sebi jednako samo dok jest sve što jest: dok je cijela svoja granica. Biće je upravo "ondje" – pritom se ne misli na neko puko prostorno "ondje", kao što ni protežnost, kako je shvaćena u prvoj eliminaciji, nije puko prostorna – gdje je njegova granica, tj. gdje su sva njegova granična obilježja (karakteristike). Očito je da ovo stajalište ne priznaje *nit*i transcendentnu *nit*i imanentnu bit bića; u oba slučaja bit bi trebala biti nešto od bića razlikovano. Imanentizam se čini bližim ovom stajalištu, no ako bi to bilo *isto* stajalište, tad uopće nema potrebe da se zove imanentizmom, jer nema potrebe da se govori da je bit *u* biću ako je ona *u cijelom* biću: nego je ona tada upravo isto što i biće. Dakle, indiferencija biti i bića ne trpi ni imanenciju ni transcendenciju supstancije.

To da se gubi granica nečega stvari *izvanjski vlastitog* (u *posjedu* te stvari) ne može biti gubitak granice *same te stvari*. Jer, to bi značilo da je nešto granica i sebi i drugome, a drugo je određeno upravo kao ono što pada izvan granice. To još jednom pokazuje: ako se izgubi nešto na stvari što je naizgled gubitak granice te stvari (npr. ako Ivan izgubi svoj nokat), to znači *ili* da zaista stvar nije više ta stvar (gubitkom dijela svoje granice) *ili* da to nikada nije ni

³²⁵ U tom i *samo* u tom smislu, Aristotel je u pravu kad kaže da je "prigodak [tj. akcidencija, op.] nešto blisko nebiću". Vidi Aristotel, *Metafizika*, str. 153.

činilo pravu granicu stvari (kao što nokat uistinu ne čini granicu Ivana). Nema trećeg: nemoguće je da stvar izgubi dio svoje granice ostajući i dalje ta stvar. Akcidencija ne čini granicu stvari, inače uopće nije akcidencija. Ako bi pored supstancija postojale još i akcidencije, granica bića ne bi bila po cijelom biću, nego samo po dijelu bića; ukratko, biće ne bi bilo to što jest.

Kad se bilo što u svijetu mijenja, gubi se barem jedna bit, tj. jedno biće. Nema *onog* nebitnog; svako biće ("ono") bitno je time što uopće jest biće. Bitno je ono čemu pripada bit; bit je jednakost sebi samome; a jednakost sebi samome pripada svakom biću. Za sâm svijet ništa nije *akcidencija*, a sve je biće; no, upravo stoga ništa nije ni *supstancija*, jer bit je indiferencirana s bićem. Odavde se nazire ontologijska jednakovrijednost: sva bića jednako su bića. Opća forma postojanja ostaje potpuno netaknuta pitanjem supstancije i akcidencije: supstancija i akcidencija su ontologijski irelevantni pojmovi.

Indiferencija biti i bića

Bit, s obzirom na svoje istovremeno "rođenje" i "smrt" sa stvari, nije ništa doli ta stvar sama. Pojam biti može se zamijeniti pojmom stvari (bića). Stvar mijenja svoju bit čim mijenja sebijednakost. Kad god imamo stvar, imamo i njenu sebijednakost; a osim stvari ionako ništa drugo nemamo.

Ne: *po* tome je nešto to što jest, nego: *to* je to što nešto jest. Bit nije negdje u "dubini" bića, nego je bit biće sâm. Ništa nije "to što jest" po nečem drugom (sebi neidentičnom), nego jedino po tome što jest. Stoga je to "po" – po čemu nešto jest – nepotrebno. Stvar *jest* sama po sebi.

Biće – ono što *postoji* – jest ono razlikovano spram ostalog. Ako bit *postoji*, razlikovana je spram ostalog. Ako je razlikovana spram bića kojem je bit, tad je neko drugo biće nego *to* biće, što *zasebnim* bićem čini i bit i to biće. Ako je bit, pak, nerazlikovana spram bića kojem je bit, tad ona ne postoji, jer nepostojeće je nerazlikovano, a na tu nerazlikovanost primjenjuje se "*aequatio est negatio*";³²⁶ kroz identitet (nerazlikovanost) biti i bića jedan od dva termina otpada i ostaje onaj koji prirodnije iskazuje pojam. Bit i biće se, u najboljem slučaju po pojam – sad već puki *termin* – biti, indiferenciraju.

³²⁶ Vidi uporišta 5 i 6.

5. POGLAVLJE: OVISNOST; JEDNAKOVRIJEDNOST

Indiferenciranjem svih bića po bitnosti učinjen je znatan korak prema stajalištu ontologijske jednakovrijednosti, tj. aksiološke (vrijednosne) indiferencije svih bića. Nema više govora o "bitnom" i "nebitnom" biću, kao ni, što se svodi na isto, o "onom bitnom" i "onom nebitnom" na biću. S te strane je prepreka za ontologijsko istraživanje, tj. ono istraživanje koje sva bića promatra naprosto kao bića, uklonjena. Ako ima još neka prepreka da bića promatramo kao ontologijski jednako vrijedna, ili kao nehijerarhizirana, ona bi se mogla sastojati u *odnosu ovisnosti (odnosu uvjetovanja)*: biće koje u pogledu svog opstanka ovisi o drugom biću može se učiniti ontologijski manje vrijednim. Ta prepreka se ovdje ukratko opisuje i otklanja. Ona se ponekome može učiniti manje povezana s problematikom biti / supstancije od ostalih poglavlja ove eliminacije. No, pojam odnosa ovisnosti u ovom poglavlju i pojam supstancije u ranijim poglavljima imaju nešto zajedničko: za oba pojma bi se moglo reći da *uvjetuju* bića, odnosno, za oba pojma bi se, terminologijom nekih svjetonazora, moglo upitati nisu li oni *bit* bića. To je razlog da se pitanje odnosa ovisnosti, tj. uvjetovanosti, obrađuje u okviru iste rasprave kao i pitanje biti.

Problem odnosa ovisnosti vrlo je jednostavan i sastoji se u sljedećem: *uvjet*, koji već po svojoj definiciji omogućuje postojanje *uvjetovanom* (ovisnom), čini se stoga ontologijski vrednijim od uvjetovanog (ovisnog). Primjerice, "svijet bića po sebi", ukoliko uvjetuje bitak "svijeta pojavnosti", čini se ontologijski vrednijim; isto vrijedi za "supstanciju" ukoliko ona daje bitak "akcidenciji"; isto vrijedi za uzrok spram posljedice. Ono ovisno (uvjetovano) čini se kao "manje bremenito postojanjem" od onoga o čemu ovisi (uvjetujućeg), iako zdravorazumski spremno priznajemo da oboje postoji. (Već ovdje se mora nazrijeti rješenje: sve *jednako* postoji, baš zato što se svemu jednako predicira postojanje.) Ostaje riješiti taj problem odnosa ovisnosti (uvjetovanja), koji u jedan mah zahvaća i kauzalitet, i podjelu svijeta na "posebni" i "pojavni", i podjelu bića i svijeta na supstancijalno i akcidentalno.

(1) *In concreto, ili partikularno*, odnos ovisnosti / uvjetovanosti spomenuli smo dosad u tri vida (supstancijalnost, kauzalitet, biće po sebi).

Ovisnost akcidencije o supstanciji razriješena je kroz ovu eliminaciju. Akcidencija se smatrala nečim ovisnim o supstanciji, ali pokazalo se da biće ne bi bilo *isto to* biće bez baš svih svojih karakteristika; to je potvrdilo "akcidenciju" jednako konstitutivnom za biće kao što je to "supstancija". Štoviše, u prvim poglavljima ove eliminacije pokazalo se čak da (u jednom specifičnom smislu) supstancija ovisi o akcidenciji, utoliko što biće, indiferencirano sa

"supstancijom", ne bi bilo isto to biće upravo bez svojih "akcidencija".

Slično se može primijeniti i na kauzalitet, odnosno na odnos uzroka i posljedice. Osnovni argument za veću ontologijsku vrijednost uzroka je taj da, doduše, uzrok ne bi bio *uzrok* bez posljedice, kao što ni posljedica ne bi bila *posljedica* bez uzroka, ali uzrok bi i dalje bio *biće* (postojao bi) bez posljedice, dok posljedica ne bi bila *biće* (ne bi postojala) bez uzroka. Međutim, tome se može kontrirati da ni uzrok bez baš te posljedice koju daje ne bi bio *baš to biće* koje jest, i utoliko uzrok jednako ovisi o posljedici kao i obrnuto. Stoga ovu konkretnu raspravu o kauzalitetu, budući da je na ovom mjestu neodlučiva – uz napomenu da se takvim povratnim odnosom uzroka i posljedice već ranije bavilo na sličan način³²⁷ – valja izmjestiti u (2), raspravu o odnosu ovisnosti *in abstracto*.

Naposljetku, demonstracija da "biće po sebi" i "pojava" jednako sudjeluju u postojanju, kao i da je pitanje uvjetovanosti jednoga drugim također neodlučivo, iznesena je u prvoj eliminaciji. Stoga, prelazimo na uopćeni odnos ovisnosti kroz *uvjet* i *uvjetovano (ovisno)*.

(2) *In abstracto, ili univerzalno*, problem odnosa ovisnosti / uvjetovanosti odnosi se na sve pojmove koji mogu potpasti pod obuhvatniji pojam *uvjeta*: to su pojmovi poput *uzroka*, *uzora*, *razloga* itd. U ovom smislu, problem odnosa ovisnosti, tj. pitanje je li uvjet ontologijski vredniji od uvjetovanog, rješava se na sljedeći način. Naime, ni za "gornju" (ukupnost bića) ni za "donju" (biće uopće) granicu svijeta³²⁸ *ne postoji* uvjet. Zato uvjet – upravo zbog toga što za *granice svijeta* nije postojeć, tj. ne može im biti baš *uvjet* – nije ontologijski relevantan. Time se ujedno odgovara na gornje pitanje: uvjet nema veću ontologijsku vrijednost od bilo čega drugoga, i sva bića u svijetu ontologijski su jednako vrijedna.

Za gornju granicu svijeta, tj. za sâm svijet ili ukupnost bića, *uvjeta* ne može biti. Naime, ne može biti *uvjeta* ukupnosti bića: ako takav uvjet ne postoji, *ukupnost bića nema uvjet*; ako pak takav uvjet postoji, tad je i sâm biće, dakle i sâm spada među ukupnost bića, i opet *ukupnost bića nema uvjet*. Svijet ne može biti ovisan ni o čemu, budući da *sve (svako "što")* već spada u svijet. Stoga, *uvjet* (razlog, uzrok, uzor itd.) ne postoji u odnosu na ukupnost bića, tj. svijet. Na taj način se uvjetovanje pokazuje kao irelevantno za sâm svijet, a zajedno s uvjetom se takvima pokazuju i svi njegovi posebni slučajevi (npr. kauzalitet, supstancija, biće po sebi). Dakle, uvjet nema ontologijski veću vrijednost u odnosu na bilo što drugo unutarstvjsko. Međutim, tu ipak ostaje pitanje nema li neki *pojedini* uvjet veću ontologijsku vrijednost u

³²⁷ Usp. G. W. F. Hegel, *Nauka logike II*, str. 169-174. Ne tvrdimo da sličnih stavova nema i kod drugih autora, no gore iznesen stav se izvjesno poklapa barem s navedenim mjestom kod Hegela.

³²⁸ Ti pojmovi definirani su u prvoj eliminaciji: vidi posljednji pasus 4. poglavlja "Eliminacije subjektivizma".

odnosu na *pojedino* ovisno (uvjetovano). Ne može se negirati, naime, da uvjetovano upravo *postoji zbog* uvjeta, jer to leži u samoj definiciji uvjetovanja.

Dakle, ovdje prelazimo na pitanje može li za donju granicu svijeta uvjet ipak biti nešto relevantno. Ovdašnji odgovor će također biti negativan. Taj odgovor sastoji se u tome da je ono uvjetovano *po onom što je u njemu opće* – a to je opća forma postojanja – jednako svim ostalim bićima. Kad bi uvjetovanost bila *ono opće*, tj. ono što sva bića dijele, tad bi ona bila nešto ontologijski relevantno. Međutim, u prethodnom pasusu pokazalo se da ne mogu sva bića biti uvjetovana; uvjetovanost, stoga, *nije* nešto što vrijedi za sva bića: uvjetovanost *nije* ono opće na bićima.

Čak i kad bi uvjetovanost bila ono *opće*, tad bi sva bića po tome bila *jednaka*, i ponovo bi se moglo zaključiti na *ontologijsku jednakovrijednost* svih bića. Stoga, bila sva bića uvjetovana ili ne, odnos uvjetovanosti *ništa ne mijenja* na jednakovrijednosti svih bića.

Na svemu postojećem možemo uvidjeti opću formu postojanja, inače ono ne bi bilo upravo *postojeće*. Ako uvjetovanost ne pripada toj općoj formi, tad uvjetovanost ne može imati ontologijski značaj: ono uvjetovano nije manje ontologijski vrijedno od onog uvjetujućeg, kao ni v. v. Uvjetovano, dakle, svojom *općom* formom – po kojoj su sva bića već *a priori* i već *tautološki* jednako vrijedna – pokazuje jednaku ontologijsku vrijednost kao i uvjet; uvjet i uvjetovano su, naime, jednako bića.

Za svaki slučaj, vratimo se još jednom na ono zbog čega bi se uvjet mogao smatrati ontologijski *vrednijim* od uvjetovanoga / ovisnoga. Ta pretpostavljena veća vrijednost uvjeta prirodno se nadaje: uvjet je vredniji od uvjetovanoga zbog toga što uvjetovanome *daje* postojanje. Međutim, što to "davanje postojanja" (proces uvjetovanja) predstavlja u pretpostavljenoj hijerarhiji bića? Sâm taj *proces uvjetovanja* također potpada pod unutarsvjetske procese (događaje), pod nešto što *postoji*, dakle među bića: uvjet (npr. uzrok), uvjetovano (npr. posljedica) i sâm proces uvjetovanja (npr. uzrokovanje) svi jednako spadaju u svijet. Time svi oni dijele istu opću formu. Stoga, ako *u samom procesu uvjetovanja* ("davanja postojanja") ne vidimo veću ontologijsku vrijednost, ne možemo ni uvjetu pripisati veću ontologijsku vrijednost od uvjetovanog. Ontologijska jednakovrijednost *bića* je tautologija, tj. već iz toga što su bića *bića* proizlazi njihova *ontologijska* jednakovrijednost. Ukoliko uvjet i uvjetovano, a pogotovo njihov *nexus*, priznajemo kao *bića*, utoliko smo ih već priznali kao ontologijski jednakovrijedna.

Iz toga što uvjet i uvjetovano priznajemo kao bića slijedi još nešto što ovo poglavlje približava ostatku ove eliminacije. Ako uvjet i uvjetovano priznajemo kao *bića*, dakle kao diferencirane spram ostaloga, a time i jedno spram drugoga, također priznajemo nemogućnost

da jedno od toga dvoga bude *bit* drugoga: jer, bit je *indiferencirana* s bićem kojem je bit. Ako, naprotiv, uvjet i uvjetovano ne priznajemo kao diferencirana (razlikovana, odvojena) bića, tad govor o *odnosu* uvjetovanja – primjerice, o kauzalnoj vezi – uopće nema smisla, jer odnos se može imati samo s *drugim*, a ne sa samim sobom. Uvjetovanje *po definiciji* isključuje bitnost, jer uvjetovanje je po definiciji neka odnosnost, a ne sebijednakost: uvjetovanje pretpostavlja *odnos* uvjeta i uvjetovanog. Prema tome, *uvjet bića ne može biti bit toga bića*.

Čak i kad bit ne bismo prihvatili kao sebijednakost, dakle kao indiferenciranu s bićem, pojam *uvjeta* ne bi valjalo brkati s pojmom *biti*. Naime, ako bismo i dopustili da uvjet u potpunosti konstituirao neko biće, dakle da ga čini *upravo time što ono jest*, tad za to konstituiranje *već* imamo pojam uvjeta, zbog čega nam pojam biti nije potreban u istu svrhu. Ako imamo pojam uvjeta (ili, bilo kao sinonime ili kao uže pojmove, pojam razloga, uzroka, uzora, itd.), to znači da nam pojam biti *ne treba u istom smislu u kojem imamo spomenute pojmove*, inače bi se taj pojam s prvospomenutim pojmovima indiferencirao i prema "aequatio est negatio" ostao bi uobičajeniji pojam, a to je upravo pojam uvjeta (razloga, uzora itd.), a *ne* biti. Jer, posve je nepotrebno uvoditi nove termine za već postojeće pojmove.

Neka se još napomene da je uvjet upravo po definiciji uvjet *nečega*, isto tako nečeg *drugog* u odnosu na sâm uvjet, pa ne bi trebalo čuditi da nešto postoji – *baš takvo kakvo jest*, jer sve što postoji je takvo – zbog svog uvjeta.

6. POGLAVLJE: KONKRETNO I APSTRAKTNO

"Ovo ovdje" biće

Ovo poglavlje opširnije ulazi u ono što je u glavnim crtama već izneseno ranije u ovoj eliminaciji: ispostavljanje i "konkreција" i "apstrakcija" kao bića među bićima, bez biti / supstancije u svojstvu nečega što bi konstituiralo ontologijski relevantnu razliku među njima. Dakle, u ovom poglavlju se detaljnije rješava još neka moguća pitanja vezana uz "konkreције" i "apstrakcije", s ciljem da se bića u svakom slučaju pokažu – u koordinaciji s idućim, posljednjim poglavljem – kao singularije, čime bi trebao biti otvoren put za istraživanje bića naprosto, bez ontologijski relevantnih podjela poput onih na supstancijalno i akcidentalno ili konkretno i apstraktno.

Samo od *bića uopće* ne možemo dalje apstrahirati određenja,³²⁹ i ono je stoga najapstraktnije biće. No, što je *najkonkretnije* biće, tj. što ne možemo dalje konkretizirati? Čemu više ne možemo pridati ni jedno određenje / obilježje, a da ono ne prestane biti baš to biće? (Ovo pitanje je u suprotnosti s tradicionalnim pitanjem o biti, odnosno o akcidenциji: "koja sve obilježja možemo odstraniti s bića, a da ono ne nestane?".) Na prvi pogled, odgovorili bismo da je to samo čista konkreција, za koju u jeziku imamo samo zamjenicu *ovo / to / ono*, a mislimo na neko biće čemu sve pripadno sačinjava granicu: neko "*upravo ovo ovdje*". Međutim, kako je pokazano kroz ovaj spis, *ni nečem apstraktnijem* ne možemo pridodati neko obilježje, kao ni oduzeti mu bilo koje obilježje, a da ga ne uništimo kao *baš to* biće. Naziv "*upravo ovog ovdje*" bića, bez obzira koja *još* imena mu davali, s pravom nosi *svako* biće. Na taj način je svako biće sasvim singularno, određeno kao jedno isključivo *tim* granicama kojima je određeno.

U filozofiji, kao i u znanosti – koja treba definicije ništa manje od filozofije – obično se postavlja pitanje "što je to i to biće uopće?", npr. "što je čovjek uopće?", "što je živo biće uopće?", "što je sila uopće?", kao i, naposljetku, "što je biće uopće?". Traži se "čovjek kao čovjek" itd., te u konačnici "biće kao biće". Obično smatramo takvo postavljanje pitanja smislenim, zato što se odnosi na pojmove pod koje potpadaju i konkretnija bića, tj. bića od kojih se na takve pojmove apstrahira. Naprotiv, nikad se ne postavlja pitanje "što je *upravo ovo ovdje* uopće?", zato što se čini da pod "*upravo ovo ovdje*" ništa više ne može potpadati.

³²⁹ Usp. G. W. F. Hegel, *Nauka logike I*, str. 85.

To "upravo ovo ovdje" biće se, za razliku od čovjeka uopće i bića uopće, ne može više konkretizirati.

Međutim, *svako* biće, apstraktnije ili konkretnije, jest *upravo ovo ovdje* biće. Razina apstrakcije pritom ne igra ulogu, jer već ukazivanjem na *to* biće za koje se pita ujedno se ukazalo i na njegovu razinu apstrakcije: ako pitamo za čovjeka, *već* pitamo za čovjeka uopće, a ne za npr. Ivana, kao što pitajući za "ovog čovjeka ovdje" već ukazujemo na manju razinu apstrakcije nego kad pitamo samo za "čovjeka". Utoliko se nijedno biće, ukoliko pitamo *baš* za njega, ne može više *ni* apstrahirati *ni* konkretizirati. To je čvrsto povezano s redundantnošću – doduše, samo teorijskom, jer u praksi nam se takva upotreba jezika često nameće – pitanja o nečemu "uopće" ili o nečemu "kao" nečemu, o čemu je već bilo riječi. Naime, kad pitamo o "čovjeku kao čovjeku", pitamo naprosto o "čovjeku". Isto tako, redundantno je govoriti da se ontologija bavi "bićem kao bićem" ili "bićem uopće", s obzirom na to da je izricanjem pojma "biće" ili "postojeće" tom pojmu *već* pridana odgovarajuća razina apstrakcije, ona najviša; dovoljno je reći naprosto da se ontologija bavi bićem.

Apstrakcija je tek proces dobivanja nekog drugog "ovog ovdje", jednako singularnog kao što je i "ovo ovdje" od kojeg je apstrahirano; svaka apstrakcija je *neka* pojedinačnost, tj. neka singularija. Neko ljudsko biće za koje nije važno ima li ili nema brkove jest apstrakcija, upravo zato što ono ostaje isto to "neko ljudsko biće" bez obzira na to ima li brkove ili ne. No, i kao apstrakcija to "neko ljudsko biće" je singularija, ništa manje nego "neko ljudsko biće s brkovima", za koje je, očigledno, važno ima li brkove ili ne. Oba ta bića su određena *svim* svojim karakteristikama, i utoliko ovo konkretnije biće ("neko ljudsko biće s brkovima") *nije* bliže "baš ovom ovdje biću" od onog apstraktnijeg bića ("neko ljudsko biće"); ono nije "čišće" "ovo ovdje biće". Jer, prisutstvo svih određenja (karakteristika, obilježja, svojstava) čini biće *baš tim* bićem, a prisutstvo svih svojih određenja vrijedi za *svako* biće. Apstrakcija također ima "*upravo ove*" karakteristike, naime te koje ju čine tim što jest, i kao takva je "baš ovo ovdje" biće. Nijedno biće nije "singularnije" od drugog: svako biće je *ukupnost* svojih karakteristika. Nema primata konkretnog bića pred apstraktnim, kao ni v. v., nego su oba *jednako* bića. Tako je opća forma bića – "način" na koji se postoji, tj. razlikovanost ili određenost spram ostalog, koja čini biće singularnim bićem – ista za sva bića i *ne ovisi o razini apstrakcije*.

Odnos pripadanja apstraktnoga i konkretnoga

U zadatak ovog poglavlja – rješavanje zaostalih pitanja vezanih uz konkretno i apstraktno – pripada i to da se pozabavi *vezom* (odnosom, načinima odnošenja) konkretnih i apstraktnih bića.

Onako kako se uviđa veza (ili izostanak veze) između riječi i stvari, uviđa se i veza apstraktnih i konkretnih bića. To je pitanje korespondencije: odgovaranja ili neodgovaranja jednoga drugome. Pitanje veze konkretna i apstrakcija, stoga, prvo se grana na dvije leme: korespondencija (odgovaranje, odnos pripadanja) apstraktnog i konkretnog postoji ili ne postoji.

Ako ne postoji odnos pripadanja (korespondencija) između apstrakcije i konkretije, tad to i nije odnos upravo *apstrakcije prema konkretnosti*, jer tad očigledno apstrakcija o kojoj je riječ nije apstrahirana od konkretije o kojoj je riječ; tad to dvoje, "apstrakcija" i "konkretnost", imaju samo odnos uopće, kakav imaju sva bića, ali ne i odnos pripadanja; tad oni stoje jedno prema drugom naprosto kao biće prema biću. Ovdje problem završava, jer imamo naprosto bića, određena svim svojim graničnim obilježjima.

Ako pak postoji odnos pripadanja (korespondencija) između apstrakcije i konkretije, tad se radi o apstrakciji upravo od te konkretije. Ova lema nosi daljnju problematičnost, odnosno daljnju podjelu na leme. Naime, tad se mora pitati *na koji način* apstrakcija i konkretnost pripadaju jedna drugoj, što je usko povezano s pitanjem *jedinstva i mnoštva*,³³⁰ iz čega slijede dva potpitanja. Prvo od tih (pot)pitanja je *pitanje razlikovanosti* apstrakcije i konkretije, odnosno jedinstva i mnoštva, i na njega se odgovara u ovom potpoglavlju. Drugo od tih (pot)pitanja je *pitanje etiologije / porijekla* apstrakcije iz konkretije (ili v. v.), odnosno jedinstva iz mnoštva (ili v. v.), i na njega se odgovara dijelom u ovom, a dijelom u idućem potpoglavlju.

Cilj odgovora na ova (pot)pitanja je, kao i dosad, pokazati ontologijsku izlišnost analize načina pripadanja apstrakcije i konkretije jedne drugoj; cilj je pokazati da se, koji god bio odgovor na pitanje odnosa apstrakcija i konkretnost, ništa ne mijenja na ontologijskom planu. U svakom slučaju, i konkretno i apstraktno moraju ostati bića i opća forma postojanja se ne mijenja: postojeće ostaje ono što je razlikovano spram ostalog, bez obzira na prirodu veze između apstrakcije i konkretije.

³³⁰ Za problematičnost odnosa jedinstva i mnoštva (množine jednog ili jedinstva mnogog), usp. Platon, *Parmenid*, str. 37.

Na prvo (pot)pitanje odgovor je dan već kroz samu definiciju bića. Budući da je biće ono razlikovano od ostalog, a nebiće ono nerazlikovano,³³¹ slučaj potpunog jedinstva apstrakcije i konkretije (kao i "jednog" i "mnoštva") lako se rješava. Ako su apstraktno i konkretno, ideja i njoj pripadajuća stvar, "jedno" i "mnoštvo" potpuno jednaki, tj. nerazlikovani, tad je na snazi *aequatio est negatio* i jedno od toga dvoga otpada; u tom slučaju nema nikakvog odnosa pripadanja između apstrakcije i konkretije (jednog i mnogog, itd.), jer uopće nema odnosa.

Ako apstrakcija (ideja, opći pojam, jedinstvo mnoštva) uopće postoji, ona je razlikovana spram ostalog, pa tako i spram onoga čija je apstrakcija (ideja); ako nije razlikovana, ona uopće ne postoji. Dakle, ako apstrakcije postoje, što svakako dopuštamo i čak tvrdimo, one su razlikovane spram ostalog: kako od onoga što pod njih potpada, tako i od svega drugoga. Ovo je ujedno odgovor zašto je *imanentizam* jednako nemoguć kao i *transcendentizam*: ako ideja uopće postoji, ona mora biti *razlikovana* od onoga čija je ideja, što je protivno imanentizmu; no, time ideja i njoj pripadno biće dijele istu opću formu postojanja, naime samu tu *razlikovanost*, što je protivno transcendentizmu.

Ovdje se prirodno nameće pitanje – koje je ujedno i prigovor – kako apstrakcije mogu biti *jednako* razlikovane od onoga čemu pripadaju i od onoga čemu ne pripadaju. Odgovor je jednako prirodan: apstrakcije su razlikovane spram konkretija koje im pripadaju onako kako je bilo koje biće razlikovano spram onoga što mu pripada ili spram onog čemu sâmo pripada (npr., biće unutar nekog skupa spram samog tog skupa); naime, da nije razlikovano, ne bi bilo moguće ni ustanoviti odnos pripadanja. *Odnos* ili *veza* među bićima može biti bliži ili dalji, ovakav ili onakav, ali razlikovanost je neminovna. Sva bića imaju *nekakav* odnos, za postojanje kojeg je razlikovanost nužna, a odnos konkretnog i apstraktnog naprosto je jedan partikularan odnos. Svako biće *jednako* je različito ili odvojeno od svega ostalog, kako od onog na što se može svesti ili što se na njega da svesti, tako i od onog s čim nema neki partikularan (poseban) odnos. Razlikovanost je upravo uvjet veze ili odnosa dvoga (ili više); bezodnosnost upućuje na *samo jedno* biće, a tu ne može biti ni odnosa pripadanja ni bilo kakvog drugog odnosa. Koliko je odnos dvaju ili više bića blizak i na koji način se ostvaruje, za ontologiju je sporedno, partikularno pitanje; to nije pitanje najviše razine apstraktnosti.

Kao što je ranije već zaključeno, nema razloga da apstraktno (uopćenije) biće bude ontologijski povlašteno u odnosu na konkretnija bića. Svaka apstrakcija je po svojoj općoj formi jednaka svim drugim bićima, dakle, ona je *biće među bićima*. Apstrakcija je razlikovana

³³¹ Vidi uporišta 1 i 5.

spram ostalog po svojim karakteristikama – npr., ako se radi o apstrakciji kao općem pojmu, on je razlikovan, prvo, kao pojam: time što uopće označava i, drugo, kao baš taj pojam: svime onim posebnim što označava – koje ništa manje ne sačinjavaju njezinu granicu no što karakteristike konkretna sačinjavaju vlastitu.

Ako se pak radi o ideji kao jedinstvu karakteristika koje se nalaze na konkretnijim bićima, opet se radi o jedinstvu baš onih karakteristika koje toj ideji ocrtavaju granicu. Time ideja dijeli formu postojanja sa svim drugim bićima, bez obzira na to je li ona uvjet bića koja pod nju potpadaju ili njima uvjetovana: jer, kako je pokazalo prethodno poglavlje, uvjet nije ništa ontologijski relevantniji od uvjetovanog. Na ovom mjestu smo se približili pitanju otkud u svijetu mogućnost potpadanja *mnoštva* bića pod *jedinstvo*, koje također treba pokazati kao ontologijski irelevantno. Ono se može podijeliti na dva slučaja, od kojih je prvi apstraktan slučaj potpadanja konkretna pod *neke partikularne apstrakcije*, a drugi najapstraktniji slučaj potpadanja svih bića pod *biće uopće*.

(1) U prvom slučaju, radi se o *potpadanju bića pod jedinstvo neke ideje*. Odgovor na to pitanje treba prepustiti onima koji se bave utvrđivanjem etiologije (porijekla) konkretna iz apstrakcija ili v. v.; zadatak ove eliminacije bio je jedino ukazati na ontologijsku jednakovrijednost – jednakost po općoj formi postojanja – *ideje* i *pojedinačnosti*. Međutim, kako bismo još jednom potvrdili naše stajalište, osvrnimo se ipak na gornje pitanje.

Jedinstvo bića po rodu, koji se može gledati kao prvotna "ideja" ili "princip" stvari rodu pripadnih, pretpostavlja tu ideju kao *jedno* biće. Ako je ta ideja (princip jedinstva) ljudska, tad je imamo u čovjeku kao pojedinačno biće: primjerice, kao čovjekovu zamisao lopte koja se otud razložila u mirijade lopti koje je čovjek stvorio. Ako je ideja (princip jedinstva) prirodna, tad etiologiju opet imamo u jednom biću: slično nastaje od sličnog, a ono od čega sličnost potječe uvijek je neko *jedinstvo*, dakle pojedinačno biće. (Primjerice, sve živo nastalo je iz jedne jedinstvene tendencije životu, i tako je *život* singularno biće.) Dakle, ideje – ljudske ili prirodne, uvjeti konkretnih bića ili konkretnim bićima uvjetovane – jednako su singularije kao i sva druga bića. Čak i kad bismo pretpostavili da sva ostala bića potječu iz jedne ideje, opet je riječ o etiologiji iz jedinstva, tj. iz pojedinačnog bića, tj. iz singularije; to jedinstvo postoji na isti način na koji postoje sva druga bića: kao razlikovano i sebi jednako. Stoga ni neko "prvobitno jedinstvo" svih bića u postojanju nije ništa doli *biće među bićima*.

(2) U drugom slučaju, radi se o *potpadanju bića pod jedinstvo bića uopće*. Ovdje se nipošto ne radi o sintetičkom jedinstvu – kao što je jedinstvo u gornjem, prvom slučaju – dakle ne radi se o porijeklu svih bića iz jednog principa, jer bi tad i sâm taj princip morao biti neko biće, pa bismo morali dalje pitati za princip jedinstva tog principa i svih ostalih bića, i

tako *ad infinitum*. Stoga, ne možemo pitati o *principu* koji bi "omogućio" da od svih bića apstrahiramo do bića uopće, nego upravo suprotno: na *svakom pojedinačnom* biću može se očitati ono što je *svim* bićima zajedničko.³³² Ako bismo to što na svim bićima nalazimo *jednu te istu formu* smatrali nekim "čudom" ili "slučajnošću" – budući da to ne možemo smatrati nuždom koja proizlazi iz nekog principa – tad se čuđenje nad jedinstvom svih bića pretvara u čuđenje nad time da se uopće postoji.³³³

Etiologija apstraktnoga i konkretnoga

Kako je već postalo jasno, etiologija – pitanje nastaje li konkretno od apstraktnog ili apstraktno od konkretnog, kao i bilo koje pitanje porijekla ili uvjetovanosti bića – nije odlučujuća za opću formu bića. Opća forma bića ne može imati porijeklo (etiologiju) u *nekom* biću; u pogledu ontologijske relevantnosti, s etiologijom stoji jednako kao s odnosom ovisnosti u prethodnom poglavlju. Ono zajedničko svim bićima je jedino njihova razlikovanost spram ostalog, a tu razlikovanost nalazimo jednako kod konkretnog i kod apstraktnog, *bez obzira* na njihovo porijeklo (jednog iz drugog, ili obojeg iz trećeg, itd.); time se apstrakcije i konkretije jednako pokazuju kao singularije.

Kad ne bi postojala ni minimalna sličnost između dva (ili više) konkretna³³⁴ bića po kojoj bi ona potpadala pod apstrakciju, mi bismo svejedno uvidjeli dovoljnu sličnost tih bića da ih možemo proglasiti bićima: sličnost po njihovoj općoj formi, tj. po razlikovanosti spram ostalog. Dakle, *i u tom* slučaju bića bi bila bića, tj. *postojeće*: izostanak rodova (ideja, apstrakcija, kategorija itd.) stoga ne bi imao nikakva utjecaja na sâmo postojanje. Ukratko, opća forma bića opstala bi i kad ne bi bilo ni jedne jedine apstrakcije pod koju se može podvesti bilo koja konkretija. Moguć je svijet bez rodova (ideja, supstancija, apstrakcija itd.) i bez etiologije (porijekla apstrakcija u sličnosti konkretija ili porijekla sličnosti konkretija u apstrakcijama), a ono bez čega je svijet moguć – dakle, ono bez čega je ukupnost *bića*

³³² U najapstraktnijem smislu, na svakom biću postoji *samo ono* što postoji i na svakom drugom biću: na što god da razložimo biće, uvijek nalazimo samo neku određenost, odvojenost, diferenciranost. To što *opću* formu bića nalazimo *svugdje*, naravno, ne treba čuditi.

³³³ To je pitanje koje glasi "Zašto uopće biće, a ne radije ništa?", vidi: Martin Heidegger, *Uvođenje u metafiziku*, preveo Damir Barbarić, AGM, Zagreb 2012., str. 11. Ipak, prvo postavljanje tog pitanja pripisuje se Leibnizu, vidi: Roy Sorensen, "Nothingness", u: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

³³⁴ Dovoljno jasno je dosad naglašeno da se razlika "konkretnih" i "apstraktnih" bića ukida u *biće kao singulariju*; sve dosad koristili smo te pojmove samo kako bismo ih na najopćijoj razini indifferencirali, tj. kako bismo dospjeli do bića kao singularije.

moguća – ne može biti *opća* forma bića. Opća forma bića je samo ono što se nužno nalazi na bićima, dakle čiji izostanak s bića *nije moguć*.

Kad u svijetu i ne bi bilo sličnih bića, nešto bi ipak morao biti kriterij *općosti* tih bića; naravno, tad bi to bila sama ta bića, odnosno njihova forma postojanja. Jedina ontologijski relevantna općost (apstrakcija) je opća forma postojanja, ono zajedničko *svim* bićima, tj. način na koji sva bića jesu. Slučaj "konkretnih" i "apstraktnih" bića analogan je tom slučaju bića toliko različitih da ih se ne može podvesti ni pod kakvu općost *osim* same forme postojanja: na njima je ontologijski relevantno samo ono po čemu su ona *bića*, a to nije *manjak ili višak* niti *sličnost ili različitost* njihovih obilježja, nego njihovo *posjedovanje* obilježja uopće.

Sličnost bića po rodovima – po ideji, supstanciji, općem pojmu itd. – za postojanje je irelevantna. Naprotiv, sličnost bića po općoj formi postojanja je nužna, jer ona čini svako biće upravo bićem. (Ona se stoga, strogo gledano, i ne može zvati sličnošću: jer, ona je također ono što *razlikuje* sva bića.) Takva "sličnost" ne zahtijeva pojam "biti" ili "supstancije", nego joj je dovoljan pojam *bića*.

7. POGLAVLJE: BIT KAO SINGULARIJA

Singularnost kao opća forma

Da je bit indifferencirana s bićem, a svako biće singularija, pokazalo se kroz cijelu ovu eliminaciju. Stoga ovo poglavlje ne sadrži nove argumente niti dokaze, već ima ulogu da dosad već stečenu poziciju rasvijetli, na drugačiji način iskaže i poveže s ostalim ovdašnjim eliminacijama. Ovo poglavlje također ima funkciju sažimanja dosad rečenog te uzdizanje istoga na opću razinu.

Biće – ono što posjeduje jednu³³⁵ bit, biću istovjetnu – dano je kao ono singularno, jedinstveno: kao jedno, tj. kao jednom (jedinstvenom) granicom razlikovano od ostalog.

Najapstraktnija bića postoje na isti način na koji postoje najkonkretnija, nama najprisutnija, izravno dana bića. Štoviše, *sve* postojeće, najapstraktnije i najkonkretnije, jednako nam je izravno dano. Neko apstraktno biće, ako je i samo pomišljeno, ne može ni biti *biće* ako ne postoji na isti način na koji postoji i ono najprisutnije; stoga je i ono jednako prisutno kao ono "najprisutnije": i ono je *naprosto dano*.³³⁶ Ukratko, sve prisutno (postojeće) jednako je prisutno.

Stoga, kad kažemo da postoje samo pojedinačna (singularna) bića, pod taj pojam "pojedinačno" pripadaju i apstrakcije.

Najapstraktnije je, dakako, ono što je zajedničko *svemu* pojedinačnome (singularnome); a u pojedinačnosti spadaju i apstrakcije, sve do graničnog slučaja apstrakcije: bića uopće. Biće uopće je *opća forma singularnosti*. Svemu singularnome zajednička je, dakle, opća forma singularnosti.

Svako biće nosi biljeg bića uopće,³³⁷ zato što je svako biće ono razlikovano spram ostalog. "Biće uopće" je opća forma postojanja, razlikovanost uopće.

Ukratko, svako biće je *upravo to* biće, dakle čista singularija – i to je njegova opća forma, naime, opća forma *postojanja*. Ovdje, kako je postalo jasno, razina apstrakcije nije relevantna.

³³⁵ Nasuprot ideji da se možda sastoji od dvije supstancije, npr. konkretne i apstraktne; vidi Aristotel, *Organon*, str. 8.

³³⁶ Usporedi s prvom eliminacijom, koja također afirmira naprosto-danost *svih* bića.

³³⁷ Usp. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 57: "pojedinačno se uvijek iznova pokazuje kao nevažno, ali mogućnost svakog pojedinačnog otkriva nam nešto o biti svijeta"; zatim str. 135: "ako su dati predmeti, onda su nam time već dati svi predmeti"; zatim str. 85: "formalni pojam već je dat s predmetom koji potpada pod njega".

Svaka apstrakcija je, kao i svaka konkrekcija, upravo to što jest, označeno svojim granicama; svaka promjena granice bića uvjetuje da to biće više nije *to*.

Ta opća forma bića, singularnost, ukazuje nam na to da *svako* biće potpada pod biće uopće. Stoga nema općosti – pogotovo ako se "općost" shvati kao apstrakcija srednje razine – koja bi ontologijski vrijedila više od pojedinačnosti. Forma pojedinačnosti (singularnosti) je najveća općost, jer *svako* biće nosi na sebi formu pojedinačnosti.

(Apstrakcije srednje razine, tj. ona bića koja nisu ni čista konkrekcija ni biće uopće – poput "ideja", "supstancije", "rodova", "općih imenica" – nisu ništa više biće od bilo kojeg bića. One nemaju veću ontologijsku vrijednost, kao ni manju, u odnosu na manje apstraktna bića.)

Problem potpadanja

Bit, tj. ono čijom odsutnošću biće prestaje biti neko biće, ima smisla jedino kao ono čijom odsutnošću s *konkretnijeg* bića to pojedino biće prestaje potpadati pod *apstraktnije* biće. Dakle, o biti se ne može govoriti kao o nečem posebnom čijim izostankom biće prestaje biti *to isto* biće – naime, biće izostankom *bilo čega* što ga konstituira prestaje biti to biće, što je slučaj u kojem nema smisla govoriti o biti – nego samo kao o nečemu čijim izostankom ono prestaje potpadati pod *neko drugo* biće. Time bit gubi svoj historijski pojam i indiferencira se s pojmom funkcije, ili kriterija pripadnosti skupu, ili sl. Bit kao *nešto posebno* na biću, dakle, ne postoji *niti* za apstraktno biće kao izdvojeno (singularno), jer što god na njemu izostalo ono će prestati biti baš to biće, *niti* za konkretno biće, jer i za njega vrijedi isto: kakvu god "akcidentaliju" odstranili s konkretnog bića, ono prestaje biti baš to biće. To nam pokazuje da na biću nikad ne postoji akcidentalija, pa time ni bit: ni na onom apstraktnom ni na onom konkretnom. Cjelokupna granica bića, apstraktnog ili konkretnog, njegova je bit. Tako se bit indiferencira s bićem.

Jedini smislen govor o biti, dakle, ostaje onaj koji *povezuje* dva bića – konkretno i apstraktno. Samim time on mora ležati *izvan* oba bića, čime bit kao "suština" bića nestaje; ona može opstati kao pojam funkcije, kriterija pripadnosti konkretnog pod apstraktno itd., ali ne kao historijski pojmljena bit. Taj problem – kako nešto potpada pod skup, ili po kojem kriteriju se nešto derivira – više nije ontologijski problem. On je sveden na problem niže razine apstraktnosti, na partikularna pitanja pripadnosti bića u ovu ili onu grupu: "supstancijalno" i "akcidentalno" se može javiti samo kao funkcija pripadnosti nekih bića nekim skupovima (općim pojmovima, idejama i sl.). Tako postoji ono što možemo (i ono što ne možemo)

odstraniti na biću, a da biće i dalje bude pripadnik nekog skupa, ali ne i ono što možemo odstraniti na biću, a da biće i dalje bude isto to biće.

Međutim, potpadanje stvari pod skup nam nikad ne može reći *što* je ta stvar, jer ono nas uvijek upućuje samo na nešto drugo. Stvar *jest* samo ono što je kao sama singularnost: opet, posve neovisno o tome radi li se o "konkrekciji" ili "apstrakciji", jer nema *ničega* što – bilo da se sa stvari izdvaja i tvori neku drugu stvar ili ne – nije singularnost. (Štoviše, može se vjerovati da je *nešto* i sâm proces apstrahiranja, a ne samo stvar, njeno izdvojeno obilježje i ono od obilježja nastalo.) Dakle, stvar *jest* ono što je kao singularija. Međutim, upravo za neku singularnu stvar *ne da* se reći što je točno ona, nego se to može samo pokazati, ukazujući na njenu granicu: ona je "ovo ovdje". Svako *govorenje* što je neka stvar, ako je apstraktnije od "ovo" (što i nije u punom smislu govorenje, nego je bliže golom pokazivanju), svodi se na ukazivanje na neku drugu stvar. Stoga se, u potrazi za krajnjom preciznošću u pokazivanju na granice stvari, na kraju mora doći do "ovog ovdje". Utoliko, *sve definiranje u konačnici je ostenzivno (pokazno)*. Apstrakcije i imena – veoma često se ime i apstrakcija poklapaju, i netko manje oprezan mogao bi ih proglasiti istoznačnicama, tj. reći da je svako ime apstraktan pojam – ne samo da *možemo svesti* na ono što tek pokazujemo (a ne i izgovaramo), nego apstrakcije, baš kao i konkrekcije, i *jesu* ono što pokazujemo. Svako ime iskazuje upravo ono što na biću želimo istaknuti, pokazuje *to* što njime želimo.

Singularnost je ono što se može razlikovati spram ostalog, a sve, tj. svako biće, jest takvo. Sve što se uopće može razlikovati od ostalog, može se razlikovati *bez* upućivanja na nešto drugo "pomoću" čega se razlikuje, poput općeg pojma, ideje, skupa (itd.) pod koji potpada. Jer, kad se biće ne bi moglo *samostalno* razlikovati od ostalog, ne bi ničim bilo obilježeno kao *različito* od općeg pojma, ideje, skupa (itd.) pod koji potpada, što znači da uopće ne bi *bilo*. Singularnost je stoga ono što se *samostalno* može razlikovati od ostalog. Zato pod nju potpadaju i apstrakcija i konkrekcija, jer obje su tog karaktera.

Neka se to još razjasni starim pomoćnim pojmom supstancijalizma, "kao", koji se tijekom ovdašnje eliminacije već više puta pokazao (teorijski) redundantnim. Dakle, singularnost je konkretna stvar *kao* konkretna stvar i opća stvar *kao* opća stvar; ali *ne* konkretna stvar *kao* opća: jer, time je *već* derivirana općost iz nje, i ona je *postala* opća stvar. Zato nema stvari *kao* neke druge stvari, a govoriti za *istu* stvar da je ona *kao* baš ona je izlišno. (Supstancijalistički pomoćni pojam "kao" pokazuje se redundantnim u istom onom trenutku u kojem nam pomaže razumjeti da je svako biće singularija.) Biće je biće samo po svojim granicama, i nema tog dijela granice koji s njega možemo odstraniti, a da ono ostane isto biće: nema akcidencije, a s njom nestaje i supstancija. Pojam bića kao singularije ne dozvoljava *usto* pojmove supstancije

i akcidencije: a s obzirom na to da su sva bića singularije, i da osim bića ne postoji ništa, u cijelom svijetu – koji je ukupnost bića – nema ni supstancije ni akcidencije.

Nepoklapanje konkretnog i apstraktnog

Metoda "aequatio est negatio" također može pomoći da se razumije narav apstrakcije. Moramo pretpostaviti da apstraktno i konkretno biće nisu isto, jer, ako jesu, primjenjuje se "aequatio est negatio" i jedno od dvoga unaprijed nestaje. Stoga, na konkretnom biću postoji nešto što razlikujemo tj. odvajamo da bi se konkretno biće svelo na apstrakciju – *bez obzira* na to je li apstrakcija porijeklo konkretije ili obrnuto – i već time je jasno da je konkretno biće nešto *drugo* od apstraktnog. Što ga čini svodivim na apstrakciju? Ono što na pojedinačnom biću promatramo kao funkciju, tj. ono što iz njega izdvajamo da bismo ga svrstali pod opći pojam. (Npr. ovu loptu ne kao ukupnost svojih karakteristika, nego samo kao loptu.) Po strani, dakle, ostavljamo one karakteristike koje su činile ukupnost onog što smo zvali konkretnim bićem, i izdvajamo ono što biće podvodi pod opći pojam. Tako, primjerice, imamo ovu loptu kao konkretno biće, apstrahirano tako da nam od njega ostane samo lopta, iz čega je očito da "ova lopta" nije tek lopta,³³⁸ nego neko "ovo ovdje", ukupnost karakteristika od kojih je loptastost samo jedna. Tako nam je ostalo biće koje smo imenovali općim pojmom, loptom, koja predstavlja ono što smo izolirali kao *funkcionalno* obilježje. No po čemu se sad to apstrahirano biće (lopta) razlikuje od ideje onoga na što je trebalo apstrahirati (ideje lopte)? Upravo ni po čemu, i tu u igru ulazi "aequatio est negatio": *ne postoji* razlika između "konkretno" lopte (čiji pojam smo dobili apstrahiranjem, i baš zato ona *nije* konkretna lopta; naime, takvo nešto ne postoji, jer svaka čista konkretija je tek "ovo ovdje") i pojma lopte. Ako razlike između "konkretno" lopte i pojma lopte nema, ti pojmovi se indiferenciraju putem "aequatio est negatio". Naprotiv, ako se "ova lopta" razlikuje od ideje lopte, tad ona prva ne može biti *samo* lopta, nego "ovo ovdje", koje je *tek između ostalog* i lopta. Sasvim druga stvar je to što mi jezičnom konvencijom ovo konkretno biće od kojeg smo apstrahirali loptastost nazivamo "ovom loptom"; takva upotreba jezika je nadasve praktična i pošteđuje nas zbrke; mi jedino želimo uputiti na to da "lopta" nije *supstancija* "ovog bića ovdje" s kojeg apstrahiramo loptu.

³³⁸ Ovo nas približava razumijevanju naizgled paradoksalne postavke rane kineske teorije univerzalija po kojoj "bijeli konj nije konj". Vidi: Fung Yu-Lan, *Istorija kineske filozofije*, preveo Branko Vučićević, Nolit, Beograd 1977., str. 106.

Nema, dakle, "ovog bića koje je *samo* lopta" i *pored* njega još lopte kao ideje; nego, ako je ovo biće *samo* lopta, ono je *već* ideja. Ako pak ukazujemo na "ovo biće koje je *i* lopta", ono očitito nije *samo* lopta, tako da loptastost *ne može* biti njegova bit (kao jedino što ga čini tim bićem i *pored* kojeg bi ostalo bilo akcidentalija), nego *jedna* od njegovih graničnih karakteristika. Tako se uviđa kako je "lopta" (kao apstrakcija) *zasebna* singularija – upravo na isti način na koji je to i "ovo biće ovdje koje je, *pored* ostalog, još i loptasto" – i kako *pored* tog nema ničeg drugog. Svako biće je, jednostavno, singularija.

(Odavde se vidi i da je udio apstrakcija među bićima koja *imamo* – ne samo nazivamo, nego uopće vidimo, osjetimo itd. – ogroman. *Nipošto* se ne može reći da su bića koja su nam empirijski dana uvijek dana kao "čiste konkretije". Ona su već u procesu dolaženja u svijest, u procesu našeg rasterećivanja od suvišnih podražaja iz okolnog svijeta,³³⁹ pretvorene u apstrakcije; ne tek u odvedenijem jeziku ili refleksiji, nego već u prvoj danosti.)

Dakle, nemoguće je da se "konkretni pojam" potpuno poklapa s "apstraktnim pojmom" i da pritom *oboje* postoji. Ako su "*istobitni*", jedno od dvoga otpada prema "*aequatio est negatio*". Tako je objašnjeno kako biti bića nema izvan samog bića: nijedno biće nema sebijednakost *izvan* samog sebe. Čim je nešto *barem po nečem* razlikovano (odvojeno) od ostalog, ono je odmah *drugo* biće. Ukratko, svaka razlika je bitna razlika: svaka razlika donosi "novo" biće: razlika *jest* biće.

Ne može se reći "ali tu samo akcidencije priječe stvar da bude istovjetna svojoj ideji, i, ako odstranimo akcidencije, stvar zaista potpada pod ideju"; jer, kad odstranimo akcidencije, stvar *jest* ideja. Naravno, to tad nije ona stvar s akcidencijama, inače one ne bi morale biti upravo *odstranjene*.

Biće je naprosto ono razlikovano od ostalog, a razlikovano je *duž cijele* svoje granice, *ma što* činilo tu granicu: nešto apstrahirano ili ne. Biće nije "bitno" to biće kao razlikovano *duž* apstrahiranog (ideiranog) dijela svoje granice, jer tad se radi upravo o nekom drugom biću.

Već je bilo spomenuto da je i apstrakcija – izdvojena kao singularija, jer drugačije ni ne može postojati – "ovo ovdje". To što je imenovana³⁴⁰ ne čini je manje "ovim ovdje". Naime, i apstrakciju imamo po njenim granicama, na koje se *u konačnici* ne ukazuje drugačije nego pomoću "ovo ovdje". Npr. krivulja, koja je visoko apstraktan pojam, tj. pojam s malo

³³⁹ Usp. Arnold Gehlen, "Optički likovi i simboli", u: *Čovjek. Njegova priroda i njegov položaj u svijetu*, preveo Aleksa Buha, Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo 1990., str. 165-190.

³⁴⁰ *Konkretno* imenovana, kako bi se uobičajeno reklo. Ovdje imamo nešto što nalikuje na paradoks, jer se "ovo ovdje" – ono najkonkretnije – smatra upravo *nedovoljno konkretnim* imenovanjem, u suprotnosti s imenovanjem standardnim imenima (npr. imenicama), koja bi morala biti apstraktnija: ako bi nas netko upitao što je nešto, a mi bismo mu odgovorili doslovno "ovo ovdje" ili (pokazujući rukama) "ono što izgleda tako i tako", tad bi nam on mogao odgovoriti da "budemo konkretniji".

obilježja, takva je zato što crta koja je sačinjava ide "tako i tako", primjerice tako da ne tvori kuteve. No, i sve te riječi koje pomažu u ukazivanju svode se na "ovo ovdje": ako se spomenuti kut želi objasniti, morat će se na njega ukazati pomoću ravne crte; a ako se želi ukazati što je ravno ili što je crta, ili još dublje, morat će se, *kad-tad* (i to je ono gorespomenuto "u konačnici") posegnuti za "ovim ovdje". Svaka definicija, dakle svaki govor o biću, u konačnici se svodi na ostenzivnu definiciju; svako biće svodi se na голу granicu, koja nije ništa drugo doli "ovo ovdje".

Singularija uopće

Pojmovi "konkretnog" i "apstraktnog" nestaju – barem kao relevantni za ontologiju, koja se bavi bićem *bez obzira* na njegove podjele i potpodjele – zato što svako biće, bez obzira na količinu i etiologiju obilježja, jednako posjeduje granicu tj. *ukupnost* svojih obilježja. Ono "apstraktno" nema *manje* granicu nego ono "konkretno". (Uostalom, nije nezamislivo ni da nešto sasvim konkretno ima manje obilježja nego nešto apstraktno.)

Hegel shvaća pojam kao "ono konkretno i najbogatije, jer ono je osnova i *totalitet* ranijih odredbi",³⁴¹ te potom ideju kao još bogatije "jedinstvo pojma i objektivnosti".³⁴² Utoliko je ono *najkonkretnije* shvaćeno kao "najbogatije", tj. kao ono što sadrži sve odredbe (određenja, obilježja), dok je "apstraktnost ... uvijek nedostatak".³⁴³ Međutim, najveća apstrakcija, biće uopće, već po svojoj definiciji sadrži sve odredbe: ona je odredba (određenje, obilježje) uopće. Hegel najveću konkretnost cijeni *zbog istog onog zbog čega se može cijeniti* i najveća apstrakcija, naime zbog njene univerzalnosti, tj. zbog potpadanja *svih* određenja pod nju. Ono što sadrži sva određenja – određenje uopće – *opća je forma* određenja. To određenje uopće je razlikovanost uopće, ili konačnost uopće, ili granični karakter bića.

Ono po čemu je biće *upravo to* biće i ono po čemu je biće *uopće biće* je njegova razlikovanost spram ostalog. Biće, budući da je indiferencirano sa svojom razlikovanošću spram ostalog, stoga nije biće po nekoj od sebe različitoj biti. To vrijedi *i* za pojedina bića *i* za biće uopće; i biće uopće je singularija, naime singularija uopće.

³⁴¹ G. W. F. Hegel, *Nauka logike III*, str. 45.

³⁴² Ibid., str. 172.

³⁴³ Hegel prema Kierkegaardu, vidi: Søren Kierkegaard, *Ili-ili*, preveo Milan Tabaković, Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo 1990., str. 54.

Naravno, time smo se približili problemu postojanja *bića uopće*. Pitanje je li biće uopće također neko biće problematizirano je, npr., kod Hegela i Wittgensteina. Opširan odgovor na to pitanje treba biti ostavljen za "pozitivnu ontologiju", dok se ovdje mogu dati tek neki naputci za smjer rješenja tog problema.

Za Wittgensteina, biće uopće ništavno je zbog svoje *besmislenosti*.³⁴⁴ Tom stavu se kanimo suprotstaviti u sljedećoj, četvrtoj i posljednjoj eliminaciji. Pokazat će se da je biće uopće *smislen* pojam, jer *upućuje na nešto drugo* – što je definicija smisla koju ćemo prihvatiti u četvrtoj eliminaciji – naime na karakter ili određenje svakog bića: ograničenost, odvojenost, razlikovanost spram ostalih bića.

Za Hegela, biće uopće je ništavno zbog *izostanka svih obilježja*.³⁴⁵ Iako se slažemo s Hegelom da izostanak obilježja (određenosti) možemo smatrati *ničim*, protivimo se definiciji bića uopće kao onog čemu izostaju sva obilježja (odredbe). Naprotiv, biće uopće mora biti najšire zahvaćanje obilježja (određenosti): *obilježje (određenost) uopće*. Međutim, dokazivanje toga rezervirano je za pozitivnu ontologiju, iako se dijelom pruža i u četvrtoj eliminaciji.

Pojam bez odredbe, kao ni biće bez odredbe, ne postoji. Odredba je *sav* zadatak pojma: pojam mora definirati, tj. dati određenje bića. Konkretni pojmovi odnose se na konkretna određenja bića, dok se najapstraktniji pojam, onaj bića uopće, odnosi na najapstraktnije određenje bića: određenost (određenje) uopće.

Kad promatramo apstrakciju kao biće, sasvim nam je nevažno to što je ona apstrakcija, jer ona je jednako definirana (određena) svojom granicom kao i sve drugo: stoga, ona je singularija kao i sve drugo. Utoliko, sve je sasvim "konkretno", u smislu u kojem konkretno znači "određeno", i *zato* pojmovi konkretnog i apstraktnog više nisu *bitna* određenja bića.

Apstrahiranje jest proces izdvajanja obilježja, tj. proces određivanja, no ono na što apstrahiramo nije, u gore iznesenom smislu, apstraktnije od onog od čega smo apstrahirali: naime, nije manje određeno. Svako biće jednako ima *svu* svoju granicu, i jedino time je određeno *kao biće*.

Prema svemu rečenom, sva bića, bez obzira na razinu svoje apstrahiranosti, jednako su singularije. Jedino pitanje u vezi apstrakcija i konkrekcija jest koliko je neka singularija apstrahirana, tj. koliko graničnih obilježja je uzeto da se stvori singularija ili *jedno biće*; no, to pitanje ontologijski je sporedno, jer to biće nije ništa više ni manje "jedno" ni "biće" u odnosu na biće od kojeg se apstrahiralo.

³⁴⁴ Usp. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 81-85.

³⁴⁵ Usp. G. W. F. Hegel, *Nauka logike I*, str. 85-86.

Sve postojeće je singularno. Svijet je sastavljen od samih pojedinačnih bića, što ih i čini bićima.

Singularno biće, jednom kad je dano, potom više nema funkciju. Jednom kad je stvar dana – a dana je kao singularija – pitanje njenog porijekla, derivacije, funkcije više nema ništa s njenim karakterom *bića*. Npr., ako je stvar apstrahirana, ona je sad dana kao upravo ta stvar, bez obzira na ono što je prethodilo njenoj danosti kao *baš te* stvari. Singularija ne posjeduje nešto drugo po čemu bi se moglo reći da je ona baš ona; ona je upravo to što jest naprosto po sebi samoj.

Drugim riječima, funkcija – bit različita od samog "svog" bića – jest nešto što određuje *samo* apstrakciju, tj. općost. No, čim je ta apstrakcija određena, dobivena je singularija, čija bit opet nije ništa osim nje same. Jednom kad je dobivena sama apstrakcija, dakle jednom kad je apstrakcija postala singularija, više nema funkcije: *singularija nema nikakvu funkciju*. To nas upućuje i na to da nema biti do koje bismo mogli doći kad dobijemo (navedemo, deriviramo itd.) sva bića.

4. DIO – ELIMINACIJA POZITIVIZMA

1. POGLAVLJE: ODREĐENJE SMISLA

Ključan pojam četvrte eliminacije je "smisao". Zato ga na početku treba definirati i odrediti njegov – obuhvaćajući, tj. nadređeni – odnos spram ostalih pojmova koji se uz njega obično vežu. Također, moramo naznačiti njegovu sinonimiju s još jednim terminom, onim "značenja". Iako nam je poznato Fregeovo razlikovanje pojmova "smisao" i "značenje",³⁴⁶ ovdje želimo uputiti na *najopćenitije* svojstvo i smisla i značenja. Budući da za to najopćenitije svojstvo nismo pronašli neki novi termin, a istovremeno dopuštajući da se *na manje općenitoj razini* pojmove "smisao" i "značenje" razlikuje onako kako je to učinio Frege, bili smo prisiljeni *na razini onog što im je zajedničko* prihvatiti njihovu sinonimiju. Toj sinonimiji doprinosi i jezična ekonomičnost: primjerice, umjesto "A ima smisao B", jednostavnije je reći "A znači B", ali ima još primjera, koje je teže eksplicirati i koji će biti očigledni u samom tekstu koji slijedi. Potpuno analogna sinonimija odnosi se ovdje i na pojmove "znak" ("oznaka") i "simbol", iako nam je i njihova razlika poznata.³⁴⁷

*Smisao (značenje) je ukazivanje na [nešto] drugo.*³⁴⁸

Smisljeno je, dakle, ono što ukazuje na [nešto] drugo.

Ono biće koje ukazuje (pokazuje, *upućuje*) na drugo jest znak ili simbol. Stoga taj pojam uzimamo u najširem shvaćanju, kao *nositelja smisla*. Na taj način pod "znak" ("simbol", "nositelj smisla") potpadaju bića poput pojmova, termina, sudova, rečenica itd., ali i svako biće koje se *uzme* kao upućujuće na neko drugo biće. Upućivanje, ako treba biti smisljeno, tj. ako uopće treba biti *upućivanje*, mora biti upućivanje na *nešto drugo*. Naime:

³⁴⁶ Gottlob Frege, "O smislu i značenju", preveli Filip Grgić i Maja Hudoletnjak Grgić, u: *Osnove aritmetike i drugi spisi*, KruZak, Zagreb 1995., str. 174

³⁴⁷ Željko Pavić, "Znak", u: Stipe Kutleša (ur.), *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb 2012., str. 1284-1285.

³⁴⁸ Usp. Peirceovu definiciju znaka kod W. Kent Wilson, "Theory of Signs", u: Robert Audi (ur.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999., str. 915.

Ako se pod pojmom ništa ne misli, on je besmislen, tj. *nije pojam*; ako termin ne označava nikakav pojam, on je besmislen, tj. *nije termin*; itd. Stoga, pojmom se mora *nešto* poimati, terminom *nešto* govoriti, sudom iskazivati *neko* stanje stvari; itd.

To *nešto* na što upućuju znakovi (simboli) mora biti *nešto drugo*, a ne znak (simbol) sâm. Zato termin mora ukazivati na neki pojam, pojam na neko biće, sud na neko stanje stvari. Naime, ako imamo *samo* termin "dondon", pri čemu taj termin ne upućuje na neki pojam, tad on *uopće ne upućuje*; jer, odnosa sa samim sobom nema,³⁴⁹ pa tako ni upućivanja *na sebe sâm*. Ovdje se krije razlog besmislenosti tautologija, kao i veza s principom "aequatio est negatio": iskaz forme " $A=A$ " ne upućuje ni na što osim na *sâm* "A", što je razlog *i* besmislenosti tog iskaza *i* mogućnosti redukcije tog iskaza na samo jednu njegovu stranu.

Mogući nositelji smisla nisu samo uobičajena jezička ili logička bića poput riječi, pojmova, sudova, rečenica, zaključaka itd. (Sjetimo se običnih, fizičkih znakova, poput onih prometnih.) Bilo koje biće *razlikovano (drugo, odvojeno)* od onog na što se upućuje može biti uzeto kao oznaka; stoga je bilo koje biće potencijalno smisleno.

Sva bića koja su nositelji smisla – bez obzira na njihovo razlikovanje na manje općoj razini, gdje je npr. termin izgovoreni ili zapisani reprezentant pojma, a pojam element suda – na općoj razini se indiferenciraju: na toj razini, sve ih se da opisati kao *ono što upućuje na drugo*.³⁵⁰

³⁴⁹ Vidi uporište 7 na početku disertacije ("Uvod"), kao i L. Domjanović, *Utemeljenje ontike*, str. 12.

³⁵⁰ Ibid., str. 226.

2. POGLAVLJE: WITTGENSTEINOVA KRITIKA OPĆIH POJMOVA

Zadatak ove, četvrte i posljednje eliminacije jest dovesti u pitanje jednu od centralnih točaka filozofskog smjera znanog kao logički pozitivizam ili neopozitivizam,³⁵¹ onu koja ostaje kao prepreka mogućnosti ontologijskoga istraživanja: stav o besmislenosti općih (ontologijskih) stavova i pojmova.³⁵² Ta točka u svojoj srži je sadržana kod Wittgensteina (*Tractatus Logico-Philosophicus*), čija je destruktivna kritika teorijske filozofije svakako vrijedan događaj u povijesti ideja. Stoga ova rasprava, kojoj je cilj pokazati da ontologijsko razmatranje ostaje moguće i nakon Wittgensteinova *Tractatusa* (čak dijelom i *pomoću* njega), ide "in medias res", bez okolišanja i dodatnih razmatranja (neo)pozitivizma, na ključne Wittgensteinove stavove koji bi trebali onemogućiti svaku buduću ontologiju.

Pojmovi ontologije, budući da su općeniti i pokušavaju zahvatiti predmet uopće, potpadaju pod ono što Wittgenstein naziva formalnim pojmovima,³⁵³ o kojima se ništa ne može izreći. Formalni pojmovi, koji označavaju predmet uopće, jesu "pseudopojmovi" i iz njih slijede "pseudostavovi";³⁵⁴ Wittgenstein ih stoga razlikuje od "pravih pojmova",³⁵⁵ koji označavaju pojedinačne (singularne) predmete. Dakle, pod "formalnim pojmovima" Wittgenstein misli najopćenitije pojmove – koji su, dakako, jedini pravi predmet ontologije – među koje spada i ovdašnji pojam "biće uopće". Ne može se govoriti o biću uopće (npr. "stvar", "entitet", "predmet"),³⁵⁶ nego samo o pojmovima i / ili bićima koja padaju na nižu razinu apstraktnosti od njega (mi bismo rekli, *potpadaju* pod njega): to su pojmovi koji izražavaju pojedinačne predmete, poput pojma "knjiga".³⁵⁷ Prema tome, najopćiji pojam, biće uopće, besmislen je pojam: npr., po Wittgensteinu, ne može reći "ima predmeta".³⁵⁸

Valja primijetiti da to u priličnoj mjeri korespondira utemeljujućem stavu Hegelove "Znanosti

³⁵¹ Zbog jednostavnosti smo taj smjer ovdje nazvali samo "pozitivizmom", iako je logički pozitivizam, odnosno neopozitivizam, njegova kasnija i odvedenija varijacija; vidi Thomas Uebel, "Vienna Circle", u: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

³⁵² Usp. Richard A. Fumerton, "Logical positivism", u: Robert Audi (ur.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999., str. 514-516.

³⁵³ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 81.

³⁵⁴ Ibid., str. 83.

³⁵⁵ Ibid., str. 81.

³⁵⁶ Ibid., str. 83.

³⁵⁷ Ibid.

³⁵⁸ Ibid.

logike": "čisti bitak ... je u stvari ništa",³⁵⁹ ta primjedba poslužiti će nam kasnije.

Međutim, kao što je očigledno svakome tko barem otvori *Tractatus*, sâm Wittgenstein koristi najopćenitije pojmove. To se očituje najviše u njegovim prvim stavovima; primjerice, stav 2. kaže: "ono što je slučaj, činjenica, jest postojanje stanja stvari".³⁶⁰ Upravo *slučaj* ili *činjenica* je eminentan primjer Wittgensteinova općeg pojma, tj. "besmislenog" pojma. Zbog toga Wittgenstein i vlastite stavove, ukupnost kojih sačinjava *Tractatus*, proglašava besmislenima: "Moji stavovi rasvjetljavaju time što ih onaj tko me razumije na kraju priznaje kao besmislene kada se kroz njih, po njima, preko njih popeo napolje ... on mora ove stavove prevladati, *tada će ispravno vidjeti svijet*".³⁶¹ No, s obzirom na sve rečeno, što tad znači "ispravno vidjeti svijet"? Budući da je i za sâm pojam "svijet" potrebno krajnje uopćavanje – od svih pojedinačnih činjenica valja apstrahirati to *da* su one činjenice i potom, pretpostavivši postojanje njihove ukupnosti, dobiti pojam svijeta kao te ukupnosti – taj pojam ("svijet") i sâm mora biti opći pojam, dakle, po Wittgensteinu, besmislen. Kako bi tad *nakon* eliminacije "besmislenih pojmova" (" ... on mora ove stavove prevladati ... ") još uvijek ostao jedan takav besmislen pojam, "svijet", i kako bi tu moglo biti "ispravnog viđenja"? Već odavde se da nazrijeti da su neki opći pojmovi ipak potrebni za "ispravno viđenje svijeta", primjerice pojam "svijet", ili naprosto sve što jest, otkud se također nazire mogućnost da se da barem nekakav opis toga "što jest".

Središnje pitanje ove rasprave je što ostaje ontologiji nakon Wittgensteinova *Tractatusa* i nakon pozitivizma općenito. S obzirom na to da je i sâm *Tractatus* ontologija (naime, najopćiji opis svijeta, "besmislen") koja samu sebe ukida zajedno sa svakom drugom ontologijom, čini se da joj ne preostaje ništa. To treba razmotriti.

Zadatak ontologije ili najopćenitijih stavova, baš kao i *Tractatusa*, upravo je *omeđiti* svijet: postaviti *granicu* "pojedinačnim pojmovima" – bilo da to konvergira ili divergira Wittgensteinovoj upotrebi pojma "pojedinačnog" ili "singularnog", valja napomenuti da smo se u prethodnoj eliminaciji potrudili pokazati da je svaki pojam singularan, kao i uopće svako biće – koji su ono jedino što, po Wittgensteinu, treba vidjeti čovjek koji "ispravno vidi svijet". Međutim, ni sav zbir singularija neće nam reći ništa *više* o svijetu. Naime, Wittgenstein ne eliminira samo ontologiju kao besmislenu, nego i ono smisljeno što ona omeđuje, "ukupnost

³⁵⁹ G. W. F. Hegel, *Nauka logike I*, str. 85-86.

³⁶⁰ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 27.

³⁶¹ Ibid., str. 189, kurziv naš.

stavova", tj. prirodnu znanost.³⁶² "čak ako je dat odgovor na sva moguća znanstvena pitanja, naši životni problemi³⁶³ nisu još ni dotaknuti".³⁶⁴ Utoliko ni prirodna znanost ništa ne rješava u pogledu *ukupnosti* činjenica ili bića. Ono što jedino može riješiti problem (ontologija), ne može se ni postaviti, a ono što se može postaviti (znanost) ne rješava nikakav problem. Zato, nasuprot onome što Wittgenstein želi reći, nema *nikakvog* "ispravnog viđenja svijeta": jer, svijet mora biti upravo *ukupnost* bića ili činjenica.

Gore iznijetim Wittgensteinovim nazorom trebali bi se razriješiti zapravo svi problemi,³⁶⁵ i to uviđanjem da problema nema:³⁶⁶ prirodna znanost nije rješenje ništa više od ontologije. Čini se da sad više ništa ne preostaje ontologiji, kao zbiru općih stavova ili pojmova. Međutim, mi tvrdimo suprotno, što se treba dokazati kroz ovu eliminaciju.

Preostali – i Wittgensteinovim *Tractatusom* veoma dobro definiran – zadatak ontologije je upravo pokušati što preciznije *omeđiti* svijet. Ona ga omeđuje time što izražava ono najopćije u svijetu ("besmisleno"): ontologija omeđuje znanost, tj. sve bavljenje unutarsvjetskim, time što odgovara na pitanje "što je biće?", tj. time što daje opću formu unutarsvjetskog. Znanost se bavi samo posebnim bićima, ali bavljenje posebnim bićima pretpostavlja da uopće postoji biće – da posebna bića *postoje*, dakle da *se postoji* – ili, što je isto, da postoji *biće uopće*. Ta pretpostavka neovisna je o tome obazire li se znanost na nju ili ne. Jedino treba pokazati smislenost takvog diskursa, usuprot Wittgensteinu i pozitivizmu, kako bi se moglo reći da ontologija omeđuje bavljenje unutarsvjetskim (znanost) i samu ukupnost unutarsvjetskog (svijet).

Upravo isto takvo omeđenje, dakle ontologijsko, pokušao je pružiti i Wittgenstein svojim *Tractatusom*; to se ne eliminira time što Wittgenstein *naknadno* proglašava *Tractatus*, zajedno sa svakom drugom ontologijom, besmislenim.

³⁶² Ibid., str. 73.

³⁶³ Ovdje bi mnogo bolje odgovaralo reći "problem svijeta", tj. onaj problem koji se postavlja Leibnizovim pitanjem "zašto uopće postojanje?". Wittgenstein umjesto toga koristi partikularnu formulaciju "naši životni problemi".

³⁶⁴ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 187-189.

³⁶⁵ L. Wittgenstein, "Predgovor", *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 25: "Moje je mišljenje, dakle, da sam u biti konačno riješio probleme".

³⁶⁶ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 189: "...tad [kad bi se dalo odgovor na sva pitanja prirodne znanosti, op.] više ne ostaje nikakvo pitanje; i upravo to je odgovor."

3. POGLAVLJE: DONJA I GORNJA GRANICA SVIJETA

Određenje granica svijeta

Dvije su granice prirodnim znanostima, kao i svijetu.

1. *Donja granica* tiče se osnovnog (sastavnog, "gradivnog") elementa svijeta, bića; bavljenje donjom granicom svijeta stoga treba reći što je biće. Na to pitanje može se odgovoriti znatno preciznije nego što je to učinio Wittgenstein; za njega je donja granica svijeta "slučaj" ili "činjenica" ili "stanje stvari".³⁶⁷ to ostaje veoma nejasno, budući da daljnje "atomiziranje" onoga što *sačinjava* slučaj ili činjenicu, *stvari*, Wittgenstein ne dozvoljava, niti tu daje objašnjenje. On naprosto ne definira biće (stvar), pozivajući se na "besmislenost općih pojmova". Donja granica svijeta može se i mora definirati – primjerice, mi biće definiramo pomoću odvojenosti, razlikovanosti, određenosti, ograničenosti, konačnosti: ukratko, pomoću same definiranosti – ako se uopće *i o čemu* može govoriti, tj. ako se uopće može reći *da* se postoji.

Pokazat će se da takvi granični stavovi i pojmovi, poput "donje granice svijeta", unatoč Wittgensteinu, imaju smisla. Reći da su granični (opći) stavovi i pojmovi "po sebi besmisleni" – primjerice, zato što ne izražavaju ništa *drugo* nego da biće jest,³⁶⁸ što znamo već od Parmenida, koji je svojim "biće postoji"³⁶⁹ postavio granicu smislenim stavovima – ne znači ništa *specifično* za takve stavove i pojmove. Jer, prema definiciji smisla, *nikakvi* stavovi ni pojmovi nisu smisleni "po sebi", upravo zato što moraju upućivati na *drugo*, a ne na sebe. Stoga, opći pojmovi i stavovi – kao i *svi ostali* pojmovi i stavovi – imaju smislenost ako upućuju na nešto drugo (kao što je slučaj sa stavom "biće je ono razlikovano spram ostalog"), a ne na sebe same (kao što je slučaj sa stavovima "biće jest" ili "biće je ono što postoji").

2. *Gornja granica* svijeta – kako se čini, manje problematična – tiče se ukupnosti bića, tj. samog svijeta. Problematičnost gornje granice svijeta odavno je postavljena u vidu Leibnizova pitanja; ona se može postaviti, vulgarno, kao pitanje "otkud svijet?", ili, nešto sofisticiranije, "zašto uopće bitak?". Te gornje granice se Wittgenstein također dotiče, i

³⁶⁷ Ibid., str. 27.

³⁶⁸ Upravo zato se, po Wittgensteinu, ne može – radije *ne treba*, jer je suvišno, redundantno, tautološki – reći "ima predmeta" ili "ima bića": ibid., str. 83.

³⁶⁹ Hermann Diels, *Predsokratovci – fragmenti I*, preveli Zdeslav Dukat i dr., Naprijed, Zagreb 1983., str. 211.

postavlja je kao i Leibniz, tj. ostavlja nedirnutom.³⁷⁰ Smatramo da i ovdje preostaje mjesta za ontologiju, jer – iako je granica postavljena baš kao (gornja) granica, tj. ne može se preko nje kako bi se reklo *otkud* ili *zašto* svijet – ontologija može pokušati pokazati *zašto* se ne može reći zašto svijet. Gornja granica kakvom je vidi Wittgenstein, kroz navedeno mjesto iz *Tractatusa*, jest *konstatacija* neodgovorivosti na pitanje svijeta; preostaje da se pokuša *objasniti* ta neodgovorivost, dakle dati odgovor *zašto* neodgovorivost.

Izrecivost granica svijeta

Posao ontologije je, dakle, *misлити* te dvije granice svijeta, gornju i donju.³⁷¹ Wittgenstein je smatrao da se one ne mogu misлити, tj. da postoji granica mislivom, odnosno izrecivom.³⁷² Ovdje nije mjesto za raspravu koliko se misljivo i izrecivo poklapaju; primjerice, Wittgenstein smatra da se ne preklapaju u potpunosti.³⁷³ Međutim, mi ih ovdje uzimamo u najmanju ruku kao sasvim korespondentne, jer ono što se može misлити mora se moći i izreći; barem se mora na to moći ukazati, kao na "ovo" / "ono".

Wittgenstein tvrdi: "ono što se može pokazati [opća struktura bića, op.³⁷⁴] ne može se reći".³⁷⁵ Međutim, samim time što se izreklo kao "ono", ne samo da je izrečeno, nego je poprimilo i opću formu bića (kao i mišljenja). Russellova naizgled banalna opaska, da je Wittgenstein mnogo govorio o onome za što je sâm smatrao da se mora prešutjeti,³⁷⁶ nije bez oštine. Nema neizrecivog, inače bi bilo upravo neizrecivo. Ako je "formalni pojam [opći pojam, op.] već ...

³⁷⁰ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 187: "Nije mistično *kako* je svijet, nego *da* on jest." Misterij toga *da* svijet jest postavio je prvi, kako je općeprihvaćeno, Leibniz svojim pitanjem "zašto bitak, a ne radije ništa?". Vidi: Roy Sorensen, "Nothingness", u: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

³⁷¹ One nisu u najstrožem smislu granice svijeta, jer u svijet (tj. među bića) spada ono s obje strane bilo koje granice (v. uporište 3); one su radije granice *svega ostalog* u svijetu (npr. prirodnih znanosti; zapravo svih posebnih bića). Dakle, *i same* pripadaju u svijet; to ih samo čini izgovorivima, mislivima... svim suprotnim od onog što smatra Wittgenstein. Onog "s one strane granice svijeta" nema, iz jednostavnog razloga: jer onog *nepostojećeg* nema. Taj jednostavan razlog eliminira i Wittgensteinovu (kao i Kantovu) misao o nemislivom, o onom što prekoračuje granice svijeta.

³⁷² Usp. L. Wittgenstein, "Predgovor", u: *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 23.

³⁷³ Ibid.

³⁷⁴ Kod Wittgensteina, "logička forma stvarnosti"; vidi L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 77.

³⁷⁵ Ibid.

³⁷⁶ Bertrand Russell, "Uvod", u: L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 18: " ...Wittgenstein uspijeva da kaže prilično mnogo o onome što se ne može reći".

dat [kurziv naš, op.] s predmetom [singularnim pojmom, op.] koji potpada pod njega",³⁷⁷ tad upravo iz te *danosti* slijedi njegova izrecivost.

Time smo došli do *izrecivosti* fundamentalnih, općih stavova (točnije, pojmova) kao što je *biće*. Sad se dilema više ne sastoji u tome može li se opći pojam – bilo koji opći pojam ili granični stav o svijetu, ali u ovom konkretnom slučaju pojam "biće" – *izreći*, nego može li se *odrediti*, tj. definirati, što također znači *smisljeno* definirati. (Npr., može li se definirati različito od "biće je ono što jest", jer ta "definicija" ne ukazuje na *nešto drugo*, pa stoga i nije definicija.)

Ta dilema više ne ostaje tek u okviru polemike s Wittgensteinom. Jer, ona je tim pitanjem – "može li se definirati biće?", što znači isto što i "može li se barem principijelno, tj. barem u najopćijoj formi, znati *sve* što postoji?" – postala općenitija dilema između *agnosticizma* ("možda postoji nešto nedohvativo"; po tome je Wittgenstein punopravni nasljednik Kanta) i *dogmatizma* ("ne postoji ništa nedohvativo"; po tome se može znati što je biće i time, barem principijelno, *sve što jest*). Smatramo da se ovdje treba prikloniti dogmatizmu, u smislu u kojem on uzima biće kao čvrsto uporište i smatra da se ono može definirati. Kad se biće ne bi moglo definirati, ne bismo mogli reći *što* znači postojati (ili: *što* je postojeće, tj. biće uopće), a to je istoznačno tome da se ne bi moglo reći ni *da* se postoji.³⁷⁸ Na taj način bi i stavovi prirodne znanosti bili povučeni u besmisao. Oni dakle *moraju* imati čvrst temelj, i *neizrecivog nema*.³⁷⁹ Sve postojeće je *bar principijelno izrecivo*.

Na taj način je prostor za izražavanje općih stavova ostao otvoren. Oni jedino, baš poput znanstvenih stavova, ne mogu reći ništa "*Više*", kako konstatira Wittgenstein.³⁸⁰ No, i sama ta konstatacija spada pod "opće stavove", tj. izražava "gornju granicu" svijeta. To ne znači da ima nemislivog ili neizrecivog; naprotiv, to upravo znači da nemislivog ili neizrecivog *nema*. Wittgenstein bi rekao da se to "neizrecivo" "pokazuje",³⁸¹ ali i govor i mišljenje su vrste pokazivanja, ukazivanja, upućivanja *na drugo* – što je smisao pojma smisla – stoga se to "neizrecivo" svodi upravo na *izrecivo*. Ne postoji neukazivo, inače na njega ne bismo mogli ukazati kao na "ono" niti kao na "neukazivo"; u tom smislu nije ispravno rečeno

³⁷⁷ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 85.

³⁷⁸ Usp. poglavlje "Znanje da se jest" prve eliminacije.

³⁷⁹ Suprotno onome što kaže Wittgenstein, da "svakako ima nešto neizrecivo": vidi L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 189.

³⁸⁰ Ibid., str. 183, 187.

³⁸¹ Ibid., str. 189.

da se "ono [tek, op.] pokazuje [a ne i misli ili izriče, op.]", kao ni da je ono "Mistično".³⁸² Za istraživanje *zašto* nam opći pojmovi ne mogu reći ništa "Više" o svijetu ("gornja granica"), kao i za pokušaj definiranja općih pojmova poput bića uopće ("donja granica"), zadužena je upravo ontologija: to je taj prostor koji joj preostaje. Wittgenstein je ipak ispravno ukazao na neodgovorivost (gornje) *granice* svijeta,³⁸³ i s njegovog puta u pogledu te "gornje granice", kao ni s Leibnizova – jer, čim je pitanje "zašto uopće postojanje?" bilo postavljeno, morala se odmah uvidjeti njegova neodgovorivost – ne može se znatno skrenuti; može ga se samo nadopuniti. Wittgenstein je ispravno ukazao na granice svijeta, pogotovo na to *da* su one granice: "gornja" i "donja" granica govora o svijetu. Neispravno je, pak, prvo, njegovo ukazivanje – ili izostanak ukazivanja – na to *što* je "donja" granica i, drugo, njegovo mišljenje da te granice moraju ostati neizgovorive; da je tako, na njih nam ne bi uspio ni ukazati. Kako bi se približilo shvaćanju da ti (opći) stavovi koje Wittgenstein naziva "besmislenima" nisu besmisleni, bolje ih je nazvati "graničnima": time što *tvore* granicu smislenog, oni ostaju *unutar* te granice.

Ako se poslije Wittgensteina *išta* može učiniti, onda je to preciznije i potpunije ukazati na granice svijeta. Ontologija utoliko ostaje otvorena.

Nota bene. Ostaje još jedan put za filozofiju – doduše ne za ontologiju, ali zasigurno za *apstraktno* mišljenje o svijetu – nakon Wittgensteina, a to je ukazivanje kako se *u praksi* nositi s neodgovorivošću svijeta. Takva filozofija zove se egzistencijalizam ili (aksiološki) nihilizam, i ona ima svoje "majstore" poput Camusa, Ciorana itd. Kao preostali zadatak filozofije pored ontologijskog – pri čemu se pokazuje značaj i *umjetnosti* – može se priznati, dakle, još i egzistencijalizam.

³⁸² Ibid.

³⁸³ Nakon Wittgensteina, oni filozofi koji su pokušavali utemeljiti svijet (pridati mu "supstanciju" i sl.) u tom pogledu izgledaju naivno. Kant, koji to nije pokušavao, zasigurno još ostaje na razini. Wittgenstein zapravo slijedi Kanta, i bez Kanta, možda, ne bi bio sasvim razumljiv. Konvergencija Kanta i Wittgensteina vidi se u tvrdnjama o postojanju onog "po sebi", "neizrecivog" i sl. Naš zadatak je takve tvrdnje otkloniti, kao i utvrditi značenje onog "*postoji*", kako bi se pokazalo što bi impliciralo *postojanje* "mističnog" ili "stvari po sebi".

4. POGLAVLJE: SMISLENOST OPĆIH POJMOVA

Problem smisla

Sad valja prijeći na problem koji može pokazati slabosti Wittgensteinova *Tractatusa* u njegovom zadatku eliminiranja ontologije, a to je problem smisla ili značenja.

Prema ovdje danoj definiciji smisla, nepostojanje *značenja* (*smisla*) ontologijskih stavova³⁸⁴ značilo bi nedostatak onoga na što ti stavovi (ili, kao sastavnica stavova, pojmovi) *upućuju*. Ako bi se, naprotiv, pokazalo da takvi stavovi *upućuju*, oni se ne bi mogli proglasiti besmislenima; a oni upravo *upućuju*. Za početak, oni upućuju na opću formu ostalih stavova (stavova o pojedinačnom ili posebnom, stavova "prirodne znanosti") i time pokazuju da *imaju značenje*. Značenje se može pridati općim stavovima jednako kao i znanstvenim stavovima. Štoviše, to da prvi imaju neko značenje *utemeljujuće je za smislenost* potonjih.³⁸⁵

Opći pojam, poput definicije bića kao konačnog, *znači nešto*, jer upravo *opisuje* bića u svijetu na drugi način nego samo kao "bića". On ukazuje na *nešto drugo* – onako kako opći pojam ukazuje na svaki posebni pojam – naime, na neku karakteristiku bića koja *nije već* sadržana u tome da se naprosto kaže "biće", i stoga ima smisao.

Wittgenstein negira smislenu upotrebu općih pojmova: tako se po njemu, npr., ne može smisljeno reći "ima bića", ali može "ima knjiga".³⁸⁶ Međutim, i u stavu "ima knjiga" je singularnom (ne općem) pojmu, knjigama, pridana *najopćija* forma, ta da ih *ima* (da postoje). Ako bi Wittgenstein bio posve u pravu u vezi općih pojmova, tad ni to da singularnih pojmova i predmeta *ima* ne bi trebalo biti smisljeno. No, ipak je smisljeno: a to *imanje* ili *postojanje* zahtijeva neko *poimanje* toga (toga *da* nečega naprosto ima, ili da postoji), dakle i opći pojam o tome. Takvi najapstraktniji glagoli poput "ima", "postoji" ili (najrasprostranjeniji egzistencijalni glagol, toliko rasprostranjen da je postao kopula) "jest" moraju imati *smisao*,³⁸⁷ jer svaki dio stava mora imati smisao; u suprotnom je redundantan, tj. upravo besmislen, tj.

³⁸⁴ Da Wittgenstein nesumnjivo zastupa tu poziciju, vidi se napose iz L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 189: "Ispravna metoda filozofije bila bi zapravo ova: ne reći ništa, nego ono što se može reći, dakle stavove prirodne nauke – dakle nešto što nema nikakve veze s filozofijom – i zatim uvijek kada bi netko drugi htio reći nešto metafizičko pokazati mu da nije dao nikakvo značenje izvjesnim znakovima u svojim stavovima", ali i iz cijelog *Tractatusa*.

³⁸⁵ Vidi "Zaključak" na kraju ove eliminacije.

³⁸⁶ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 83.

³⁸⁷ To što su to *glagoli* ne mijenja ništa na tome da opći pojmovi imaju smisla. Ta, nije valjda da opći pojmovi samo kao *imenice* (npr. "biće") nemaju smisla, dok kao glagoli (npr. "jest") imaju?

nije dio upravo stava.

Da "jest" kao znak u stavu ima smisla možda nije toliko očigledno odjednom, u prvi mah, po samom "jest"; ali to svakako u stavu uviđamo po njegovoj negaciji, "nije". Smislenost stava koji negira pokazuje se u tome što je *moгуće* i suprotno stanje; isto vrijedi i za smislenost stava koji afirmira. Međutim, puka afirmacija *najopćijeg* nema smisao, jer ne postoji moguće suprotno stanje (izjava "biće jest" nema smisla zato što je suprotno stanje, *biće nije*, nemoguće, tj. naočigled je besmisleno izjaviti "biće nije"), i to je razlog zašto pozitivisti smatraju takve izjave besmislenima. No, s ovdašnjom definicijom bića stvari stoje sasvim drugačije. Naime, definicija bića "biće je razlikovano (odvojeno, određeno, konačno)" ima smisla, zato što je *moгуće* – točnije, *nije naočigled* nemoguće, tj. kontradiktorno, tj. besmisleno – izjaviti "biće je nerazlikovano (neodvojeno, neodređeno, beskonačno)".

Biće, ili biće uopće, koje ovdje želimo definirati, često je kao pojam napadano zbog svoje "praznoće", "nedostatka sadržaja", "neodređenosti" itd., i na tom mjestu se može vidjeti konvergencija i tako različitih mislilaca kao što su Wittgenstein i Hegel: obojica odbacuju taj pojam, odnosno to biće, iz navedenog razloga. Međutim, i najapstraktnije biće, tj. biće uopće – ono razlikovano spram ostalog, ono ograničeno, ono konačno – ima *neku* određenost ("konkretnost"), koja se sastoji upravo u toj ograničenosti, razlikovanosti, konačnosti.

Definicija bića kao određenosti uopće (odvojenosti, ograničenosti, razlikovanosti uopće) jest smisljena, jer ukazuje na neku *karakteristiku* – koja se, k tome, u običnoj jezičnoj upotrebi ne podrazumijeva *već u samom* izrazu "biće" i koja, stoga, upućuje na nešto *drugo* – a ne na izostanak svih karakteristika. Dakle, ona nije čista apstrakcija, tj. Hegelov "čisti bitak" koji je "čisto ništa".³⁸⁸ Posve analogno, ni Wittgensteinovi "formalni pojmovi" (korespondentni Hegelovom "čistom bitku"), koje on smatra praznima, nisu prazni. Njih praznima ne čini *već* njihova apstraktnost, inače bi *svaka* apstrakcija – a apstrakcija je i "knjiga" iz Wittgensteinova ranijeg primjera – bila prazna. Naprotiv, njih bi praznima učinio tek posvemašnji izostanak obilježja ili karakteristika. Međutim, pojam bića kako je gore definiran *ne znači* izostanak svih obilježja, nego upravo (apstrahirano) prisutstvo svih obilježja: obilježje uopće.

Apstrakcije se ne mogu u pogledu "praznoće" razlikovati po *razini* apstraktnosti, dok god apstrahiranjem *preostaju* neke karakteristike. Utoliko se savršeno smisljeno može dati definicija najopćijih pojmova, poput pojma "biće", sve dok *definiens* ima neki sadržaj (umjesto potpunog izostanka sadržaja) i dok se razlikuje od *definienduma* (dok ukazuje na nešto *drugo*). Pojam "biće" se u tom pogledu ništa ne razlikuje od pojma "knjiga" ili

³⁸⁸ G. W. F. Hegel, *Nauka logike I*, str. 85-86.

"nalivpero" ili bilo kojeg drugog pojma. Kad bi *biće uopće* bilo prazan pojam – kad ono ne bi ni na što upućivalo, tj. kad ono ne bi imalo smisla – tad ono ne bi bilo objašnjivo pomoću nečeg drugog. (Ukratko, njegov *definiendum* ne bi se razlikovao od njegovog *definiensa*.) Međutim, ono se može definirati pomoću nečeg drugog, i tako govor o njemu može biti smislen.

Na ovom mjestu se može uvidjeti problem: ako se najapstraktnije objašnjava pomoću *drugog*, nije li tad to nešto apstraktnije od najapstraktnijeg? No, to ustvari nije problem, jer definicija smisla (upućivanje na drugo) ne zahtijeva upućivanje na nešto općenitije; naprotiv, svaka definicija zahtijeva upravo *jednak opseg* "definiensa" i "definienduma".

Budući da svaki smislen govor mora upućivati na drugo, a to "drugo" ne može regredirati u beskonačnost objašnjavanja,³⁸⁹ to znači da *jezik u svojoj ukupnosti* – zajedno s bilo kakvim opisom ili objašnjenjem svijeta – *nema smisla*, tj. u ukupnosti je tautologija. Svi elementi jezika su bića, takva koja upućuju na druga bića; jasno je da u *ukupnosti* bića – u svijetu – više nema bića koja bi upućivala na *nešto drugo*, tj. na nešto izvan ukupnosti ili svijeta. O tome će još biti govora u ovoj eliminaciji.

Wittgenstein kaže još i: "svaki mogući stav sagrađen je zakonito, i ako nema smisla, to može biti samo zato što nekima od njegovih sastavnih dijelova nismo dali nikakvo *značenje*."³⁹⁰ Upravo zato je "aequatio" ujedno "negatio":³⁹¹ to da nije pridano *nikakvo* značenje nekom pojmu ili stavu znači da mu nije pridano *neko drugo od već postojećeg* značenja. (*Ništa* je ono *nerazlikovano*.³⁹²) Upravo zato je tautologija bez značenja: zato što se ono što je međusobno jednako – poništava. Značenje ili smisao je, stoga, određenje (opis, definicija) jednoga *drugim*, a ne *istim*. Tautologija je bez značenja zato što *ponavlja isto*, čime propušta dati značenje.³⁹³ Značenje je, dakle, u neku ruku *opis*; značenje mora reći nešto *više* o nečemu. Definicija "biće je ono razlikovano spram ostalog" ili "biće je ograničeno, konačno, odvojeno" svakako je *opis*. Ona govori *više* od samo "biće", jer ne postoji posvemašnje slaganje oko toga što je biće; "biće je ono što jest", primjerice, *ne* govori ništa *više*.

³⁸⁹ Jer, ako bismo i mogli pretpostaviti beskonačnost, ta beskonačnost objašnjavanja rezultirala bi neutemeljenošću smisla; naime, tad bi svaki pojam imao utemeljenje u nečem drugom i tako *ad infinitum*, što rezultira time da ukupnosti jezika nedostaje temelj.

³⁹⁰ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 127.

³⁹¹ Vidi uporište 6.

³⁹² Vidi uporište 5.

³⁹³ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 139: "besmislica je reći za dvije stvari da su identične, a reći za jednu da je identična sama sa sobom ne kazuje baš ništa".

Opća forma postojanja, tj. opći opis bića dan kroz definiciju bića, također je *opis*; jer, on upućuje na karakteristiku / obilježje / odredbu bića koja se ne vidi *već* iz toga što se ona nazivaju bićima ili što im se predicira da jesu. Zbog toga je uopće moguća ontologija kao najapstraktniji opis svijeta: zbog toga su najapstraktniji stavovi i pojmovi smisleni.

To je ujedno razlog zašto nema "čistog bića". Ono najapstraktnije, biće uopće, nije bez *ikakvog* određenja ili obilježja ("konkretnosti"). Iako postoji ono najapstraktnije, ne postoji "čista apstrakcija", jer ona znači "apstrahiranost od svakog obilježja"; no, kako je biće po definiciji ono *s obilježjima* (ono *određeno*), tako izostanak svih obilježja znači nepostojanje, i upravo zato čista apstrakcija *ne postoji*. Obilježje bića uopće je *obilježje uopće*, a ne izostanak obilježja; to je njegova granica i određenje. Baš zato što *nema "čistog bića"*, *ima* općih pojmova i stavova, tj. oni *imaju* smisao: ukazuju na ograničenost, tj. određenost, koja je suprotnost "čistoći". Postojeće ne može biti "čisto" (bez određenja); ono mora biti *određeno* da bi bilo postojeće. Stoga najveća apstrakcija – biće uopće – ne znači apstrahiranost od svake određenosti, nego, naprotiv, apstrahiranost *određenosti uopće*.

Problem definiranja

Sad dolazimo do onoga na što cjelokupna ontologija cilja, a što Wittgenstein želi pobiti: ontologija, kroz dobar dio svoje povijesti, želi pridati *značenje* biću uopće; to znači, *definirati* ga. Međutim, tu – upravo s definiranjem – nastaje prilično velik problem, što odgovara Wittgensteinu koji taj cilj ontologije želi pobiti, ali ukida i samo ono što Wittgenstein želi omeđiti: znanstveni diskurs. Problem je u sljedećem.

S jedne strane, definicija nečega mora biti *isto* što i to nešto ("dovoljno precizno" opisati nešto), a s druge strane ne smije biti *posve isto*, jer je u tom slučaju direktna tautologija (ne smije "previše precizno" opisati nešto). Time su sve definicije tautologije, jer moraju izražavati *jednakost* "definienduma" i "definiensa"; pitanje je samo izražavaju li tu jednakost izravno tautološki ili prošireno tautološki. Ovo prvo čine u formi " $A = A$ " ("opis" nečega *tim istim*) i tad se smatraju besmislenima, a ovo drugo u formi " $A = B$ " (opis nečega *nečim drugim*) i tad se smatraju smislenima.

Sasvim je korektno i smisleno, stoga, kad filozofi pokušavaju biće i / ili svijet – "gornju" i / ili "donju" granicu svijeta – opisati *nečim drugim*. (Primjerice, kad ih Schopenhauer pokušava opisati kao volju.) Ako su u krivu, to nije zato što su njihove definicije *besmislene* – u suprotnom su sve definicije besmislene, jer sve one "samo drugim riječima izražavaju isto" –

već zato što su *nedovoljno precizne*: zato što nisu apstraktne u dovoljnoj mjeri da reprezentiraju apstraktnost samog bića.

Međutim, ako se izbjeglo Scilu, to ne znači da se treba nasukati na Haribdu: ne smije se biti ni previše precizan, pa naprosto reći "biće je ono što jest", jer to je očigledna tautologija (za razliku od gorespomenute proširene ili indirektne tautologije). Valja naći neku "konkretnost" koja može dovoljno apstraktno reprezentirati apstrakciju: to je, primjerice, "ograničenost", "konačnost", "odvojenost", "određenost", "obilježnost", "razlikovanost" uopće kao reprezentant "bića uopće".

To znači da se jezikom trebamo, barem kad *definiramo* – a većina *Tractatusa*, kao i znanosti, temelji se na definiranju; svaka definicija je pak tautologija, *ako* uopće želi biti svrsishodna tj. istinita – koristiti tautološki ili se njime uopće ne koristiti. Takva indirektna ili proširena tautologija *može i mora* biti dopuštena i kod najopćijih izjava, kao što je "svijet je sve što je slučaj".³⁹⁴ (Baš kao što se koristi i kod nečeg manje općenitog, npr. "stav je istinosna funkcija elementarnih stavova".³⁹⁵) Razlog da se ontologija ukine ne može biti taj *što je preopćenita*; naime, definicije, koje su upravo ono problematično, postoje kod najkonkretnijih *baš kao i kod najopćenitijih* bića. Ontologija se može ukinuti samo *ondje gdje je besmislena* – a njena besmislenost, kako je pokazano, *ne* proizlazi iz njene općenitosti – npr. ondje gdje se može primijeniti "aequatio est negatio" ili ondje gdje je kontradiktorna. (U tome je Wittgenstein potpuno u pravu.) Govoriti o bićima ima smisla dok god možemo definirati biće; a definicija *apstraktnog* bića, pa i najapstraktnijeg – jer, ako uopće postoji raspon od konkretnog prema apstraktnome, nešto mora biti najapstraktnije – nije *ništa više tautologija* negoli bilo koja druga definicija, tj. definicija bilo kojeg konkretnog bića. Utoliko su "pravilno sastavljeni" najopćenitiji stavovi savršeno smisleni, ako su ikakvi stavovi uopće smisleni.

Cijeli ovaj argument konstruiramo slijedeći logiku *Tractatusa* i njegova zahtjeva za obesmišljavanjem općih stavova, *ali ne i* stavova ("prirodne") znanosti. Samo želimo pokazati da, ako *išta* ima smisla, tad i opći stavovi moraju moći imati smisao. Naravno, to vrijedi pod uvjetom da definiramo smisao i da pravilno – sukladno toj definiciji smisla – sastavljamo opće stavove; ne tvrdimo da *svaka* "metafizika" ima smisla, jer mnogi njeni stavovi su pogrešno sastavljeni i besmisleni, i u tom pogledu se slažemo s Wittgensteinom. Jedino tvrdimo da nisu *svi* opći stavovi besmisleni, odnosno da opći stavovi nisu besmisleni *samim time* što su opći.

³⁹⁴ Ibid., str. 27.

³⁹⁵ Ibid., str. 101.

Dosad je objašnjen naš razlog za odbacivanje Wittgensteinove tvrdnje da "posve uopćeni stavovi" za svoj predmet nemaju "određeni predmet" – naime, imaju za predmet upravo *predmet uopće*, koji je u isti mah i *određen*, jer je određenost uopće, i *smislen*, jer upućuje na određenost svega drugoga; on je određen upravo *time* što je smislen, tj. ono *zbog čega* je smislen, naime njegovo upućivanje na određenost svega drugoga, *ujedno* je ono što ga određuje ili definira – i da mu se kroz njih "ne pridaje ime".³⁹⁶ Ime, tj. smisljeno ime, pridano je svemu što može uputiti na drugo, bez obzira na razinu apstrakcije. *Odvedenost* apstrakcije, to jest pitanje koristi li neki stav apstrahiranije ili manje apstrahirane predmete, nema nikakve veze sa smisljenošću stava. Ovdje je pokazana problematičnost definicije uopće, a ne samo onih definicija koje se odnose na najuopćenije pojmove i stavove; definicija se, pak, jednako primjenjuje na sav dijapazon apstrakcija. Ako je definicija besmislena, ona je besmislena kod *svih* pojmova, a ne samo kod onih najapstraktnijih; ako pak problema s definicijom nema, onda je nema ni s definicijom najapstraktnijih pojmova, dok god je ona upravo *definicija* – ili, dok god ona ima smisla, a ima smisla dok god upućuje na drugo.

U jednom važnom smislu, *sva* pitanja su besmislena. To se također moglo uvidjeti iz Wittgensteinovog "Tractatusa", gdje se ona pitanja koja bi pružila pravi odgovor (ontologijska) ne postavljaju, a ona koja se mogu postaviti (znanstvena) ni na što ne odgovaraju. Ako se Wittgenstein smije baviti takvim besmislenim pitanjima –³⁹⁷ ako on smije iznijeti opću formu svijeta, naravno u formi uopćenih stavova – ne vidi se zašto se njima ne bi smjeli baviti i drugi, tj. zašto bi ontologija bila nemoguća. Wittgenstein se ne bavi ničim osobito drugačijim od ostalih filozofa: opisivanjem svijeta u najopćijim crtama; i, kao i dobar dio drugih filozofa, on smatra da je najbolje izrazio te opće crte;³⁹⁸ odatle se vidi jedan razlog zašto on smatra da se nakon njega dalje ne treba istraživati.

No, ako se išta još može reći, ako je dakle ostao neki posao za ontologiju, onda je to, i dalje, sve preciznije izražavanje osnovnih crta svijeta. Također, bez općih stavova ne bi se mogla izraziti ni neodgovorivost pitanja "zašto uopće postojanje?", a ona je ipak izraziva: izražava je i Wittgenstein,³⁹⁹ a izražavat će se – i to je druga zadaća ontologije – i u budućnosti. Ono što za ontologiju preostaje jest, i dalje, istraživanje i formuliranje "donje" i "gornje" granice

³⁹⁶ Ibid., str. 135, svi citati.

³⁹⁷ Budući da je *Tractatus*, po samom Wittgensteinu, niz "besmislenih" ili – radije bismo rekli – *graničnih* stavova. Vidi *ibid.*, str. 189.

³⁹⁸ L. Wittgenstein, "Predgovor", u: *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 25: "čini mi se da je *istina* ovdje saopćenih misli neoboriva i definitivna. Moje je mišljenje, dakle, da sam u biti konačno riješio probleme."

³⁹⁹ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 187.

svijeta; ona omeđuje svijet. Kao što smo već napomenuli, smatramo da osim ontologije, čije je područje zadano upravo navedenim granicama, filozofiji ostaje još i put kako se u praksi nositi s neodgovorivošću, tj. s nepostojanjem daljnjih granica svijeta osim navedenih.

Logika i ontologija poklapaju se utoliko ukoliko je *smislen* govor o *postojećem*. Bez logike, taj govor ne bi bio smislen; bez ontologije, ne bi bio o *postojećem*. Wittgenstein je uvidio tu – logičku ili ontologijsku, smisaonu ili bićevnu – omeđenost svijeta. Nazreo je da se mogu postaviti (i izraziti) granice svijeta,⁴⁰⁰ a time i formulu za "rješenje problema"⁴⁰¹. Ostaje da se te granice utvrde, i u tome je daljnji zadatak ontologije. Rasprava o granicama svijeta ostaje otvorena.

Smatramo da smo, unatoč Wittgensteinovoj prilično destruktivnoj kritici koja je ontologiju trebala učiniti besmislenom, pokazali smislenost (nasuprot redundantnosti) i određenost (nasuprot nepreciznosti) najopćijih pojmova i stavova, onih ontologijskih. U tome nam je znatno pomoglo određenje smisla kao onog što ukazuje na drugo. Neka je ovdje dana još jedna kratka opaska o istoj temi, o smislu.

Wittgenstein za ono što leži između jezika i bića, za ono što bi trebalo zauzeti mjesto ontologije kao *granica svijeta*, smatra da se ne može *kazati*, nego samo *pokazati*: ono "Mistično" je izvan jezika.⁴⁰² Ali to "ne moći kazati, nego samo pokazati" je sasvim promašen izraz, koji upućuje na cijeli Wittgensteinov "grieh" protiv ontologije, i to u korist mistifikacije. Naime, *srž* jezika je upravo *smisao* (mogućnost *pokazivanja*, ukazivanja na nešto drugo), pa ako istu funkciju ima i "puko" pokazivanje, tad ono *također* spada u jezik. Dakle, ako "pokazivanje" vrši istu funkciju kao i "kazivanje", problem koji leži u razlici toga dvoga nestaje: pokazivanje i kazivanje su isto. Jedino je važno da kazivanje / pokazivanje *ima smisao*, tj. da ukazuje na nešto: nešto drugo od sebe. Nema razlike između "onoga što se može reći" i "onoga što se može *samo* pokazati", kako misli Wittgenstein. Na taj način *oboje* spada u jezik, ako je jezik skup *smislenih* znakova. (To je zapravo pleonazam, jer znak ni ne može biti drugo doli smislen.) Svakom smislenom izrazu mora se predicirati jezičnost; svaki smislen izraz spada u jezik. (Također, izraz je izraz upravo *jedino* ako je smislen, pa je

⁴⁰⁰ Mora se reći i to da je Wittgensteinova metoda smisljena, nasuprot onom što sâm tvrdi. Wittgensteinove "ljestve" (ibid., str. 189) moraju biti ispravne – jezikom *Tractatusa*, smisljene – inače se po njima ne može ni popeti. Uzalud je što ih on *kasnije*, dakle naknadno, odbacuje. Ako one dovode do cilja, *a priori* su smisljene; a Wittgenstein bi svoj *Tractatus* htio odbaciti tek *a posteriori*.

⁴⁰¹ L. Wittgenstein, "Predgovor", u: *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 25.

⁴⁰² L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 189: "Svakako ima nešto neizrecivo. Ono se *pokazuje*, ono je Mistično ... O čemu se ne može govoriti, o tome se mora šutjeti."

"smislen izraz" opet pleonazam.) Sve što postoji može se zahvatiti i pretočiti u smislen izraz, zvali to jezikom ili ne – budući da se na sve što postoji može ukazati.

Iz ovog izostanka "Mističnog" vidi se kako u svijetu ne ostaje ništa nezahvaćeno, tj. *nedohvativo*; potpuno analogno, samo na epistemologijskom području umjesto jezičnog, vrijedi za Kantovu "stvar po sebi".⁴⁰³

Ostavština *Tractatusa*

Russell kaže o Wittgensteinovom *Tractatusu*: "Prema njemu [Wittgensteinu, op.] nema nikakvog načina da opišemo cjelokupnost stvari koje se mogu imenovati, drugim riječima cjelokupnost onoga što postoji u svijetu. Da bismo to mogli učiniti, morali bismo znati neko svojstvo koje logički nužno mora pripadati svakoj stvari."⁴⁰⁴ Ovdje radi o svojstvu koje ne samo *logički* nužno pripada svakoj stvari tj. biću, nego i *ontologijski* (ono što pripada *svakom* biću *mora* biti predmet ontologije): budući da se Russell govori o ukupnosti onoga što postoji, jasno je da je ovdje riječ o ontologiji. Širina zahvata je ovdje također jasna, kao i to da se logika i ontologija na ovoj razini – ovako široko zahvaćenom biću – *poklapaju*. Utoliko se i Wittgenstein, u svojim najopćijim stavovima, bavi upravo ontologijom. *Tractatus* je prvorazredno ontologijsko djelo.

Što se tiče svojstva o kojem govori Russell, mi smo ga odredili kao *razlikovanost*, ili upravo kao određenje; definicija bića je definitnost, mogućnost da ga se definira, sama definicija. Definicija bića uopće je definicija *uopće*, onako kako su definicije pojedinih bića *pojedine* definicije. Ta definitnost je ona "opća forma bića", koja je svakako i opća logička forma, jer ona je temeljna logici, kao i svemu ostalome.

Russell nastavlja o spomenutom svojstvu: "Pokušavali su takvo svojstvo [koje logički nužno pripada svakoj stvari, op.] naći u autoidentitetu, ali ... [to] Wittgenstein podvrgava razornoj kritici."⁴⁰⁵ S ovom izjavom se sasvim slažemo. Sebijednakost (autoidentitet) nije ništa doli ono što se poklapa s bićem, i iz čega se *ništa dalje ne da izvući*, što je definicija tautologije ili besmislice. Isto tako se, kako tvrdi Russell, "ništa ne da izvući iz atomskog stava".⁴⁰⁶ Čini se

⁴⁰³ Vidi 4. poglavlje prve eliminacije.

⁴⁰⁴ B. Russell, "Uvod", u: L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 13.

⁴⁰⁵ Ibid.

⁴⁰⁶ Ibid.

da Wittgenstein omeđuje svijet stavovima iz kojih se ništa dalje ne da izvući. Međutim, mi smatramo da se iz *razlikovanosti*, *ograničenosti* itd. kao odrednice bića daju izvući mnoge posljedice po shvaćanje svijeta; u tom smjeru, smatramo, ontologija nalazi svoj prostor.

Russell također izvlači iz *Tractatusa* da je "nemoguće reći bilo što o svijetu kao cjelini".⁴⁰⁷ Tome bi moralo biti tako upravo zato što je svijet cjelina, tj. zato što iz njega ništa ne ispada; i baš zato što se o svijetu kao cjelini *može* reći *da* je on cjelina. Tu je Russell opet u pravu, kao i Wittgenstein; ovdje je "gornja granica" svijeta. Međutim, nije u pravu, kao ni Wittgenstein, kad smatra da se ništa ne može reći o osnovnoj sastavnici svijeta,⁴⁰⁸ koja je pak "donja granica": logičkim rječnikom Russella i Wittgensteina govoreći, o "jednostavnom predmetu" ili, ontologijskim rječnikom govoreći, o biću. Naime, o biću se upravo može reći njegova *opća forma*. Ako se ta opća forma nazove tek "predmetom" ili "činjenicom" i ako se podrazumijeva da se zna što se time misli, dobro: jer tako je moguć *Tractatus*; ako se "predmet" ili biće definira, još bolje: jer tako je moguća ontologija nakon *Tractatusa*. Uzgred neka je rečeno, "biće uopće"⁴⁰⁹ nije ništa drugo doli upravo ta opća forma bića. To je taj najuopćeniji stav koji Wittgenstein želi izraziti u svom *Tractatusu*. "Opći stavovi" i "opći pojmovi" dopušteni su na sljedeći način: oni se *ne* odnose na "čisto biće" koje je jednako "čistom ništa" – jer biće, budući da kao svoje određenje upravo ima određenost, nije "čisto" tj. apstrahirano od *svakog* određenja – *niti* su besmislice – jer biće, budući da se kao *definiendum* dovoljno razlikuje od svog *definiensa*, upućuje na nešto drugo.

Wittgenstein i sâm ostavlja neki prostor ontologiji, tj. teorijskoj filozofiji: "rezultat filozofije nisu "filozofski stavovi", nego projašnjavanje stavova".⁴¹⁰ Mora se, međutim, dodati: projašnjavanje stavova – koje se vidi samo u deskripciji temeljnih stavova – *upravo* su ti "filozofski stavovi". Oni opisuju temeljne, sasvim uopćene stavove. Ili, ako uzmemo u obzir ono o čemu stavovi govore – činjenice – tad filozofija (ontologija) mora razjasniti o čemu *temeljno* govore oni stavovi koji govore o činjenicama (stavovi "prirodne znanosti"). *Tu* se vidi ona "donja granica" svijeta kojom se filozofija bavi, i tu se vidi primarni zadatak ontologije, koji još nije završen i za koji će, čini nam se, uvijek biti prostora. Upravo

⁴⁰⁷ Ibid., str.14.

⁴⁰⁸ Ibid.: "Wittgenstein tvrdi ... s pravom ... da je "predmet" pseudopojam."

⁴⁰⁹ Ako ono *postoji* – a s obzirom na to da je apstrahirano, postoji – postoji razlikovano spram ostalih (redom posebnih) bića, ali i kao takvo spada *u svijet*, dakle među druga bića. *U samom* svijetu, ili skupu svih bića, možemo samo *naći* tu opću formu; ne možemo je od njega razlikovati ili odvojiti, jer nema ničega izvan svijeta. Nju razlikujemo spram *drugih bića*, a ne spram svijeta.

⁴¹⁰ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 75.

definiranje posve općih činjenica – u čemu se sastoje *temeljni* stavovi – jest ono definiranje najopćijeg koje Wittgenstein odbacuje, unatoč tome što ga prethodno sâm daje, kao besmisleno.

Gajo Petrović shvaća ulogu filozofije nakon Wittgensteina – ali i *kod* samog Wittgensteina – na sljedeći način: "Filozofski stavovi po tom [Wittgensteinovom, op.] shvaćanju ne bi govorili ništa o stvarnosti ... ali bi govorili o onoj logičkoj formi u kojoj spoznajemo stvarnost."⁴¹¹ (Kako smo već napomenuli, na ovoj razini je svejedno radi li se o logičkoj ili ontologijskoj formi.) Upravo to je područje filozofije / ontologije; ona i ne traži da bude išta drugo doli takva "donja granica svijeta", odnosno bavljenje njome, te je stoga Wittgenstein u tom smislu zapravo i ne pobija. Na koji način se o njoj nešto može reći, tj. u kojem smislu ona ima *smisla*, pokazano je veoma sažeto u ovoj kratkoj polemici.

U ovoj polemici također je naznačeno koji je smisao smisla: to da on ukazuje na [nešto] *drugo*. Time je pridat smisao i definiciji bića uopće kao razlikovanosti, ograničenosti, određenosti uopće. Ona ima smisao ako upućuje na nešto drugo, ako se biće definira tako da se primijeti neka njegova karakteristika koja ne leži *već* u samoj uobičajenoj upotrebi riječi "biće". To i dalje, kako smo također upozorili, ne znači da definicija nije tautologija; jer, obje strane definicije moraju imati isti smisao, istu vrijednost, kao i dvije strane matematičke jednadžbe. (Ona samo ne smije biti *očigledna* tautologija, kao što je "biće je ono što jest". Analogno, matematička jednadžba ima smisla u formi " $2+2=4$ ", ali ne i u formi " $4=4$ ".) O znatnim problemima koje ta dvostranost smisla – da on ne smije biti ni previše precizan (očigledna tautologija) ni previše neprecizan (nejednakost) – predstavlja Wittgensteinovom odbacivanju ontologije, također je bilo riječi kroz ovu polemiku.

Već smo spomenuli da se slažemo s Wittgensteinovim odbacivanjem "besmislenih stavova filozofije", iako ne smatramo da su svi opći stavovi i pojmovi besmisleni. Primjeri takvih besmislenih stavova i pojmova – pri čemu primjeri nisu nešto sporedno, nego važni koliko i ono što oprimjeruju, jer ono bez njih ostaje nejasno – sačinjavaju dobar dio ovdašnjih eliminacija: to su obično stavovi i pojmovi koji se indiferenciraju (indiferencija duha i prirode, boga i svijeta, forme i materije, biti i bića). Te indiferencije pokazuju *kako* su filozofske rasprave (o dotičnim temama, npr. o panteizmu, supstanciji, realizmu / idealizmu) besmislene. U tom pogledu se savršeno slažemo s Wittgensteinom; filozofija je puna takvih neodlučivih i u konačnici tautoloških, izlišnih, besmislenih stavova.

⁴¹¹ Gajo Petrović, "Logički atomizam i filozofija neizrecivog u *Tractatusu* Ludwiga Wittgensteina", pogovor, u: L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 224.

Na koji se način, međutim, *smisleni* opći stavovi – poput pojma bića – izdvajaju od besmislenih, pokazano je ovdje.

5. POGLAVLJE: BESMISLENOST

Smislenost općih stavova mora biti u tome što oni upućuju na nešto drugo. Naime, njihova smislenost proizlazi iz toga što oni *daju smisao "smislenim stavovima"*, tj. stavovima prirodne znanosti, kako ih naziva Wittgenstein: definirajući pojedina bića *uopće*, dakle upravo putem definicije bića uopće, oni pokazuju sva pojedinačna bića kao *ono na što se može uputiti* i također kao *ono što može upućivati*. Opći stavovi su uopćenje singularnih predmeta znanosti: *da nema opće forme bića, singularna bića ne bi uopće bila bića, tj. nešto na što se može uputiti*. Dakle, da nema opće forme bića, ne bi bilo ni opće forme upućivanja; analogno, da nema pojma smisla, ne bi bilo ni smislenosti pojedinačnih znakova ili simbola.

Prema tome, ipak mora postojati *forma* toga kako se singularna bića pokazuju, inače ona uopće ne bi bila singularna bića; a ta forma se, kako se uvidjelo, daje i *izreći* (što je Wittgenstein negirao⁴¹²). Opći stavovi su smisleni jer daju smisao – formu – pojedinačnima.

Bez općih stavova *ni* pojedinačni stavovi (stavovi prirodne znanosti) ne bi bili stavovi o *postojećem*; bez općih stavova bi stavovi prirodne znanosti bili *bесmisleni*, jer ono na što upućuju ne bi bilo *postojeće*, tj. bilo bi *ništa*. Upravo to je značenje *bесmislice*: upućivanje *na ništa*, baš kao što je značenje *smisla* upućivanje na *nešto*, tj. na *nešto drugo*. Jer, ništa je ono nerazlikovano, tj. *ništa drugo*.⁴¹³ Nešto je "nešto drugo", kao što je ništa "ništa drugo"; to korespondira pojmu smisla, koji upućuje na nešto drugo, kao i pojmu besmisla, koji ne upućuje ni na što drugo.⁴¹⁴

Uza sve to, "svijet nema smisla", "život nema smisla" itd. Smisla ima *jezik*. Samo ono što može biti simbol može imati smisao. Simbol je ono što može stajati za nešto drugo. (A jezik je ukupnost simbola.) Da budemo sasvim precizni, sve što može stajati za nešto drugo može biti simbol, dakle može sačinjavati jezik.

Teoretski, naravno da je zamislivo da i život stoji za nešto drugo, ako ga izdvajamo od ostalog; kao i *svako* pojedinačno biće, jer biće je ono nerazlikovano od ostalog, što znači da za *svako* biće postoji ono *drugo*, dakle ono na što prvonavedeno biće može upućivati ili za što može stajati kao simbol. Jedino *svijet* ne može stajati za nešto drugo, jer svijet se ne razlikuje

⁴¹² L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 85 i 189.

⁴¹³ Vidi uporište 5.

⁴¹⁴ Usp. poglavlje "Noematski smisao i odnos na predmet", u: E. Husserl, *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju*, napose str. 309-319.

ni spram čega, tj. izvan njega ničega nema – dakle ni onoga na što bi on mogao upućivati ili za što bi mogao stajati. (Svijet je *jedino* što nije ni *potencijalni* simbol.)

Prema tome, svako biće je potencijalni simbol i može imati smisla – ako stoji za drugo, dakle ako upućuje na nešto izvan sebe. Jedino ukupnost bića nije ni mogući simbol. Svijet, ukupnost bića, jest *jedino* što ne može imati smisla. (Smisao svijeta, ako bi postojao, morao bi i sâm stajati unutar svijeta; ali, time bi izgubio smisao svog pojma "smisao", koji je upućivanje na nešto drugo; dakle, ne može postojati smisao svijeta.)

Za svako biće koje upućuje na nešto drugo – tj. koje stoji za nešto drugo – uvijek imamo to drugo biće na koje ono prvo upućuje. To znači da *u ukupnosti bića* ništa (nijedno biće) nema smisao, jer upućuje na nešto što već i sâm jest, tj. što već ima sebe na koje upućuje ili za koje stoji.⁴¹⁵ (Ne tek da su "stavovi logike tautologije", nego su to svi stavovi *ako* ih promatramo kao *ukupnost* svih stavova,⁴¹⁶ ili, uopćeno, u ukupnosti bića.) Utoliko, ništa nam ne govori ništa.

⁴¹⁵ Mnogo je bolje reći "koje stoji za sebe", nego "koje upućuje na sebe": jer, da bi se na sebe upućivalo, pretpostavlja se odnos sa samim sobom, a toga nema; vidi uporište 7. Utoliko, upravo zato što u konačnici sve upućuje na sebe – što je nemoguća pozicija – *ništa ne upućuje ni na što*; svi stavovi su tautologije, a to je ono što je trebalo demonstrirati.

⁴¹⁶ Kao što je matematička jednadžba *u konačnici (indirektno)* tautologija, jer na koncu preko slijeda koraka jednači dvije strane; no, nije *izravno* besmislena, jer svi ti prethodeći koraci upućuju na drugo (npr. $2+3=5$ je takva neizravna tautologija). Tako je i jezik *u konačnici*, indirektno, tautologija.

ZAKLJUČAK

Cilj ove disertacije bio je pokazati mogućnost istraživanja bića uopće, tj. mogućnost ontologije. S obzirom na činjenicu da se historijski često opovrgavala mogućnost takvog istraživanja, ova disertacija pokušala je ponuditi jedan put koji zaobilazi i/ili opovrgava takva historijska stajališta. Ovdje se izdvojilo četiri takva stajališta – preciznije, skupine stajališta – na koja se referiralo, redom, kao na subjektivizam, dualizam, supstancijalizam i pozitivizam. Opovrgavanje tih skupina stajališta nazvana su eliminacijama i navedena rednim brojevima.

Prva skupina stajališta koja stoje na putu ontologijskom istraživanju obuhvaća one tvrdnje i sustave tvrdnji, mahom epistemologijskog porijekla, iz kojih slijedi da subjekt uvjetuje bića ili ih pak ograničava na svoju sferu, uvjetujući time i pojam *bića uopće*, što je u suprotnosti sa stajalištem koje je nužan uvjet da bi se moglo poduhvatiti *ontologije*, naime onim da pojam *bića uopće* uvjetuje subjekt i da je subjekt ograničen samo na jednu sferu bića. Ta stajališta su u prvoj eliminaciji stoga bila skupljena pod obuhvatni pojam "subjektivizam". Dakle, cilj prve eliminacije bio je opovrgnuti subjektivizam u njegovom svojstvu oruđa za uvjetovanje ontologije. Pokazalo se da se subjekt, prije no što može utemeljiti bilo kakvu epistemologiju (pa i onu koja navodno ograničava područje ontologije), valja i sam smatrati *bićem*, tj. postojećim. To nas je tijekom prve eliminacije dovelo do nemogućnosti da subjekt na ma koji način uvjetuje biće uopće: naime, subjekt bi, kao biće, u tom slučaju morao biti uvjetovan onime što sâm tek treba uspostaviti. Time se ujedno razjasnilo da subjekt može postojati tek kao biće među bićima, potpadajući pod pojam bića uopće, umjesto da ga uspostavlja. Takav subjekt, koji prije svega mora biti biće, ovdje je nazvan – upotrebom Kantove terminologije – *empirijskim* subjektom; onaj subjekt koji je trebao uvjetovati biće nazvan je – opet Kantovom terminologijom – *transcendentalnim* subjektom. Kroz prvu eliminaciju također se pokazalo kako se transcendentalni subjekt u izostanku empirijskog subjekta mora shvatiti kao apsolutni subjekt, koji se potom izjednačava s pojmom svijeta, tj. ukupnosti bića. Čak i ako se takav apsolutni subjekt posve poistovjeti sa svijetom, otud svejednako slijedi mogućnost ontologijskog istraživanja, budući da u tom slučaju – kako se pokazalo u četvrtom poglavlju prve eliminacije – pojam svijeta kao ukupnosti bića istiskuje pojam subjekta kao nositelja ukupnosti bića. U tom slučaju legitimno je smatrati da nam kao predmet istraživanja ostaju *bića*, radije nego, primjerice, predstave bića, misli o bićima, bića u duhu ili čiste misli. Posljednji dio eliminacije subjektivizma pokušao je dokazati kako je moguće pretpostaviti opću formu bića unatoč navodnim subjektivnim ograničenjima: ako se

pretpostavi nešto "nemislivo", "nedohvativo" ili "neizrecivo", takvo što bi se još uvijek imalo smatrati *nečim*, dakle nekim *bićem*, dakle nečim što dijeli *barem najopćiju formu* (a upravo to je predmet ontologije) s onim mislivim, dohvativim i izrecivim. Naposljetku, na koncu prve eliminacije, ovo nas je dovelo do zaključka da je nemoguće izabrati neku epistemologijsku poziciju koja bi potpuno uvjetovala ontologiju; upravo suprotno, zaključilo se da svaka epistemologijska pozicija u konačnici mora biti uvjetovana ontologijom, tj. nekom ontologijskom pozicijom.

Eliminacija druge skupine stajališta koja stoje na putu ontologijskom istraživanju obuhvatila je one historijske pokušaje da se bića u svijetu podijeli na međusobno nesvodive kategorije ili sfere. Dva istaknuta pokušaja da se takva podjela izvede oličena su u podjeli bića – bilo u njihovoj ukupnosti ili izdvojeno – na *imaterijalno i materijalno*, odnosno na *materiju i formu*. Zadatak druge eliminacije bio je da se pokaže kako takve podjele, u konačnici, moraju imati zajednički nazivnik, tj. ono što leži kao temeljno svakoj takvoj podjeli, a on se nalazi u pojmu *bića*. Prvi dio druge eliminacije pokazao je sljedeće: ako se pretpostavi *jedna* strana takve podjele kao supstancija bića, onda ta strana (npr. materija) mora biti pojmovno izjednačena s bićem i stoga redundantna; ako se pak pretpostavi *dvije* strane (ili više strana) takve podjele, onda ih se obje (ili sve) može supsumirati pod općenitiji pojam, čime postaju ontologijski irelevantne. Drugi dio druge eliminacije pokazao je da se isto rezoniranje mora primjenjivati i na podjelu bića na njihove "bitne aspekte", primjerice formu i materiju. Budući da su se takve podjele historijski uobičajeno vršile dualno, druga eliminacija nazvana je eliminacijom *dualizma*. Međutim, njeni zaključci vrijede i za svakovrsne pluralističke sferne ili kategorijalne podjele bića, kao i za svaki ne-neutralni monizam, kako se pokazalo slijedom te eliminacije. Naposljetku, druga eliminacija ostavila nas je – eliminiravši svaku sfernu ili kategorijalnu podjelu bića kao ontologijski irelevantnu – samo s pojmom bića, koji se nalazi na općijoj razini od temeljnih pojmova spomenutih podjela.

Treća skupina stajališta podložnih eliminaciji u ovoj disertaciji imenovana je *supstancijalizmom* i u radu razlikovana od supstancijalizma o kojem je bilo riječi u drugoj eliminaciji. Predmet treće eliminacije bila su stajališta prema kojima postoji nešto supstancijalno bićima, u smislu u kojem to *nešto* čini svako ili bilo koje biće upravo tim bićem, bez obzira na to radi li se o nečem bićima imanentnom ili transcendentnom. Za to nešto izabran je termin "bit", što se opravdalo u otvaranju treće eliminacije. Ta eliminacija imala je zadatak opovrgnuti gorenavedena stajališta, čemu se pristupilo definiranjem *biti* – usuprot dobrom dijelu historijski prihvaćenih definicija – kao sebi jednakosti bića. Pomoću

toga, treća eliminacija je pokazala da bit, koja bi trebala biti ono što čini neko biće baš tim bićem, ne može biti ništa različito od bića, inače ne odgovara tom biću o kojem je riječ, već konstituira neko drugo biće. Cijelo ovo opovrgavanje bilo je usko povezano s poricanjem ontologijski relevantne distinkcije između supstancije i akcidencije (odnosno supstancijalnih i akcidentalnih svojstava), kao i između konkretnih i apstraktnih bića. U konačnici, treća eliminacija pristigla je do rezultata da se svako biće može promatrati kao singularno, čime je otvoren put nehijerarhiziranom ontologijskom istraživanju: takvo istraživanje trebalo bi istraživati bića naprosto kao bića, bez obzira na njihovu razinu općenitosti (osim ako se ne radi o najopćenitijoj razini, do koje se dolazi jednako putem "konkretnih" i putem "apstraktnih" bića) i bez obzira na navodni ontologijski primat nekih među njima. U ovom dijelu disertacije također se ukratko pokazala ontologijska irelevantnost pojma uvjetovanja; preciznije govoreći, treća eliminacija također je rezultirala time da se na najopćenitijoj razini – onoj ontologijskog istraživanja – svaki mogući pojam uvjeta, supstancije, temelja, razloga itd. pokazao ovisnim o pojmu bića.

Četvrti i posljednji dio ove disertacije, eliminacija pozitivizma, pozabavio se historijski najnovijom skupinom stajališta – ili, u ovom slučaju, radije jednim jedinstvenim stajalištem, svjetonazorom ili školom – koja stoji na putu ontologijskom istraživanju. Ovo stajalište poznato je kao pozitivizam ili, preciznije, logički pozitivizam ili neopozitivizam. Najznačajniji predstavnik pozitivističke pozicije, čije se opovrgavanje smislenosti ontologije u ovoj disertaciji pokušalo otkloniti, bio je Wittgenstein. Jedna od osnovnih Wittgensteinovih misli, sažeto izražena poznatom formulom "o čemu se ne može govoriti, o tome se mora šutjeti", negira smislenost ontologijskih – to će reći, najopćenitijih – stavova i pojmova, kao što je "biće". Dakle, ako želimo utvrditi mogućnost ontologije, moramo dokazati da su njeni glavni pojmovi i sudovi smisleni. To je bio zadatak četvrte eliminacije, koji je otpočeo definicijom smisla kao "upućivanja na nešto drugo, umjesto na samo sebe". Počevši od te definicije, demonstriralo se da su i ontologijski pojmovi i stavovi smisleni *ako* upućuju na nešto izvan sebe, umjesto da upućuju na nešto očigledno i tautološki sadržano u njima samima. Ista definicija smisla primijenila se na sve stavove i pojmove: svi stavovi i pojmovi koji upućuju na nešto drugo su smisleni, a ne samo oni prirodne znanosti, kao što su svi stavovi i pojmovi koji ne upućuju ni na što drugo besmisleni, a ne samo oni ontologije. Primjer besmislenog ontologijskog stava je stav "biće jest", jer u tom stavu "biće" upućuje samo samo na sebe (na "jest"), dok je primjer smislenog ontologijskog stava stav "biće je nužno određeno", jer u tom stavu "biće" upućuje na nešto (na "nužnu određenost") što nije već unaprijed, očigledno i stoga tautološki, sadržano pod pojmom "biće". Analogno, primjer

besmislene definicije bića je definicija "biće je ono što postoji", dok je primjer smislene definicije bića definicija "biće je ono što je razlikovano od ostalog". Takvim rezoniranjem pokušalo se u četvrtoj eliminaciji opovrgnuti Wittgensteinov temeljni stav o općim pojmovima ontologije i ovoj potonjoj priskrbiti smislenost, što je bio nužan uvjet za mogućnost ontologijskog istraživanja.

Ova disertacija, ne pretendirajući na to da je "in concreto" opovrgla svako historijsko stajalište koje negira mogućnost istraživanja bića uopće, a još manje na to da je prevenirala mogućnost pojave takvih stajališta u budućnosti, ipak je izolirala i neke principijelne argumente u korist mogućnosti dohvaćanja i izricanja bića uopće, koji bi morali stajati kao pozitivan temelj za ontologiju. Jer, mogućnost istraživanja bića uopće svakako mora značiti i mogućnost dohvaćanja i izricanja bića uopće, kao i obrnuto. Primjeri takvih argumenata koji mogu pretendirati na opće važenje su argument u korist mogućnosti dohvaćanja opće odrednice bića (posljednja tri poglavlja prve eliminacije), inače slijedi nihilizam, i argument u korist smislenosti definiranja bića uopće (posljednja eliminacija), inače slijedi besmislenost bilo kakvog partikularnijeg istraživanja. U tome bi se svakako trebao sastojati pozitivan doprinos ove disertacije.

Literatura

Adams, M. M. (1999). Ockham's razor. U: Audi, R. (ur.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.

Adams, R. M. (1999). Transcendence. U: Audi, R. (ur.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.

Adorno, T. W. (1972). *Tri studije o Hegelu*. Sarajevo: Veselin Masleša.

Ainsworth, T. (2016). Form vs. Matter. U: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Preuzeto s <https://plato.stanford.edu/entries/form-matter/> [19. 2. 2019.]

Al-Gazali, A. H. (1993). *Nesuvistlost filozofa*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.

Allard, J. W. (1999). The Absolute. U: Audi, R. (ur.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.

Aristotel (1970). *Organon*. Beograd: Kultura.

Aristotel (1985). *Metafizika*. Zagreb: Sveučilišna Naklada Liber.

Azeri, S. (2010). Transcendental Subject vs. Empirical Self; On Kant's Account of Subjectivity. *Filozofia*, 65 (3), 269-283.

Barbarić, D. (2012). Načelo. U: Kutleša, S. (ur.). *Filozofski leksikon*. Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža.

Berčić, B. (2012). Supstancija. U: Kutleša, S. (ur.). *Filozofski leksikon*. Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža.

Berkeley, G. (1952). Principles of Human Knowledge. U: G. Berkeley. *Philosophical Writings*. London: Nelson.

Berkeley, G. (1999). Rasprava o načelima ljudske spoznaje. U: G. Berkeley. *Odabrane filozofske rasprave*. Zagreb: KruZak.

Berkeley, G. (1999). Tri dijaloga između Hylasa i Philonousa. U: G. Berkeley. *Odabrane filozofske rasprave*. Zagreb: KruZak.

Bošnjak, B. (1982). *Grčka filozofija*. Zagreb: Matica hrvatska.

Butchvarov, P. (1999). Metaphysics. U: Audi, R. (ur.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.

Butchvarov, P. (1999). Substance. U: Audi, R. (ur.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.

Cioran, E. (2013). *O nedaći biti rođen*. Zagreb: Jesenski i Turk.

- Crane, T. i French, C. (2015). The Problem of Perception. U: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Preuzeto s <https://plato.stanford.edu/entries/perception-problem/> [8. 3. 2019.]
- Cranefield, P. E. (1970). On the Origin of the Phrase "Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu". *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 26 (1), 77-80.
- Crisp, R. (1999). Form. U: Audi, R. (ur.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Čuljak, Z. (2012). Realizam. U: Kutleša, S. (ur.). *Filozofski leksikon*. Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža.
- Čuljak, Z. (2012). Realizam univerzalija. U: Kutleša, S. (ur.). *Filozofski leksikon*. Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža.
- Descartes, R. (1951). *Osnovi filozofije*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Descartes, R. (1951). *Rasprava o metodi*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Descartes, R. (1987). *Discours de la méthode*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Descartes, R. (1993). *Razmišljanja o prvoj filozofiji*. Zagreb: Demetra.
- Diels, H. (1983). *Predsokratovci – fragmenti (sv. II)*. Zagreb: Naprijed.
- Dretske, F. (1999). Perception. U: Audi, R. (ur.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Eccles, J. (1991). *Evolution of the Brain: Creation of the Self*. New York: Routledge.
- Fichte, J. G. (1974). *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*. Zagreb: Naprijed.
- Fichte, J. G. (1976). *Učenje o nauci*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Fizikalizam (2012). U: Kutleša, S. (ur.). *Filozofski leksikon*. Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža.
- Fleisher, P. (2002). *Matter and Energy. Principles of Matter and Thermodynamics*. Minneapolis: Lerner Books.
- Förster, E. i Melamed, Y. Y. (ur.) (2012). *Spinoza and German Idealism*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Frege, G. (1995). O smislu i značenju. U: G. Frege. *Osnove aritmetike i drugi spisi*. Zagreb: KruZak.
- Gehlen, A. (1990). *Čovjek. Njegova priroda i njegov položaj u svijetu*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Goldberg, S. (2015). *Mathematical Elegance*. New Brunswick: Transaction Publishers.

- Guyer, P. (2015). Idealism. U: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Preuzeto s <https://plato.stanford.edu/entries/idealism/> [1. 2. 2019.]
- Hamlyn, D. W. (1970). *The Theory of Knowledge*. London: Macmillan Press Ltd.
- Hartmann, N. (1976). *Osnovne crte jedne metafizike spoznaje*. Zagreb: Naprijed.
- Hartmann, N. (1976). *Prilog zasnivanju ontologije*. Zagreb: Izvori i tokovi.
- Hegel, G. W. F. (1987). *Nauka logike (sv. I-III)*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Hegel, G. W. F. (1989). *Osnovne crte filozofije prava*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Hegel, G. W. F. (2000). *Fenomenologija duha*. Zagreb: Naklada Ljevak.
- Heidegger, M. (1988). *Bitak i vrijeme*. Zagreb: Naprijed.
- Heidegger, M. (2012). *Uvođenje u metafiziku*. Zagreb: AGM.
- Hickey, L. P. The Brain in a Vat Argument. U: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Preuzeto s <https://www.iep.utm.edu/brainvat/> [9. 2. 2019.]
- Hume, D. (1988). *Istraživanje o ljudskom razumu*. Zagreb: Naprijed.
- Husserl, E. (1975). *Kartezijanske meditacije*. Zagreb: Izvori i tokovi.
- Husserl, E. (2007). *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju*. Zagreb: Naklada Breza.
- Hyslop, A. (2014). Other Minds. U: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Preuzeto s <https://plato.stanford.edu/entries/other-minds/> [24. 1. 2019.]
- Kangrga, M. (1989). *Etika ili revolucija*. Zagreb: Naprijed.
- Kant, I. (1953). Prolegomena za svaku buduću metafiziku. U: I. Kant. *Dvije rasprave*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Kant, I. (1956). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kant, I. (1976). *Kritika čistoga uma*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Kant, I. (1984). *Kritika čistoga uma*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Kant, I. (2009). *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*. Stuttgart: Reclam.
- Kierkegaard, S. (1990). *Ili-ili*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Klagge, J. C. i Smith N. D. (ur.) (1992). *Methods of Interpreting Plato and His Dialogues*. Oxford: Clarendon Press.
- Klaić, B. (1982). *Rječnik stranih riječi*. Zagreb: Matica hrvatska.

Klein, P. (2015). Skepticism. U: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Preuzeto s <https://plato.stanford.edu/entries/skepticism/> [8. 2. 2019.]

Korespondencija (2012). U: Kutleša, S. (ur.). *Filozofski leksikon*. Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža.

Kutleša, S. (2012). Materija. U: Kutleša, S. (ur.). *Filozofski leksikon*. Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža.

Langrebe, L. (1967). *Der Weg der Phänomenologie*. Gütersloh: Gerd Mohn.

Locke, J. (2015). An Essay Concerning Human Understanding. U: Nidditch, P. H. (ur.). *The Clarendon Edition of the Works of John Locke: An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press.

Lukrecije (2010). *O prirodi*. Zagreb: KruZak.

Machamer, P. (2017). Galileo Galilei. U: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Preuzeto s <https://plato.stanford.edu/entries/galileo/> [19. 2. 2019.]

Markie, P. (2017). Rationalism vs. Empiricism. U: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Preuzeto s <https://plato.stanford.edu/entries/rationalism-empiricism/> [25. 1. 2019.]

McDowell, J. (1996). *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

McLaughlin, B. P. (1999). Philosophy of Mind. U: Audi, R. (ur.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.

Meiland, J. W. (1999). Category. U: Audi, R. (ur.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.

Meillassoux, Q. (2008). *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*. London: Continuum.

Monizam (2012). U: Kutleša, S. (ur.). *Filozofski leksikon*. Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža.

Morris, J. (1969). Cartesian Certainty. *Australasian Journal of Philosophy*, 47 (2), 161-168.

Moser, P. K. (1999). Foundationalism. U: Audi, R. (ur.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.

Nietzsche, F. (1999). *O istini i laži u izvanmoralnom smislu*. Zagreb: Matica hrvatska.

Pavić, Ž. (2012). Apsolutno. U: Kutleša, S. (ur.). *Filozofski leksikon*. Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža.

Pavić, Ž. (2012). Bit. U: Kutleša, S. (ur.). *Filozofski leksikon*. Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža.

- Pavić, Ž. (2012). Danost. U: Kutleša, S. (ur.). *Filozofski leksikon*. Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža.
- Pavić, Ž. (2012). Znak. U: Kutleša, S. (ur.). *Filozofski leksikon*. Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža.
- Petitio principii (2012). U: Kutleša, S. (ur.). *Filozofski leksikon*. Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža.
- Pippin, R. B. (2005). *The Persistence of Subjectivity. On the Kantian Aftermath*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Platon (1973). *Parmenid*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Platon (2009). *Država*. Zagreb: Naklada Jurčić.
- Prior, W. J. (1999). Physis. U: Audi, R. (ur.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Prole, D. (2012). Ideja. U: Kutleša, S. (ur.). *Filozofski leksikon*. Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža.
- Robinson, H. (2018). Substance. U: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Preuzeto s <https://plato.stanford.edu/entries/substance/> [2. 3. 2019.]
- Russell, B. (2009). *Human Knowledge: Its Scope and Limits*. London-New York: Taylor & Francis Routledge.
- Schelling, F. W. J. (1988). *Forma i princip filozofije*. Beograd: Nolit.
- Schopenhauer, A. (1942). *O načelu razloga*. Osijek: naklada prevoditeljeva (Sonnenfeld, V.).
- Schopenhauer, A. (1981). *Svet kao volja i predstava (sv. I-1)*. Beograd: Grafos.
- Schopenhauer, A. (1984). *Svet kao volja i predstava (sv. I-2)*. Beograd: Grafos.
- Schrag, C. O. (1999). Speculative philosophy. U: Audi, R. (ur.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Sekst Empirik (2008). *Obrisi pironizma*. Zagreb: KruZak.
- Sironić, M. (ur.) (2005). *Grčko-hrvatski rječnik*. Zagreb: Školska knjiga.
- Smith, B. i Smith, D. W. (ur.) (1995). *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Sorensen, R. (2017). Nothingness. U: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Preuzeto s <https://plato.stanford.edu/entries/nothingness/> [20. 3. 2019.]
- Spinoza, B. (1970). *Etika*. Beograd: Kultura.

Stang, N. F. (2016). Kant's Transcendental Idealism. U: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Preuzeto s <https://plato.stanford.edu/entries/kant-transcendental-idealism/> [21. 1. 2019.]

Sunajko, G. (2016). Ontologija "objektivnog neprijatelja" kao nebića: Hannah Arendt i Carl Schmitt. *Filozofska istraživanja*, 144 (4), 753-774.

Supstrat(um) (2012). U: Kutleša, S. (ur.). *Filozofski leksikon*. Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža.

Thiel, U. (2011). *The Early Modern Subject. Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*. Oxford-New York: Oxford University Press.

Thornton, S. P. Solipsism and the Problem of Other Minds. U: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Preuzeto s <https://www.iep.utm.edu/solipsis/> [24. 1. 2019.]

Veljak, L. (2012). Materijalizam. U: Kutleša, S. (ur.). *Filozofski leksikon*. Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža.

Veljak, L. (2012). Transcendencija. U: Kutleša, S. (ur.). *Filozofski leksikon*. Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža.

Veljak, L. (2012). Misao. U: Kutleša, S. (ur.). *Filozofski leksikon*. Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža.

Veljak, L. (2012). Subjekt. U: Kutleša, S. (ur.). *Filozofski leksikon*. Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža.

Veljak, L. (2012). Svijet. U: Kutleša, S. (ur.). *Filozofski leksikon*. Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža.

Veljak, L. (2019). *Uvod u ontologiju*. Zagreb: Naklada Breza.

Verene, D. P. (2009). *Speculative Philosophy*. Lanham-Boulder: Lexington Books.

Vinci, T. (1999). Solipsism. U: Audi, R. (ur.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.

von Helmholtz, H. (1995). On the Conservation of Force. U: H. von Helmholtz. *Science and Culture. Popular and Philosophical Essays*. Chicago: University of Chicago Press.

Watson, R. A. (1999). Dualism. U: Audi, R. (ur.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.

Wicks, R. (2017). Arthur Schopenhauer. U: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Preuzeto s <https://plato.stanford.edu/entries/schopenhauer/> [21. 1. 2019.]

Wilson, W. K. (1999). Theory of Signs. U: Audi, R. (ur.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.

Windelband, W. (1988). *Povijest filozofije I-II*. Zagreb: Naprijed.

- Wittgenstein, L. (1987). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Wittgenstein, L. (1998). *Filozofijska istraživanja*. Zagreb: Nakladni zavod Globus.
- Wittgenstein, L. (2007). *O izvjesnosti*. Zagreb: Nakladni zavod Globus.
- Yu-Lan, F. (1977). *Istorija kineske filozofije*. Beograd: Nolit.
- Žunjić, S. (ur.) (1984). *Fragmenti Elejaca*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.

Životopis

Rođen 15. 4. 1989. u Našicama (otac Marin i majka Natalija). Osnovnu školu pohađao u Zagrebu. Godine 2003. upisao Privatnu klasičnu gimnaziju u Zagrebu i maturirao 2007. Iste godine upisao studij povijesti i filozofije na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu; baccalaureus povijesti od 2010., a filozofije od 2011. Filozofiju diplomirao 2012. s temom "Volja i determinizam kod Nietzschea" (mentor prof. dr. sc. Hotimir Burger). Doktorski studij filozofije upisao 2016. godine na poticaj svojih srednjoškolskih (Tomislav Rešković, prof.) i sveučilišnih (prof. dr. sc. Lino Veljak) profesora. Zanima ga teorijska filozofija, preciznije ontologija, spoznajna teorija i filozofija jezika.

Radno iskustvo

Ljeto 2014. proveo radeći u knjižari. U zimu 2016. otišao na Island kao sezonski radnik, gdje je s prekidima proveo ukupno dvije godine. U proljeće 2017. dva mjeseca radio na zamjeni u Privatnoj klasičnoj gimnaziji u Zagrebu kao nastavnik povijesti.

Objavljeni radovi

- *Utemeljenje ontike. Predistraživanja ontičkom istraživanju ili negativna ontika*, Zagreb: Naklada Breza, 2019. (autorska knjiga)
- Fromm's Notion of Spontaneity as a Solution to Foucault's Problem of Freedom, *Synthesis philosophica*, 34 (2019), 1; 125-139 (pregledni članak)

Radovi prihvaćeni za objavljivanje

- Zašto je ontologija i nakon Wittgensteina moguća, *Dijalog*, Sarajevo (pregledni rad)