

Milan Uzelac

METAFIZIKA

Sadržaj

Uvod

Pojam i predmet metafizike

Kategorijalna određenja bivstvujućeg

Uzroci

Modaliteti bivstvujućeg i njegova nadkategorijalna
određenja

Bivstvujuće i «bivstvovanje»

Mogućnost i sudbina metafizike

Literatura

Neće biti nikakvo preuveličavanje ako se kaže da mi danas nesumnjivo ništa ne razumemo u Aristotelovom učenju i da nemamo prema njemu nikakva predosećanja. Uzrok je jasan: to učenje se prvenstveno tumači posredstvom učenja Srednjovekovlja i Novog vremena, koja sa svoje strane čine samo neku smisaonu varijaciju i otpadanje od učenja Aristotela i stoga ne mogu položiti osnov za njegovo dostizanje.

M. Hajdeger

1. Uvod

Današnje vreme je ne-metafizičko, a većina savremenih filozofa svoju "modernost" nastoji da potvrdi anti-metafizičkim stavovima. Svi u glas govore da metafizika više nije moguća, da je temelj sveta u njegovoj beztemeljnosti. Da li je to posledica uticaja predstavnika filozofije pozitivizma, neopozitivizma, neokantovstva, filozofije jezika ili filozofije "bivstvovanja", ili je sve to samo posledica pogrešne recepcije Kantove iskrene želje da se u bitno izmenjenom svetu, polazeći od radikalno drugačijih pretpostavki iznova promisli temelj filozofije?

Možda je uzrok tome daleko dublji, možda on počiva u filozofiji Rene Dekarta, svedoka ali i malog, preplašenog saučesnika, poslednjih velikih sporova sholastičara¹, filozofa s kojim, po mišljenju mnogih, počinje nova epoha u filozofiji, a koji, kako se to sve jasnije pokazuje, nije do kraja domislio sve konsekvence najslavnijeg dela velikog Franciska Suaresa²? A možda je uzrok daleko trivijalniji i počiva u begu savremenih filozofa iz filozofije, u koketovanje s teoretičarima književnosti, sociolozima (a nažalost, ponekad i s psiholozima) u čijem zagrljaju traže opravdanje odustajanju od istrajavanja na onom što nije najkorisnije ali i danas jeste najvrednije.

Mnogi ističu kako je metafizika s punim pravom mogla postojati u antičko doba, kako je jednako tako mogla postojati i u srednjem veku, ali da u naše vreme metafizika

¹ O tome opširnije: Gilson E. *La Libertè chez Descartes et la Thèologie*. Paris 1913.

² Slava Platona i Aristotela stara je nekoliko stoleća; njihova dela se temeljno filozofski izučavaju tek od vremena Renesanse; slava Prokla je još kraća, budući da je na njega nakon jednog i po milenijuma ukazao tek Hegel; delo Franciska Suaresa tek čeka svoje istraživače u svetlu čijih radova će biti moguća jedna nova interpretacija čitave metafizičke tradicije.

više nije moguća i pritom se pozivaju na rezultate tzv. modernih nauka. No upravo u tome i jeste problem. Aristotelova fizika je kvalitativna a ne matematička, ona je teleološka i funkcionalna a ne isključivo mehanicistička³. To jeste tačno, ali ni savremena nauka nije mehanicistička; s rušenjem njutnovske slike sveta osipa se i vrednost prigovora upućenih Aristotelu i uticaj velikog Stagiranina počinje da raste u XX stoleću kako s rastom interesa za njegove prirodnjačke spise tako i sve većim padom u zasenak Njutnove mehanike mase. Aristotelovo delo je posebno podsticajno kad se analiziraju procesi u prirodi i tada se posebno ističe njegovo učenje o prirodnoj teleologiji, shvatanje o nužnosti u prirodi koja je hipotetička a ne mehanička, shvatanje beskonačnog kao potencijalnog a ne aktuelnog, predstava o konačnom svetu, učenje o prirodi mesta, Aristotelov pojam vremena koje nije apsolutno, već dimenzija, sistem mere, tumačenje prostora kao sistema koordinata i sledstveno tome relativnog. Aristotelovim shvatanjima se danas u mnogim pitanjima daje prednost s obzirom na sliku sveta kakvu su gradili njutnovci u XIX stoleću i sve to ima za posledicu povećan interes za njegove spise o prvoj filozofiji poznate pod kasnijim nazivom *Metafizika*.

Problemska priroda metafizike kao filozofske discipline i polja istraživanja javlja se već pri prvom pokušaju njenog određenja. Šta je zapravo metafizika, šta je njen predmet? Kad se postavi takvo pitanje, filozofi se obično počinju pozivati na istoimeno Aristotelovo delo, susreću se sa mnoštvom složenosti i nejasnosti u njemu, zapodevaju sporove oko svake reči i svakog veznika u tom spisu koji je krajnje složenim putevima, prevođenjem na niz

³ O tome opširnije: Randal, J.H.: *Die Bedeutung der Naturphilosophie des Aristoteles*, in: *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, Hrsg. G.E. Seeck, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975, S. 235-239.

jezika, dospao do nas, i pritom se svi samo u jednom slažu, u tome, da je to najsloženije i najteže delo antičke filozofije. Aristotel je funkcionalist, operacionalist, kontekstualist i s njegovih pozicija se stoga veoma uspešno može kritikovati dugo vladajući reduktivni mehanicizam; to pokazuje da samim pojmovima koje srećemo u Aristotelovim spisima treba pristupiti krajnje oprezno i odviše je opasno, koliko jednostavno i komotno, odbaciti metafiziku tako što će se njeno određenje prethodno falsifikovati ili tako što će se ona proglasiti za nauku, a potom dokazivati da ona ne može biti nauka (Kant) jer su svi njeni iskazi pseudo-iskazi (neopozitivisti), ili tako što će se proglasiti za onto-teo-logiju (Hajdeger) i pritom govoriti o istoriji metafizike kao istoriji zaborava bivstvovanja koje nikad nije bilo tema grčke filozofije budući da su presokratovci govorili o počelu (*arché*) svih stvari a ne o bivstvovanju⁴, a Aristotel o bivstvujućem kao takvom, o bivstvu (*ousia*) i njegovim kategorijalnim određenjima, ali ne o bivstvovanju.

Već Kant koji je težište istraživanja preneo sa prirode stvari (koja je po njemu bila nesaznatljiva) na prirodu (biće) mogućeg mišljenja, među prvima je doveo u pitanje metafiziku kao prvu filozofiju; nakon dubljeg istraživanja moglo bi se reći da on ne kritikuje metafiziku kao metafiziku, već određene metafizičke stavove i metode; dovoljno je obratiti pažnju već na činjenicu da u transcendentalnoj estetici Kant ne postavlja pitanje: *Kako je moguće saznati prostor i vreme?* već: *Šta su prostor i vreme?* Kant se tu samo suprotstavlja shvatanju da su prostor i vreme stvari i on zapravo naspram transcendentalnog realizma gradi transcendentalni idealizam. Svojim pitanjima o biću prostora, vremena i

⁴Treba imati u vidu da ni pojam *arché* nije tehnički pojam presokratovaca. On se sreće samo kod Anaksimandra, a potom tek kod Platona i Aristotela.

prirode Kant stoji u potpunosti na tlu tradicionalne metafizike, i, ako se on i ne bavi više predmetima već pojmovima a priori o stvarima uopšte, u poznim spisima (*Opus postumum*) on konstatuje dvoznačnost pojma metafizike ostajući u dilemi da li je predmet metafizike racionalni temelj nauka ili sredstvo za postizanje najviših svrha.

Nesporno je da Kant otvara nove stranice u istoriji metafizike time što ne postavlja pitanje da li je ona moguća već kako je ona moguća⁵; uprkos tome, to pitanje manje je problemsko pitanje biti metafizike a u daleko većoj meri posledica stepena razvijenosti prirodnih nauka u Kantovo vreme, mada, sudbonosno vezivanje metafizike za pojam nauke nije moglo ne ostaviti traga i na nama savremene filozofe⁶.

Isto tako, Kantov nov princip metafizičkoj problematici uslovljen je kako duhovnim tako i društvenim promenama njegovog vremena; to je vreme kad pojam

⁵ Može se reći da Kant ne odbacuje metafiziku već nastoji da izrazi i formuliše određeno metafizičko stanovište; njegova metafizika kulminira u pitanju o realnosti "ja mislim" i tematizovanjem tog "ja mislim koje prati sve moje predstave" on je potpuno svestan i nužnosti i problematičnosti metafizike te će u isto vreme zapisati kako "die Metaphysik ist befremdet bitter" (o tome opširnije: Martin, G.: *Allgemeine Metaphysik. Ihre Probleme und ihre Methode*. W. de Gruyter, Berlin 1965, S. 9).

⁶ Metafiziku kao prvu filozofiju na najodlučniji način tematizovali su u antičko doba Aristotel a u naše vreme Edmund Huserl u spisu *Ideen I* kao i u svojim čuvenim predavanjima *Erste Philosophie* (1924/1925); to je osnovni razlog odluci da sudbinu *prve filozofije* analiziram u dve knjige od kojih prva nosi naslov *Metafizika* a druga *Fenomenologija*, a prvenstveno s namerom da ukažem na neke od momenata metamorfoze manjeg broja bitnih filozofskih pojmova, ostajući pritom u granicama filozofije, sledeći tradiciju Aristotelove *Fizike* i *Metafizike* koja je pripremljena Platonovim pokušajem izmirenja Heraklita i Parmenida.

slobode izbija u prvi plan⁷; koji je smisao metafizike u tako izmenjenom svetu i ima li mesta preispitivanju njenog predmeta, smisla i značaja? Ako ima, onda prvo treba raspraviti (u dva koraka⁸) prošlo i sadašnje stanje metafizike (kao prve filozofije) da bi se pripremili za odlučujući treći korak koji nema za cilj da osvetli samo smisao metafizike već i smisao ugroženosti našeg života u njegovom totalitetu.

Kant nikako nije i jedini među filozofima koji osporava metafiziku; s teozom da je metafizika mogla postojati u antičko doba ili u srednjem veku ali ne više i u novo doba, istupa u naše vreme Martin Hajdeger, mada takav pristup priprema već Fridrih Niče, kad otvoreno i izričito kaže kako "metafizika više nije moguća"⁹; upravo na njegovom tragu Hajdeger piše o početku, razvoju i kraju metafizike¹⁰. Teško je ne oteti se utisku da je tu reč o jednom veoma simplifikovanom tumačenju pojma i predmeta metafizike i ne treba mnogo da nas čudi što sam Hajdeger ne odgovara na pitanje *zašto* metafizika više nije moguća dok je sam pojam *mogućnosti* kod njega krajnje nejasan.

Međutim, kada je reč o mogućnosti metafizike, odnosno prve filozofije, pitanje mogućnosti takvog jednog učenja postavljaju već Platon i Aristotel; ako predmet metafizike učenja o biću, onda pitanje bića koje je ranije bilo

⁷ Istina, bratstvo i jednakost behu tad malo u zastoju, ali i sa slobodom ni danas stvari ne stoje mnogo bolje.

⁸ Nastavak ove knjige objaviću pod naslovom *Fenomenologija*.

⁹ Nietzsche, F.: WW, II, 40. Ovde je pitanje šta za Ničea znači uopšte metafizika i šta znači to, da je ona jednom mogla postojati a da sad više ne može postojati. U osnovi Ničeovog shvatanja metafizike počiva učenje o dva sveta (o tome da iza ovog našeg počiva jedan drugi svet) a što bi navodno trebalo da izražava Platonovo (i Aristotelovo shvatanje), no, Platon i Aristotel teško da bi prihvatili takvo tumačenje budući da je ono daleko od njihovih shvatanja.

¹⁰ Heidegger, M.: *Platons Lehre von der Wahrheit*, Berlin 1947, S. 49.

nesporno, već u Platonovo vreme postaje sporno; ako se ranije znalo šta je biće ono je u njegovo vreme postalo aporetično (*Sofist*, 242c; 243de; 244a). Na taj način, Ničeova reč o tome kako se mora "razumeti istorijsko pravo metafizike" ne kazuje mnogo protiv metafizike pošto je ona bila sporna već u najstarije doba, zapravo od svog nastanka pa sve do danas, te bi bolje bilo reći kako je ona "u isto vreme i moguća i nemoguća"¹¹.

*

Aristotel je predmetom prve filozofije odredio bivstvujuće kao takvo a ne bivstvujuće (B 3 998b); već iz toga možemo videti da metafizika nije nauka o bivstvujućem (ontologija) već učenje o *bivstvujućem kao takvom*. Pokušavajući da odgovorimo na pitanje šta je bivstvujuće (*tà ónta*) mi se s razlogom uplićemo u najveće teškoće; tim pojmom misli se jednom na (a) totalitet svega što jeste, na realni totalitet koji je isto što i svet, dakle, celina i totalitet sveg realnog (pri čemu je svet sadržaj tog totalita, izraz jedinstva koje Aristotel određuje i izrazima *tò pan* i *tò hólon*) a drugi put, na (b) kolektivni pojam, totalitet svih stvari u njihovoj mnoštvenosti i međusobnoj razlici. To razlikovanje podrazumeva podelu stvari na vrste i podvrste, rodove i regione pa se tada kao najopštije razlike pokazuju: *pokretno-nepokretno, čulno-inteligibilno, materijalno-imaterijalno*.

Ono drugo pitanje, pitanje *šta je bivstvujuće* ne znači ništa drugo no pitanje *šta je bivstvo (ousia)* shvaćeno kao način (sadržaj) bivstvovanja konkretnog bivstvujućeg¹² (A 3 984b; B 5 1002a; A 5 987a), pri čemu odgovor može biti: *tvar (he physis ton onton), suština (he ousia ton onton)* ili ono za

¹¹ Martin, G.: *Allgemeine Metaphysik*. Ihre Probleme und ihre Methode. W. de Gruyter, Berlin 1965, S. 6.

¹² Brinkmann, K.: *Aristoteles' allgemeine und spezielle Metaphysik*, De Gruyter, Berlin 1979, S. 20.

što će se kasnije koristiti izraz *supstantia* (*he ousia panton*) pa je stoga zadatak učenja o bivstvujućem učenje o bivstvu (Z 1 1028b).

Ontologiju je prvi zasnovao Platon¹³ razlikujući dva vida bića, odnosno načina na koje se biće manifestuje (*Fedon*, 79a) – ideje i čulne stvari; ideje su pravo biće, one su večne, a čulne stvari su propadljive i nepravo biće; prve se saznaju umom druge čulima. Način postojanja ta dva reda stvari govori o njihovom ontološkom, a način saznanja o njihovom gnoseološkom statusu.

Aristotel uopštava ovo Platonovo razlikovanje između individualnog i opšteg (i pravi razliku koja će kasnije biti poznata kao razlika *supstancije* i njenih *akcidencija*); u odnosu na svog učitelja on je zauzimao suprotnu poziciju: *pravo biće* je *pojedinačno biće* i ono je *prvo bivstvo*, a naspram njega je *bit pojedinačnog bića* (*eidos*) i ona čini *drugo bivstvo*¹⁴. Da bi izložio sliku sveta koja sadrži dihotomiju noetske supstance (kao nepokretnog pokretača) i čulno opažljivog kosmosa, Aristotel koristi niz pojmova: (a) *ontološke* (*hile, eidos, dynamis, energeia*), (b) *fizičke* (prostor[mesto], vreme [sad], kretanje), (c) *metafizičke* (*ousia, symbebekota*), (d) *teologičke* (*noesis noeseos*).

¹³ Sofist, 248a-249d; Fileb, 26d-27b; Fedon, 78-79; 100cd.

¹⁴ Tu razliku preuzima i Dekart: on razlikuje *res*, odnosno *esse reale* (*res cogitans* i *res extensa*) i *veritates aeternae*, odnosno, *esse in mente tantum* (drugo bivstvo, Platonove ideje). Lajbnic razlikuje realno biće (monada) i fenomenalno biće čija su određenja fundirana u monadama (prostor, vreme, prirodni zakoni). Kant ne čini ništa novo u tom smislu već samo nastoji da spoji pozicije Platona i Lajbnica pa stoga razlikuje fenomene i noumene, pojave i stvari po sebi (što je, kako već Jakobi primećuje, i najproblematičnije u njegovom učenju).

Jedno monističko shvatanje, a koje bi podrazumevalo da biće postoji samo na jedan način, prvi su zastupali Pitagora i njegovi sledbenici da bismo već kod atomista imali dualizam: *atomi* – *prazan prostor*, ili, *atomi* - *prirodni zakoni*.

Bivstvjuće samo po sebi nije ni broj, ni voda, ni vatra, ni pokretno ili nepokretno biće iz prostog razloga što nijedno unutarstvsko, regionalno biće ne može biti princip sveg bivstvjućeg. Sva unutarstvstva bića predmet su posebnih, regionalnih ontologija (nauka) dok se ontologija (koja nimalo slučajno ne nastaje tek u novo doba, i to kao nova, novovekovna disciplina) bavi određenjima bivstvjućeg a što nije predmet metafizike.

To nam više no jasno ukazuje na neophodnost razlikovanja metafizike i ontologije i pritom, ako ontologija i nije nauka o biću i jednom u platonovsko-pitagorejskom smislu, pitanja koja se tiču toga šta znače pojmovi biće i jedno mogu biti predmet nauke o bivstvjućem.

Nesporno je da takva nauka o biću jeste teorijska disciplina, ali ostaje još uvek nejasno gde je njeno mesto u sistemu teorijskih disciplina. Sam Aristotel kaže da postoje tri vrste predmeta i da su to *prirodne stvari*, *matematički predmeti* i *nepokretni predmeti* (E 1 1025b) te da se njima bave tri teorijske filozofije: *fizika*, *matematika* i *teologija* (1026a). Na jednom drugom mestu (Λ 1-6) Aristotel piše da treba razlikovati čulno opažljive stvari i nepokretna bivstva; čulno opažljive stvari se dele na promenljive, (prirodne stvari) i nepokretna bića (nebeska tela); iz toga sledi da postoji razlika između (a) pokretnih i promenljivih stvari (između prirodnih stvari i podlunarnog sveta), (b) između pokretnih i pritom večnih stvari (nebeska tela) i (c) nepokretnog i večnog bića (prvi pokretač); u tom slučaju (shodno Met., Λ 8 i Fiz., II 7 198a) možemo razlikovati fiziku, astronomiju (ili kako on kaže astrologiju) i teologiku.

Ovde ostaje nejasno kako mesto astronomije (budući da se ona jednom određuje kao deo fizike (II 194a; 198a) a drugi put kao deo matematike (E 1 1026a)), tako i priroda teologike. Kako će o ovom u potonje doba krajnje problematično tumačenom pojmu (u kontekstu Aristotelove filozofije, premda se javlja samo na dva mesta u

Aristotelovom spisu) kasnije biti više reči, ovde treba samo ukazati na to da, pošto Aristotel polazi od shvatanja sveta¹⁵ kao uređenog, struktuiranog u sebi razdeljenog jedinstva različitog, njegova teorija o nepokretnom pokretaču samo je odgovor na pitanje o temelju i poretku, tj. struktuiranosti sveg bivstvujućeg ukoliko se svet posmatra kao raščlanjen realni totalitet. Nepokretni pokretač u tom smislu samo je ekstramundani princip, poslednji osnov i najviši uzrok mundanog bivstvujućeg ukoliko je ono pokretno. Na taj način, nauka o bivstvujućem kao nepokretnom pokretaču može se razumeti kao teologika (isto što i metafizika budući da je njen predmet (nepokretni pokretač) određeno bivstvujuće te je nužno regionalna ontologija), dok metafizika (baveći se principima sveg bivstvujućeg) ostaje učenje o bivstvujućem kao takvom i ne bavi se posebnim regionima bića.

Kad se hoće postaviti pitanje o tome šta je predmet teologike, lako se vidi da se pitanje raspada u dva dela: da li je njen predmet prvo bivstvo ili princip sveg bivstvujućeg (nepokretnost)? Iz ovog se može zaključiti da ako je teologika kosmološko učenje o nepokretnom pokretaču ona čini završetak filozofije prirode i nju Aristotel razvija u *Fizici* koja se bavi kretanjem; naspram fizike kao prve nauke (*prote episteme*) koja se bavi regijom bića, postoji regija nepokretnog bivstva (*ousia akinetos*) i nauka o njemu je pre fizike; ona je stoga u bukvalnom smislu reči prva filozofija (*philosophia prote*) čiji je predmet istraživanje bivstvujućeg kao takvog, odnosno istraživanje određenja koja bivstvujućem kao takvom pripadaju ukoliko je ono bivstvujuće (E 1 1026a).

¹⁵ Smešno bi bilo reći, poput nekih, da Kant prvi tematizuje pojam sveta. Kant samo prvi ukazuje na činjenicu kako mi možemo imati isključivo pojam sveta ali ne i predstavu sveta. Ako se hoće govoriti o problematici sveta kako je mi *danas* vidimo tada se mora reći da je u modernoj filozofiji tematizuje tek Edmund Huserl.

S druge strane, predmet filozofije prirode je oblast prirodnih stvari; iznad te oblasti nalazi se jedna viša regija bića i tome odgovara jedna nauka koja je iznad filozofije prirode – nauka o filozofiji prirode: *prote sophia* (G 3 1005b). To kazuje da, po Aristotelu, filozofija prirode nije teorijska filozofska disciplina, već samo posebna nauka (*prote episteme*) a kako *bivstvujuće kao takvo* i *najviša regija bivstvujućeg* nisu isto, *prote sophia* se deli na opšti i posebni deo (filozofija i teologika) pri čemu opšti deo (filozofija), jeste zapravo *philosophia prote*, odnosno, *metafizika*.

Kasnije će se opširnije govoriti o ovom pitanju koje nije samo formalne prirode. Pokazaće se da Aristotel nije skovao pojam metafizika iz prostog razloga što mu isti nije bio potreban. Naše posezanje za pojmom metafizika u smislu prve filozofije može se objasniti raznim istorijskim razlozima, premda je opterećenost ovog pojma najrazličitijim tumačenjima (u većini slučajeva pogrešnim) dovela do njegove krajnje pogrešne upotrebe kao i do niza nesporazuma koji su imali tragične posledice po istoriju filozofije.

Ovde, u samom uvodu, treba još jednom ponoviti ono što će biti predmet čitavog ovog izlaganja a to je da *predmet metafizike jeste određenje po sebi samog bivstvujućeg ukoliko ono bivstvuje; za to po sebi samo*, koje je po sebi u odnosu na nešto drugo i što je suština stvari, Aristotel koristi pojam *ousia* (bivstvo)¹⁶; ali, kako postoje razlike

¹⁶ Ako se ovo ima u vidu, onda je simptomatična Hajdegerova rečenica iz *Sein und Zeit*: "Das Sein ist kein Seiendes", jer ako je to i parafraza Kantove teze "Sein ist kein reales Prädikat", to vodi i stavu: *Das Sein ist keine Ousia*, a tada se već postavlja pitanje šta uopšte termin *Sein* i znači u Hajdegerovoj filozofiji. Ovde se ne mogu ne priseliti reči iz jednog pisma u kojem sredinom šezdesetih godina Pikaso piše jednom svom prijatelju: "Ja sam veoma rano shvatio šta publika traži i ja sam joj to pružao; ja sam bio klovn i šarlatan i lepo sam se zabavljao. Ali, nikad mi nije palo na pamet da se merim sa jednim Engrom ili El Grekom". Možda

između bića i suštine, on bivstvo analizira s obzirom na materijal (*hile*, bivstveni aspekt stvari) i s obzirom na formu (*eidos*, *morphe*, suštinski aspekt stvari, ono što je stvarima pridodato); jedinstvo bića i suštine je *sinolon* ili kako Aristotel još kaže – *tode ti*. Sama bit stvari je supstrat (*hypokeimenon*) dok njegova bit ima više naziva (*to eidos*, *to logos*, *to ti en einai*). Zato, kad se govori o stvari, ima se u vidu materija, forma i njihovo jedinstvo (Z 3 1028b), dok je svaki govor o bivstvu višeznačan pošto se pod njim misli na suštinu, opšte, rod, supstrat¹⁷.

*

Ove uvodne napomene imaju već na prvi pogled paradoksalan, a zapravo dvoznačan cilj. S jedne strane, po sredi je jedan "nagovor na filozofiju", jedno nastojanje da se eventualni čitaoc podstakne na razmišljanje o problemima iznetim u ovoj knjizi i da to istovremeno bude podsticaj da se promisle i oni problemi koji se ovde ne pokreću (ali se implicitno pretpostavljaju), a s druge strane, ova knjiga ima za cilj da svojom upućenošću odabranima (aristos) makar malo spase filozofiju od mogućih zloupotreba. Već je Platon isticao kako se u njegovo vreme ljudi ne bave filozofijom kako treba; naše vreme u tom smislu nije bitno drugačije i zato oni koji se bave filozofijom imaju zadatak da je čuvaju kao poslednje прибежиште slobode duha budući da svako ko se na iskren način bavi filozofijom, gradeći joj novi pristup, proširuje i njen prostor; čak i onaj ko je možda sve vreme na

je Hajdeger kao Kant samo novi metafizičar? Možda je tu reč o staroj metafizici mišljenoj drugim sredstvima. Obojica imaju ambiciju da makar malo liče na onu decu iz Artemidinog hrama s kojom se igrao Heraklit (Heraklit, B 52); oni jesu deca svog vremena koje hoće da obuhvate mislima, obojica su, kao uostalom i Niče, samo dobri akteri igre koju je svet priredio sam sebi u času svoje odložene propasti.

¹⁷ Prve tri oznake su oznake svakog pojedinačnog bivstva (*ousia*) dok četvrta oznaka pripada svakoj *ousia*; to je razlog činjenici da supstrat može imati tri oblika: materiju, formu i kombinaciju materije i forme.

pogrešnom putu, ne svojom voljom, već stoga što je imao filozofiji nedorasle učitelje, čini filozofiji dobro jer svojim životom (kao i njegovi učitelji) zatvara jedan put u ćorsokak.

2. Pojam i predmet metafizike

Ističući od samog početka da je metafizika *učenje o bivstvujućem ukoliko je ono bivstvujuće, o bivstvujućem uopšte, pri čemu je ono opšte uvek i ono što je prvo* (Met. 1026a), mnogi su u metafizici videli prvu nauku, koja određuje sve druge nauke dajući im merila i kriterijume; međutim, ako je zahtevom za znanjem (kao mudrošću po sebi) metafizika bila prva u odnosu na sve druge nauke, po teškoći pitanja koje je imenovala, ona je bila poslednja, tj. iza fizike, i za razliku od ove poslednje kao nauke o određenoj oblasti bivstvujućeg, nemajući posebnu oblast istraživanja, metafizika nije mogla biti nauka niti je na tako nešto i u jednom času pretendovala.

Dajući drugim naukama jezik i metod, metafizika je (a da joj Aristotel i nije odmah dao ime koje je kasnije ponela), sve njih uslovljavala i njima vladala. Trebalo ja da prođe mnogo stoleća, da sazri svest o tome kako taj naziv (metafizika) označava i "određenu nepriliku", odnosno, nemogućnost da se jednom rečju označi sve ono o čemu govore Aristotelovi spisi koji se bave pitanjem: šta je *on hei on*, ili, kako bismo mi danas rekli, *bivstvujuće kao bivstvujuće*, odnosno, *bivstvujuće kao takvo*, a za šta je veliki grčki filozof koristio izraz *prote philosophia*¹⁸.

Izraz *metafizika*, prvobitno u obliku *ta meta ta physika*, nastao je u aristotelovskoj školi a kao jednu reč *metaphysica* počinje da ga koristi tek poslednji antički filozof Boetije (470-524). Na prvo teorijski utemeljeno osporavanje¹⁹ prvenstva metafizike, kako smo već rekli,

¹⁸ Fink, E.: *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985, S. 67.

¹⁹ O tome u kojoj je meri osporavanje metafizike znak našeg vremena i u kojoj se meri «otišlo u odbacivanju metafizike» i da malo koga danas muči pitanje o biću, odnosno bivstvujućem,

nailazimo tek kod Kanta koji piše kako je "postalo moderno pokazivati prema njoj svako preziranje, jer metafizika, nalik je starici što prognana i napuštena tuži kao Hekuba koju nemoćnu izbacuju iz domovine"²⁰. Ovo nas ipak ne bi smelo navesti na zaključak kako Kant odbacuje metafiziku; ističući kako je neophodno zasnovati metafiziku na novim i sigurnim temeljima kako bi se ona dovela do stanja nauke, upravo je Imanuel Kant postao i njen najveći branioc. Odmah treba reći da izraz *nauka* kako ga koristi Kant a potom i G.V.F. Hegel (1770-1831), nema značenje kakvo srećemo krajem XIX stoleća, budući da početkom tog stoleća *nauka* označava celinu znanja uopšte. Kantovo samosvedočenje o "buđenju iz dogmatskog dremeža" izražava samo uvid da je metafizika lišena svoje moguće naučnosti, da ona postoji u čoveku kao "prirodna nastrojenost", da se kao takva hoće pokazati u filozofskim sistemima ali da pritom ona uopšte ne egzistira kao nauka²¹, te da, drugim rečima, Kant ne nastoji da popravi ili "usavrši" dotadašnju metafiziku, već da metafiziku zasnuje kao nauku.

Tradicionalna metafizika je, po mišljenju Kanta, nenaučna, ne stoga što joj naučnost nedostaje, već stoga što ne uviđa osnovni problem metafizike: kako je uopšte metafizika moguća? Na taj način pitanje metafizike kao nauke dospeva u ravan pitanja o njenoj mogućnosti, tj. u ravan pitanja o *mogućnosti* metafizike, a čime se zapravo otvara pitanje mogućnosti njenog samozasnivanja²². Ovo poslednje može se razumeti kao promišljanje metafizičke metode, odnosno kao "kritičko osvetljavanje metafizičkog

videti u knjizi: Đurić, M.: *Stihija savremenosti*, Izabrani spisi V, Beograd 1997, str. 15-32.

²⁰ Kant, I.: *Kritika čistog uma*, BIGZ, Beograd 1990, str. 5.

²¹ Fink, E.: *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985, S. 70.

²² Kant., *Op. cit.*, str. 70.

saznanja".

Danas, dva stoleća nakon Kanta, sve ocene o smislu i vrednosti nauka, za koje se u Kantovo vreme mislilo da im se postavlja pouzdan temelj, postale su do te mere nesigurne da su u sumnju dovedene čak i dosad olako izricane "naučne" a s namerom da budu "kritičke" ocene o metafizici. Čini se da naziv *metafizika* nije uvek uspevao da odoli duhu vremena: smenjivali su ga nazivi kao što su *teologija*, *ontologija*, ili *filozofija bivstvovanja*, ali, sama problematika metafizike (pitanja koja je ona već na početku otvorila), ostala je aktuelna sve do naših dana. Možda ponajpre stoga što metafizika ne zadire samo u *početke* nego isto tako i u *moćnosti* i *okvire* saznanja kako sebe tako i sveta u kojem smo se i mi nakratko zatekli.

I danas se čini "modernim" odbacivanje metafizike ali i filozofije u celini; mnogi s velikim žarom ističu "prevaziđenost" metafizike, a da se pritom malo ko makar i načas zapita na čemu se temelji to odbacivanje. Neprijateljstvo što se ispoljava prema filozofiji i filozofima znak je koliko nerazumevanja toliko i neznanja. Ljudi imaju sve manje vremena, sve manje strpljenja za čitanje knjiga, sve hoće da imaju sada i odmah, rado se opredeljuju za sve što obećava lak i brz uspeh. Pa ipak: ima i onih koji žele da znaju i da razumeju - ima onih koji žele da razumeju bit i onih (na prvi pogled najneproblematičnijih) pitanja s kojima se svakodnevno susreću.

Kako je daleko lakše ljudima presuditi, no suditi i prosuđivati o stvarima koje ih određuju, važno je vratiti se temeljnim stavovima na čijem tlu izrastaju i filozofija i nauke koji nam se u ovom času, po svojoj prirodi a na prvi pogled, ne čine spornim. Ne treba smetnuti s uma da današnje, pozitivističko opovrgavanje metafizike koje dolazi od predstavnika modernih, pozitivnih nauka ima u vidu određeno specifično shvatanje nauke, tj. nauke kao iskustvene nauke koja isključuje pitanja o pravom

bivstvovanju i suštini stvari na kojima počivaju metafizika i antička nauka. Već početkom XX stoleća oseća se neugodnost pri prosuđivanju smisla modernih nauka; svoj najviši filozofski izraz to osećanje dobija sredinom tridesetih godina u poznom spisu Edmunda Huserla (1859-1938) *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija* (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalne Phänomenologie, 1936).

2.1.

Terminološki gledano, tradicija²³ je samom nazivu "metafizika" dugo vreme pridavala "bibliotekarsko" određenje dugo pripisivano peripatetičaru Androniku s Rodosa (I st. pre n.e.) koji je, navodno, sistematizujući Aristotelove spise, one, koji se danas uključuju u *Metafiziku*, stavio iza *Fizike*, te ih bibliotekarski označio sa "*ta meta ta physika*" a za to je "povod našao kod samog Aristotela" (*Met.*, I, 5, 23; 10, 1). Verovanje u bibliotekarsko poreklo ovoga izraza raširilo se i u kasnije vreme (Vindelband, Jeger, Hajdeger, Ros) da bi bilo osporeno tek sredinom ovog stoleća (H. Raner). S druge strane, činjenica je da već u antičko vreme (Simplikije) određenje spisa sabranih u ovom delu (*ta meta ta physika*) počinje da se vezuje ne po "mestu" gde bi trebalo da se nađu, već za sam sadržaj spisa i da se koristi kad se hoće ukazati na nadčulne (transfizičke, transcendentne) predmete. Zato se, u vreme sholastike, metafizikom označava *transphysica*, odnosno, nauka koja je završetak i dovršenje fizike²⁴.

²³ Ta "tradicija" počinje s delom Franje Petrića (F. Patricius, 1529-1597) *Discussiones Peripateticae* (1571), a nastavlja se preko Gasendija (P. Gassendi) i Bulea (J.G. Buhle) koji 1788. prvi počinje da tvrdi kako izraz *metafizika* potiče iz neke "neprilike".

²⁴ S obzirom na platonističku podelu filozofije na fiziku, etiku i logiku, Aristotelova prva filozofija stvara tehničke teškoće pri pokušaju sistematizacije jer se njen sadržaj (bivstvujuće kao bivstvujuće) ne

Sam Aristotel, koga smatramo začetnikom i utemeljivačem metafizike, taj naziv, kao što smo već videli, ne koristi; kod njega nalazimo naziv *prva filozofija* a za razliku od fizike kao *druge filozofije* (Met., IV, 1; VI, 1). Šta bi bio predmet ove *prve filozofije*? Sâm Aristotel to formuliše na sledeći način: "Da li se prva filozofija (nauka) bavi opštim (*katholou*) ili jednim rodом (*genos*) (delom) nauke ili posebnom prirodom (*physis*)? (...) Kad ne bi bilo drugog bivstva (*ousia*) osim onog u prirodi postojećeg, tada bi fizika bila prva nauka. Ali, ako postoji jedno nepokretno bivstvo (*ousia akinetos*) tako da je ono prvo (što obrađuje filozofija), tada prva filozofija za predmet ima ono opšte, i njen predmet je bivstvjuće bivstvjućeg" (Met., 1026a 23-31). Čini se da tu postoji neko protivrečje: s jedne strane, Stagiranin metafiziku određuje kao *teologiku*, koja nije ništa drugo do posebna nauka, a s druge strane, on prvu

odnosi ni na jednu od ovih triju disciplina. Najveća sličnost bila bi sa fizikom pa se stoga prva filozofija i našla iza fizike. Sam izraz *metafizika* je ne-aristotelovski i pripada peripatetičaru koji je živeo pre Andronika. Ako su *Kategorije* uvod ne samo u Aristotelove logičke spise, već u čitavo njegovo filozofsko delo, pa tako i pravi uvod u *Metafiziku* ne treba smetnuti s uma da je treća (B) knjiga ključ čitavog ovog spisa i da se tu nalazi plan čitavog dela. Tu Aristotel ukazuje na tri puta istraživanja: prvi, vodi iz prve aporije i ima za predmet prvu filozofiju (njen predmet i zadatak), drugi put vodi iz ostalih aporija i za predmet ima pojam *ousia* i njena počela (*archai*), a treći put vodi tumačenju para pojmova *dynamis-energeia* koji čini jezgro aristotelovskog pogleda na svet.

Ali, šta je uopšte predmet metafizike? Njen predmet je u isto vreme ono prvo (*arche*) i ono poslednje koje je jedinstvo mnoštva bivstvjućeg (*theion*). Ne možemo se oteti utisku da bi mogla imati opravdanje i tvrdnja kako tu postoje dve različite ravni: kosmološka i ontološka, te zapravo postoje i dve nauke: meta-fizika i meta-dijalektika. Konačno, možda je Aristotel tražio ono što se ne može naći? U svakom slučaju, otkrio je problem. Spisi skupljeni pod naslovom *Metafizika* mogu se s punim razlogom označiti kao najteži tekst antičke epohe čemu prvenstveno doprinosi i to što oni nisu izraz jednoznačnog sistematskog učenja.

filozofiju određuje kao "opštu nauku o bivstvujućem kao takvom" (W. Jaeger, 1955; 226); istovremeno, Aristotel uspeva i da nađe vezu između ova dva određenja prve filozofije.

Nauka u najvišem smislu te reči nauka je o prvim principima (*aitia*) i uzrocima (*ta prota*); Aristotel boga vidi samo kao prvog pokretača a ne kao pratemelj sveg bivstvujućeg. Izjednačavajući bivstvujuće kao bivstvujuće sa bivstvom (1028a 2-4) on dospeva do jedne metafizike suštine, do esencijalističke metafizike koja prvi uzrok poznaje samo kao "prvog nepokretnog pokretača".

Naspram ovako shvaćene *esencijalističke metafizike* moguće je izgrađivati i jednu *metafiziku bivstvujućeg kao takvog* koja u konačnom bivstvujućem otkriva razliku suštine i bivstvovanja i konačno bivstvujuće razume kao bivstvujuće koje bivstvuje kroz učestvovanje a to vodi shvatanju suštine kao subzistirajućeg bivstvovanja, odnosno, kao stvaralačkog principa²⁵.

2.2.

Filozofija se, u kasnijim vremenima, pre svega, pod uticajem Aristotela, određuje kao nauka o principima bivstvujućeg i njegovim modalitetima, a predmet njenog istraživanja bilo bi saznanje istinitog i pravog, dobrog i pravednog. Ako filozofija teži samo sistematskom saznanju stvarnosti, ona je teorijska, a ako nastoji da odredi ciljeve i ideale po kojima bi trebalo živeti, tada je ona praktična nauka.

Kao deo opšte filozofije metafizika (u aristotelovsko-sholastičkom smislu), zajedno s logikom i gnoseologijom (noetikom) čini teorijski deo filozofije. Nakon Aristotela metafizika se određuje kao nauka o bivstvujućem ukoliko

²⁵ Vries, J. de: *Grundbegriffe der Scholastik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, S. 68-9.

ovo jeste, a Toma metafiziku, u Uvodu komentara za istoimeni Aristotelov spis, određuje kao "*scientia, quae considerat ens et ea, quae sequuntur ipsum.*" Od vremena Hristiana Volfa (Ch. Wolf, 1679-1754) počinje se koristiti i izraz *ontologija*²⁶; kao nauka o bivstvujućem koje leži iza onog što je dostupno iskustvu (kako na taj način prevazilazi neposredno iskustvo, metafizika je i transcendentalna filozofija).

Već smo uočili kako se metafizika definiše kao nauka o bivstvujućem s obzirom na njegovu suštinu i njegove najviše principe; time se ona kao teorijska (spekulativna) nauka, tj. kao nauka kao takva, razlikuje od ostalih filozofskih disciplina kao što su etika, pedagogija, filozofija države, filozofija prava, ili filozofija društva, koje bi spadale u praktičnu filozofiju.

Nauka (a reč je ovde o *nauci* u starom značenju te reči) o opštim principima sveg bivstvujućeg, tj. o njegovim prvim počelima (*archai*) prvim temeljima (*aitiai*), te tako i nauka o najvišim odnosima svega što jeste, jeste nauka o bivstvujućem kao bivstvujućem, o bivstvovanju kao takvom, koje samo, ne može biti shvaćeno kao rod (*genos*) a koje svakom određenom bivstvujućem omogućuje da postoji, jeste - *metafizika*.

Od osamnaestog stoleća uobičajena je podela na opštu i specijalnu metafiziku; opšta metafizika ili ontologija bavi se bivstvujućim kao takvim, tj. onim što mu kao takvom pripada", tj. bavi se pojmom bivstvujućeg kao takvim, njegovim transcendentalnim određenjima

²⁶ Kada je reč o terminološkoj upotrebi pojma *ontologija*, treba reći da postoji višedecenijska saglasnost: tim izrazom se označava filozofska disciplina čiji je predmet bivstvujuće. Međutim, ako saglasje i postoji kad je reč o ontološkim perspektivama samih istraživanja, do razlika dolazi kad se postavi pitanje mogućnosti i nužnosti jedne određene ontologije, odnosno kad se hoće odrediti njeno značenje, mesto i funkcija među ostalim filozofskim disciplinama.

(proprijetetima), - ili, jednostavnije rečeno, bavi se njegovim najvišim rodovima (kategorijama); to pokazuje da se metafizika (shvaćena u ovom užem značenju kao ontologija), nalazi naspram posebnih nauka koje za predmet imaju pojedinačne načine postojanja bivstvujućih stvari. S druge strane, opšta metafizika nalazi se naspram specijalne metafizike, koja obrađuje kako se nadčulno bivstvovanje pokazuje u prirodi (kosmologija), ljudskoj duši (psihologija), ili nadsvetski, kao apsolutno biće (teologija)²⁷.

Svoje opravdanje metafizika nalazi u duhovnoj nastrojenosti čovekovoju da, polazeći od rezultata do kojih dolaze posebne nauke, dospeva do celine znanja o svetu i ovu izlaže u vidu sistema. Ako već Aristotel kaže da svi ljudi, po prirodi, teže znanju (*Met.*, 980a), onda upravo ta težnja daje povoda čoveku da o svim predmetima koji su mu zagonetni postavi pitanje (šta? zašto? čemu?) i da na ta pitanja traži odgovore; to znači da se ne može samovoljno ograničiti težnja za znanjem, jer, ona se proteže na sve što je oko nas (priroda), na sve što je u nama (duša) i na sve što je nad nama (bog), tj. na sve čulno i nadčulno, na sve što na ma koji način može biti predmet našeg saznanja (Baur, 1922, 1-3).

2.2.1.

Videli smo da je predmet metafizike bivstvujuće ukoliko ono jeste, tj. bivstvujuće kao bivstvujuće, ili bivstvovanje u njegovoj najvećoj opštosti. Metafizika tako istražuje pojam i najopštije osobine (proprijetete), klase (kategorije) i počela bivstvujućeg kao bivstvujućeg.

U novom veku postoji tendencija da se (naročito u

²⁷ Ova shema koju srećemo kod Hristiana Volfa (bog, svet, duša) iz koje on izvodi kosmologiju, psihologiju u teologiju (obuhvatajući poslednje dve izrazom pneumatika) izvorno dolazi od Avgustina i u novo vreme preko Dekarta čija sva filozofija predstavlja obnovu Avgustinovog učenja.

školskoj filozofiji) reč *metafizika* zameni izrazom *ontologija* iako ta dva pojma nikako nisu i sinonimna²⁸. Među prvima pojam *ontologija*, za oznaku jednog dela metafizike, počinju upotrebljavati Johan Baptist Hamel, u spisu *Philosophia vetus et nova* kao i profesor fizike, matematike, logike i etike iz Marburga, Rudolf Goklen (Goclenius, 1547-1628) koji u svom članku *Abstractio materiae* (u *Lexicon philosophicum*, 1613) razlikuje tri kontemplativne nauke s obzirom na to koliko su oslobođene od materije: (1) *abstractio physica*, tj. nauka koja od materije apstrahuje ono čulno i za svoj predmet ima pojedine predmete, čulnu materiju; (2) *abstractio mathematica* i *abstractio ontologike*, tj. nauka o bivstvujućem, odnosno transcencijama, i (3) *abstractio transnaturalis*, nauka koja za svoj predmet ima boga i inteligenciju. Treba reći da se *ontologija* ovde shvata kao *philosophia de ente*, i, kao učenje o bivstvujućem i transcenciji, razlikuje se, kako od *scientia transnaturalis*, koja je učenje o bogu i anđelima, tako i od *scientia physica*, koja se bavi odnosom predmeta i materije²⁹.

Jedan deo istraživača smatra da taj termin prvi počinje da koristi Pereirus (1535-1610) koji razlikuje: (1) *ontologiju* (prvu filozofiju) kao opštu nauku i (2) *metafiziku* u smislu teologije, božanske nauke, dok drugi smatraju da se taj izraz po prvi put sreće u spisu nama danas malo

²⁸ Ne treba gubiti iz vida da je sva filozofija od Dekarta do Kanta pod uticajem egzaktnih prirodnih nauka i da je u to vreme osnovni zadatak filozofije bio utvrditi i zasnovati slike sveta tih nauka. To je vreme kad se aristotelovskom *ens qua ens suprotstavlja sum cogitans*, kad se sa *bića sâmog* prelazi na *mišljenje bića*.

²⁹ Na prvi pogled moglo bi se pomisliti kako ovde imamo posla s potpuno novim određenjem neke nove, dotad nepoznate filozofske discipline; međutim, videli smo da određeno shvatanje ontologije možemo naći već kod Aristotela (Met. IV, 1003a, 20-32; VI, 1026a, 23-33), ali, isto tako, videli smo da on ne koristi ni taj pojam i da se on javlja tek u novom veku.

poznatog autora, Mikraeliusa (Micraelius, 1597-1658) *Lexicon philosophicum* (1653) gde se kaže da je "predmet metafizike bivstvujuće i to ukoliko bivstvuje, i stoga se metafizika, od nekih, naziva i ontologija". Istovremeno, ističe on, metafizika se deli na (a) *opštu metafiziku*, koja posmatra bivstvujuće u njegovom najapstraktnijem smislu i potpunoj indiferentnosti, i na (b) *posebnu metafiziku*, koja izučava bivstvujuće s obzirom na načine njegove supstancije.

Na taj način Mikraelius u znatnoj meri menja smisao metafizike jer se "prva filozofija" (kao najobuhvatniji deo metafizike) pokazuje kao nastavak opšte metafizike, dok se prirodna teologija redukuje na trajni deo posebne metafizike. Upravo će to omogućiti Hristianu Volfu (Ch. Wolff, 1676-1754) da, obnavljajući staru školsku filozofiju, dajući joj istovremeno i novi vid (koji je rezultat duha vremena u kome ova nastaje), formuliše (kasnije opšteprihvaćenu) podelu teorijske filozofije na ontologiju, psihologiju, kosmologiju i prirodnu teologiju, pri čemu ontologija čini opštu metafiziku (*metaphysica generalis*) a kosmologija, psihologija i prirodna teologija posebnu metafiziku (*metaphysica specialis*).

Prvenstvo u tome ko prvi uvodi u upotrebu pojam *ontologija* neki su davali dekartovcu J. Klaubergu (J. Clauberg, 1622-1665), no tako nešto se teško može tvrditi jer je ovaj imao samo 6 godina kad je umro Goklen; međutim, nesporno je da kod Klauberga termin *ontologija*³⁰ dobija jedno drugo značenje (*Ontologia seu Ontosophia*) no što ga srećemo kod Pereirusa, Goklena i Mikraeliusa koji se nastavljaju na Aristotela. Klauberg ontologiji (kao opštoj metafizici) daje sveobuhvatni i, kao i prirodnoj teologiji, jedan presežujući status. U tom obliku ovaj pojam srećemo

³⁰ Treba obratiti pažnju na to da je izraz *ontologija* samo bukvalni prevod izraza *Scientia de ente*.

kod Lajbnica (G.W. Leibniz, 1646-1716) koji njim određuje nauku o nečem i ništa, o bivstvujućem i ne-bivstvujućem, o stvari i načinima postojanja stvari, o supstanciji i akcidencijama (Lensink, 1990, 615-6).

Polazeći od velikog savršenstva koje filozofija ima u sebi, a ne od toga kakva ona faktički u tom času jeste, H. Volf, sledeći dekartovsku tradiciju (a sam se o sholastičkom filozofskom nasleđu tek posredno obaveštavajući - o Dunsu Skotu iz Goklenovog *Lexicona*, a o Tomi iz *Carbos Compendium*), početkom XVIII stoleća nastoji da u filozofska saznanja ubroji ona koja za svoj predmet imaju osnove (*rationes*) onog što jeste; to znači da filozofija postavlja pitanja mogućih stvari kao takvih. *Prirodna teologija* je nauka o stvarima koje mogućim čini bog, *psihologija* je nauka o stvarima koje mogućim čini ljudska duša, opšta ili transcendentalna *kosmologija* bavi se predikatima bivstvujućeg ukoliko se odnose na svet u celini, a prva filozofija ili *ontologija* ima za svoj predmet bivstvujuće uopšte i njegova opšta svojstva (*de ente in genere et generalibus entium affectionibus*)³¹.

Ima i autora koji smatraju da se izraz *ontologija* po prvi put sreće kod Volfa, budući da njegovo određenje ontologije sadrži vezu tradicionalnih i novih momenata. Volf ne zaboravlja da spomene zasaluge ranijih mislilaca (Pereirus, Micraelius, Goclenius) i pritom ističe kako se kod Goklena po prvi put sreće taj pojam³²; ono što je tu ipak novo i što je posebna zasluga Volfa, a što i on sam posebno

³¹ Honnefelder, L.: *Scientia transzendentis*, F. Meiner, Hamburg 1990, S. 313.

³² Maks Wunt prvenstvo daje Amrahamu Kalovu (A. Calov) koji je predavao u Kenigsbergu, Rostoku, Dancingu da bi od 1650 bio dekan fakulteta u Vitenbergu; Wunt smatra da se taj pojam jalja po prvi put u delu ovog autora *Metaphysica divina* (1636) (opširnije: Wundt, M.: *Dei deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Mohr, Tübingen 1939, S. 94; 135)

naglašava, jeste uvođenje "opšte ili transcendentalne kosmologije" (dotad dela fizike) u metafiziku. Nova je, isto tako, i upotreba pojma *metafizika*, kao opšteg naziva kojim se sistematski povezuju ontologija, opšta kosmologija, psihologija i prirodna teologija.

Kao predmet ovde istaknute "nauke temelja", tj. prve filozofije (odnosno: ontologije) Volf, oslanjajući se na tradiciju školske filozofije, ističe ono što je biće kao biće "*ens qua ens*", ili, kako se kasnije govorilo, "*ens in genere seu quatenus ens est*"; predmet ontologije je pritom bivstvujuće ukoliko ono bivstvuje, ali i ono što svakom bivstvujućem pripada (omni enti communia); predmet ontologije su stoga i pojmovi: *essentia, existentia, attributum, modus, necessitas, contingentia, locus, tempus, perfectio, ordo, simplex, compositum, etc.*³³

Kod Kanta, koji filozofiju uči iz dela Volfovih učenika (Knutzen, Baumgarten), nalazimo, kao što je već na samom početku rečeno, osporavanje ontologije koja treba da ustupi mesto analitici dok je ono *nadčulno* viđeno kao krajnji cilj metafizike; ontologija je tu samo predvorje jedne određene metafizike, transcendentalne filozofije, koja sadrži uslove i prve elemente sveg našeg saznanja a priori; ovo je samo primer kako Kant, na jedan krajnje radikalna način, nastoji da razori ontološke temelje Aristotelove metafizike (ali ne i da odbaci samu metafiziku kao metafiziku).

Smatrajući da metafizika obrazuje naučnu građevinu o svetu koja se samo mišljenjem može izvesti, Hegel ontologiju, unutar te "građevine", vidi kao učenje o suštini (*Wesenslehre*) koje treba da istraži prirodu bivstvujućeg (*ens*) uopšte; odnosno: ontologija je "učenje o apstraktnim određenjima suštine" (Enz., § 33). Na taj način Hegel nastoji da iznova izgradi metafiziku i to

³³ Honnefelder, L.: *Scientia transzendentis*, F. Meiner, Hamburg 1990, S. 315.

reinterpretacijom Aristotelove koncepcije. Zato se u prvom izdanju *Enciklopedije filozofskih nauka* "logika" ne shvata samo kao spekulativna filozofija, već ima značenje spekulativne teologije (1817, § 17). To Hegelu omogućuje da kasnije (1830, § 9 prim.) kaže kako logika, u bitnom značenju spekulativne filozofije, stupa na mesto metafizike, postajući tako *spekulativna logika*, da sadrži u sebi raniju metafiziku i logiku, konzervirajući njihove misaone forme, zakone i predmete, ali da ih istovremeno i dalje razvija i oblikuje drugim kategorijama. Vreme nakon Hegela biće određeno udaljavanjem od ovog njegovog određenja ontologije; to će važiti kako za predstavnike onih filozofija koje nastaju kao reakcija na pozitivističku filozofiju i filozofiju života (Huserl, ali i rani Witgenštajn), tako i za one filozofe koji će nastojati da ontologiju izvedu na novi put (N. Hartman, G. Jakobi).

2.2.2.

Nakon svega što je upravo rečeno, nezavisno od toga u kojoj meri je sve to i samorazumljivo, smisleno i legitimno, posve je jasno da je došlo krajnje vreme da se vratimo Aristotelu i pokušamo ponovo da mislimo zajedno sa njim, ili uz njegovu podršku, a on kaže: *"Postoji nauka koja posmatra bivstvujuće kao bivstvujuće i ono što mu pripada. Ona nije ista ni sa jednom od posebnih nauka jer nijedna ne proučava bivstvujuće uopšte i kao bivstvujuće nego izdvajajući mu jedan njegov deo posmatra mu ono što mu pripada poput matematičkih nauka.*

A budući da mi istražujemo počela i najviše uzroke, jasno je da oni moraju pripadati nekoj prirodi po sebi. Ako su oni koji su istraživali prapočela bivstvujućih istraživali i ta počela, nužno je da prapočela bivstvujućeg budu ne prema onom što mu je akcidentalno, nego prema kao bivstvujućem. Stoga i mi moramo shvatiti prve uzroke bivstvujućeg kao bivstvujućeg". (Met. 1003a, 20-30). Tu formulu

"bivstvjućeg kao bivstvjućeg" nemoguće je prevazići; ako je čisto formalna, to znači da je zadatak filozofije da tu formulu ispuni kako ona ne bi ostala bezsadržajna.

Možemo stoga zaključiti da je metafizika usmerena na zahvatanje samoga bivstvjućeg kao takvog budući da se postojanje i suština neke stvari ne može razumeti iz same stvari već iz prirode njenoga bivstva. Pritom, razume se, otvara se i pitanje koje se sve vreme čini ključnim: kako dokučiti to po čemu je nešto bivstvjuće što je istovremeno izvor kako pojedinačnog i mnoštva, stvarnog i mogućeg, tako i samostvaranja i sa-postavljanja samih stvari?

2.3.

Bivstvjuće kao takvo pokazuje se Aristotelu kao osnovni problem. Ono je prava stvarnost ali svoj smisao ima samo ako ga shvatamo kao oblikovano kretanje koje ima početak, tok i cilj. Budući da je ono što postoji postavljeno u postojanje i time istovremeno i pokretno, a pokrenuto od strane određenog uzroka, opravdano je pitanje o uzroku koji stoji na početku svekolikog kretanja.

Za Aristotela, kao i za sve Grke, besmisleno je da nešto može biti pokrenuto od nečeg drugog, ovo od nečeg trećeg i tako u beskonačnost jer bi to značilo da kretanje nema ni početka ni kraja; svima njima je zajednička misao da svako smisljeno kretanje mora imati početak i cilj. Pitanje o prvom, pokrećućem, tj. delatnom uzroku ukazuje na ono biće što sve drugo pokreće a da samo nije prethodno ničim pokrenuto; tako se dospeva do shvatanja da mora prethodno postojati neki "nepokretni pokretač" i da se on mora nalaziti na vrhu hijerarhije svih delujućih uzroka.

Grci su polazili od iskustva do kog su došli posmatranjem kretanja neba i nebeskih tela; svo kretanje videli su ili kao kružno kretanje, ili kao smenu godišnjih doba, ili kao sastavljanje i rastavljanje elemenata. To istovremeno znači da se kretanje uvek odvija u prostoru, da

se kretanjem dodiruju početak i kraj a što znači da je svako kretanje kružno. Kružno kretanje je savršeno i to u istom smislu kao što je krug savršen geometrijski lik, ili, kao što je lopta savršen geometrijski oblik.

Kružno kretanje za Aristotela je najsavršenije i savršenstvo takvog kretanja ogleda se u tome što se podudaraju njegov početak i kraj; time se ono razlikuje od pravolinijskog kretanja. Kad je reč o kružnom kretanju, tu je cilj, odnosno kraj, uvek relativan, te je preko njega kretanje i dalje moguće, i to u beskonačnost. Ono "božansko" je prvi delatni uzrok, temelj sveg obrazovanja bivstvujućeg kao takvog i sveg njegovog napredovanja. Ono je prvi uzrok, prvo bivstvujuće, i prvo mišljenje. [Jasno nam je zašto će kasnije Kant isticati kako metafizika nije nauka niti učenje, već pre svega *samosaznanje razuma*³⁴ (Kant, Met., I, 4284)]. Ovo pak mišljenje, po shvatanju Aristotela, nema nikakvog predmeta izvan samoga sebe, osim, samoga sebe - *mišljenje mišljenja* koje može *sebe samo* neprotivrečno misliti na taj način što sebe imaginativno, odnosno intuitivno sagleda.

Tu se zapravo zbiva "gledanje mišljenja" - imaginativno zrenje bivstvujućeg kao takvog. Ovo najviše mesto u hijerarhiji bića zauzima bog. Pitanje o onom "prvom" zapravo je pitanje o metafizičkoj teologiji. Prvo biće je samostalno, nepokretno, u sebi celovito, ograničeno i nužno određeno; ono je čista *energeia*.

2.4.

Prva filozofija smera tom prvom, opštem, bivstvujućem kao bivstvujućem, tj. smera onom bitnom, tj.

³⁴ Nije na odmet još jednom podsetiti da termin razum (lat. *Ratio*) ima u srednjem veku isto značenje kao i temelj, te znači osnovu nečeg. Drugim rečima: Kant tu govori o samosaznanju temelja, u ovom slučaju subjekta koji misleći sebe misli temelj sveta i svega što jeste.

suštini, i upravo zato Aristotel razlikuje *fiziku* i *matematiku*, koje nastoje da istraže posebne osobine bivstvujućeg, s jedne strane, i *teologiju* koja istražuje bivstvujuće kao bivstvujuće, s druge strane.

Ono što je tu problematično jeste određenje i mesto metafizike. Čini se da metafizika u sebi sadrži neku trajnu napetost između ontologije i teologije, između učenja o bivstvujućem kao takvom i učenja o nepokretnom bivstvujućem. Ako je predmet teologije³⁵ nepokretno bivstvujuće, onda je teologija kao "racionalna teologija", u istom redu s matematikom i fizikom koje se bave posebnim oblastima bivstvujućeg i upravo to i otvara pitanje prve filozofije: da li je ona prva jer se bavi bivstvujućim kao bivstvujućim, ili je ona prva zato što za svoj predmet ima najviše bivstvujuće, boga?³⁶

³⁵ Izraz *teologike* kod Aristotela nalazimo samo na dva mesta (E 1, K 7) dok se kao oznaka prve filozofije prvi put sreće kod Aristotelovih komentatora. Treba imati u vidu da u Aristotelovo vreme izrat *theologiá* ne označava učenje o bogu već pesničko kazivanje bogova, govor bogova, dok *theológos* označava pesnika (P. Natorp); u tom značenju tu reč koriste Plotin i Avgustin (poetae qui etiam theologi dicerentur). Sam Aristotel *theológos* koristi u smislu pesnik. Drugačije značenje ta reč dobija tek kod stoika.

³⁶ Ovo je bilo predmet spora Averoesa i Avicene: prvi je kao predmet filozofije video boga a drugi, bivstvujuće kao takvo. Povod tako različitim tumačenjima daje sam Aristotel koji na početku knjige E (1, 1025b 7) jasno kaže da se prva filozofija bavi bivstvujućim kao bivstvujućim a da su sve druge nauke posebne jer se bave delovima bivstvujućeg (pri čemu tu podela nauka na posebne nauke odgovara podeli biča na rodove). Iz ovog bi sledilo da je i učenje o bogu učenje o posebnom bivstvujućem i da ne može biti prva filozofija. Ali, Sam Aristotel nešto dalje (1026a 21) piše o tome da je prva filozofija kao nauka o posebnom bivstvujućem, večnom, nepokretnom, samostalnom – nauka o bogu. Kako usaglasiti ova dva stava? Po mišljenju V. Jegera, jednog od najpoznatijih tumača Aristotelovog dela, tu i nema neke protivrečnosti u slučaju da se prva filozofija odnosi i na ontologiju i na teologiju.

2.5.

Na osnovu dosadašnjeg izlaganja može se zaključiti kako je metafizika (a) učenje o bivstvujućem kao bivstvujućem, (b) učenje o najvišim svojstvima bivstvujućeg i (c) učenje o najopštijim uzrocima. Da bi se ovo bolje razumelo treba ukazati na dva uporišna mesta u tumačenju pojma i predmeta metafizike: jedno je XII knjiga Aristotelove *Metafizike* a drugo, prva knjiga *Disputationes metaphysicae* (1597) Franciska Suaresa; ovo poslednje delo, nastalo u doba neosholastike u vreme pozne renesanse, od posebnog je značaja budući da u njemu nalazimo najviši domet metafizike i metafizičkog mišljenja kao i stoga što upravo taj spis otvara put novovekovne onto-logije kao onto-logike. Zasluga Suaresa je u tome što on daje jedno izuzetno produbljeno razlikovanje termina *essentia* i *existentia*, čime se on suprotstavlja tomističkoj školi kao i učenju Dunska Skota, kao i u tome što tu srećemo apstraktno udaljavanje od ranijih teoloških rasprava o tome da li bog postoji u realnosti ili ne ali u isto vreme i podsticaje za potonje razvijanje fenomenološke problematike.³⁷

2.6.

U ovoj knjizi se polazi od shvatanja da je predmet metafizike realno bivstvujuće kao takvo (*ens reale ut sic*), pri čemu se bivstvujuće ne shvata u njegovom pridevskom obliku (kao nešto što poseduje aktualno bivstvovanje), već u supstantivnom smislu kao ono što poseduje biće sposobno za postojanje čak i u slučaju da realno ne postoji. Pritom, može postojati samo takvo biće koje ne sadrži u sebi nikakvo unutrašnje protivrečje. Bivstvujuće kao bivstvujuće podrazumeva biće koje je apstrahovano od ma kakvih rodova i vrsta, no koje pritom čini te rodove i vrste. Na taj

³⁷ Heidegger, M.: *Die Grundprobleme der Metaphysik*. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit. GA Bd. 29/30, Frankfurt am Mein 1983, S. 115; 136-7.

način, najširi pojam realnog bivstvujućeg sadrži u sebi i pojam boga koji kao biće (premda najviše) i sam spada u predmetnu oblast metafizike čineći njen prvenstveni (*praecipium*) objekt. Tako je realno biće prvi pojam metafizike koji pretiče i boga, ali ne po prirodi stvari ili po uzročnosti već po prirodi predikacije, kao univerzalni pojam koji se odnosi i na tvorevine i na božansko biće.

Tako shvaćeno realno bivstvujuće poseduje određena svojstva (atribute) koja su transcendentalna i koja su iznad kategorijalne podele bivstvujućeg, dakle, iznad kategorija *supstancije, kvantiteta, kvaliteta, mesta*, itd. Postoje tri transcendentalna atributa takvog bića (*ens*): *jedno, istinito i dobro (unum, verum i bonum)*. Ovde je izlaganje u saglasju s Franciskom Suaresom koji stvar (*res*) i nešto (*aliquid*) ne smatra transcendentalijama budući da su oni sinonimi bivstvujućeg ali ne i njegovi atributi (kako je mislio nekoliko stoleća ranije Toma Akvinski). Transcendentalije ne mogu bivstvujućem dodati ništa što se već ne bi sadržalo u njemu; one označavaju bivstvujuće uzeto u njegovom totalitetu ali to je moguće, ili iz aspekta identiteta bivstvujućeg sa samim sobom (jedno), ili iz aspekta njegove saznatljivosti (istinito), ili iz aspekta njegove unutrašnje vrednosti (dobro). Zato bivstvujuće ulazi u određenje svake transcendentalije te između njega i transcendentalija postoji odnos reverzibilnosti.

Izlaganje problematike metafizike pored analize kategorijalnih određenja bivstvujućeg i njegovih transcendentalnih atributa ima za svoj predmet klasično učenje o uzrocima i modusima bivstvujućeg, a tu se pre svega misli na odnos beskonačnog i konačnog bića – beskonačnosti kao čistog akta lišenog bilo kakvih supstancijalnih ili akcidentalnih svojstava, i konačnog bića (koje obuhvata supstanciju i akcidencije) budući da tek na

tom nivou nastaju kategorijalne razlike³⁸.

³⁸ Ovdje se za tumačenje osnovnih problema, što ih postavlja opšta metafizika, koristi na jednoobrazan način sledeći niz pojmova a koji ne isključuje i neka druga moguća rešenja. Najvažnije je da razumemo problematičnost i temelj onoga na šta se ovi osnovni pojmovi odnose. Pod terminom *bivstvo* podrazumeva se ono što su Grci označavali pojmom *ousia* a što je potom bilo na latinski neadekvatno prevedeno rečju *substantia*; izrazom *suština* označava se bit, odnosno intencionalni objekt mišljenja a čemu odgovaraju izrazi *essentia* i *quidditas* (u daljem tekstu izrazi *suština* i *bit* su, takođe, jednakoznačni). Pojmom *postojanje* označava se egzistencija nečega, za šta su Rimljani koristili izraz *existentia*. Terminom *bivstvjuće* ukazuje se na ono *pojedinačno bivstvjuće* za šta su Grci koristili izraz *to on* a Rimljani *ens*; kao sinonim pojma *bivstvjuće*, pretežno kad je reč o srednjovekovnoj filozofiji (ali i u slučajevima kad to zahteva priroda govora) koristi se i izraz *biće*. Konačno, izraz *bivstvovanje* označava *jestanje naprosto* ili ono što se na latinskom jeziku označavalo izrazom *esse* (ali, tu je reč i o problemima koji su specifični za recepciju nekih oblasti savremene filozofije); izraz *bivstvovanje* koristi se mahom kad se hoće ukazati na *bivstvovanje samo* (*ipsum esse* (subsistens), tj. *actus essendi*) a za šta je u široj upotrebi bio i izraz komplikovane prošlosti (imajući u vidu da se sreće u srpskim rečnicima XIX stoleća): *bitak*. Upotreba ovog poslednjeg pojma (*bivstvovanje*) zahteva krajnju opreznost.

3. Kategorijalna određenja bivstvujućeg

Sve teškoće na koje nailaze filozofi kad govore o metafizici imaju svoj koren kako u tumačenju filozofije prvih filozofa a pomoću termina kasnije, daleko razvijenije, filozofije, tako i u nastojanju da se metafizika svede na nauku čiji bi predmet bilo biće kao temeljni pojam kojim se bavi filozofija prirode. Odgovor na pitanje šta se krije iza pojmova kao što su *esse* (biti), *ens* (bivstvujuće) ili *essentia* (suština) treba tražiti u istoriji pojmova čiji su oni prevod a koji pripadaju osnovnim temama grčke filozofije (*einai, to on, ousia*).

Na šta mislimo kad koristimo pojam *suština*? Jasno je da je to poseban pojam, i da ne označava bilo kakav predmet, već suštinu nečeg, bivstvenost nekog posebnog bivstvujućeg a s obzirom na to šta ono odista jeste. Ovo nam više no jasno samo ponovo potvrđuje ono što smo u više navrata već istakli: (a) metafizika se bavi nečim što nije predmet nijedne druge discipline i (b) metafizika nije nauka.

Prvo pitanje koje su sebi postavili najstariji grčki mislioci bilo je: iz čega su sastavljene sve stvari? Nastojeći da razumeju i racionalno objasne neku stvar oni su nepoznato pokušavali da dovedu u vezu sa poznatim pa se znanje sveg realnog uopšte ogledalo u tome da se zna kako je svako konkretno biće koje postoji u svetu (nezavisno od spoljašnjih svojstava), po svojoj prirodi, identično sa ma kojim drugim bićem bilo ono stvarno ili samo moguće.

Upravo to je navelo prve mislioce da počelo, osnovu svega (*arché*)³⁹ vide u vodi, vazduhu, vatri ili nečem neodređenom, neograničenom u čemu sve ima svoje poreklo a što je Parmenid kasnije odredio kao *biće*. Svojstva tog

³⁹Još jednom treba napomenuti da mi kad govorimo o počelu kod presokratovaca, govorimo jezikom Platona i Aristotela.

parmenidovskog bića i danas privlače posebnu pažnju: ono je *večno, nenastalo, nepokretno i jedno* budući da nema strukturu i da je jednorodno. Kako to razumeti? Parmenida mnogi označavaju kao rodonačelnika ontologije (učenja o biću). Neki čak govore o Parmenidovom učenju o bivstvovanju (iliti o "bitku"). No o tako nečem ne može biti reči. O biću o kojem govori Parmenid ne može se reći ništa drugo do da ono jeste, a ono što nije biće to uopšte nije.

U nastojanju da se bukvalno interpretira Parmenidova misao leži opasnost njenog iskrivljivanja i pogrešnog tumačenja. On je pitanje bića, a ja bih tu uvek rekao: pitanje *konkretnog bivstvujućeg*, postavio u toj meri *konkretno* da ono ima više spekulativno-vizuelnu no misaonu formu. On ne govori o *bivstvovanju*, već o *onom što jeste*. Problem je u tome što mi danas njegove stavove prevodimo jezikom razvijenije ontologije, i pripisujemo mu kako je govorio o apstraktnom biću (bivstvovanju, bivstvujućem uopšte). Ali, *ono što jeste*, a o čemu zapravo govori Parmenid, jeste nešto najkonkretnije što realno postoji⁴⁰.

Pod bićem Parmenid misli na kosmos, svet u celini koji je sa svih strana ograničen, savršeno okrugao, a čiji su

⁴⁰ Posebno želim da naglasim sledeće: pojmove *bivstvujuće* i *biće* ovde koristim sinonimno. Ni o kakvom bivstvovanju (ili bitku) ovde nije reč jer tako nešto bilo bi posledica potonjih tumačenja i interpretacija; govoriti o bivstvovanju kod Parmenida, znači projektovati u njegovu mišljenje rezultate mišljenja kasnijih epoha. A u tom se slučaju radi samo o nasilju nad mišljenjem jednog od mislilaca kraja VI i početka V stoleća pre naše ere. Uostalom, tome u prilog svedoči i pažljivije čitanje prve knjige Aristotelove *Metafizike*. Pritom ne treba gubiti iz vida ni činjenicu da mi najveći broj svedočenja o presokratovcima, najveći broj sačuvanih fragmenata iz njihovih dela nalazimo kod Aristotela, a to znači i *izloženih Aristotelovim jezikom, Aristotelovim pojmovnim aparatom koji je daleko složeniji od onog kojim raspolažu rani mislioci*. Kao što Anaksagora nije govorio o homeomerijama već o semenima, tako i Parmenid ne govori o "bitku" već o biću.

svi delovi jednako udaljeni od centra. Dakle, potpuno je pogrešno Parmenidu pripisivati neku apstraktnu ontologiju. Svojstva koja on pridaje biću svojstvena su svakom biću ma kako ga mi zamišljali. Ne treba gubiti iz vida da Parmenid pripada misliocima koji se često nazivaju i *ranim, prvim kosmolozima*, dakle, onim misliocima koji su nastojali da istraživanjem prirode (*kosmos*), odnosno, poslednje realnosti, odgovore na pitanje o suštini stvari (*hile, materia*) iz koje se sastoji sve postojeće.

Međutim, nezavisno od toga kako je on mislio biće (kao počelo), on ga je mislio kao jednostavno biće, kao bivstvujuće kao takvo a to što on govori o biću, odnosi se i na svako biće uopšte. Kako je bivstvujuće upravo ono što ono jeste i ne može postati nešto drugo, jer bi prestalo biti to što jeste, Parmenid je bio prinuđen da iz bića, odnosno bivstvujućeg, isključi početak i kraj, diskretnost i raznovrsnost. Biće je stoga identično samom sebi i nepromenljivo.

Od samog početka ontologija "onog što jeste" poriče ma kakvo kretanje budući da kretanje protivreči samoidentičnosti bića i stoga se ono isključuje kao nešto nerealno i što se ne može misliti. To ima za neposrednu posledicu isključivanje celokupnog čulnog sveta iz daljih razmatranja, isključivanje sveta iz istinskog saznanja te se postojanje istog svodi na predmet našeg mnjenja. U isto vreme, odbacuje se sve što nastaje i umire, a sve što je uzrok ili posledica nečeg podložno je nastajanju i propadanju. Ako se uzme u obzir svakodnevno iskustvo, to znači da je po Parmenidovom mišljenju biće suprotstavljeno postojećem, da to što jeste ne postoji, odnosno, da ono što postoji - nije.

Ovde bih želeo da kratko ukažem na još jedan naizgled mali, ali odlučujući problem u tumačenju Parmenida. Sve kasnije od Platona do Aristotela nekako je

logičnije i jasnije. Sedamdesetih godina XX stoleća objavljeno je nekoliko spisa koje bi trebalo imati u vidu, pre svega mislim na radove V. Burkerta i A. Kapice⁴¹. Posebno je interesantno istraživanje ovog drugog autora koji ne tumači Parmenidovo putovanje platonovsko-hrišćanskom simbolikom kao put ka granici sveta u eteru, već kao realni put koji prolazi kroz Eleju, a što je bilo moguće tek arheološkim iskopavanjem drevne Eleje. Po toj interpretaciju u uvodnom delu poeme uopšte se ne radi o metafizičkom biću, već o konkretnom realno postojećem polisu; radi se zapravo o državi i njenim svojstvima: ukoliko ona jeste, utoliko postoji, a glavni uslov njenog postojanja jeste jedinstvo, nedeljivos delova, nedozvoljavanje praznine (Capizza, 48). Drugim rečima, Parmenid, kao zakonodavac rodnog grada, piše o sasvim konkretnoj stvari: o svom putu kroz Eleju, on piše o jedinstvu (omoiotes) građana, a ono je jedno od osnovnih svojstava bića (on); drugim rečima, Parmenid opisuje socijalnu situaciju, koju kasniji interpretatori tumače kao apstraktno mišljenje.

Kako stvari stoje, reč je o konkretnom socijalnom stanju u Eleji u Parmenidovo vreme koje se kasnije od strane nekih drugih savremenika (koji ne behu iz Eleje) počinje tumačiti kao apstraktno uopštavanje koje ima ontološki karakter, i protiv kojih ustaje Zenon, a što je vidno u Platonovom dijalogu.

Ako se ima u vidu da su Grci na prirodu prenosili društveno-političke predstave, po kojima je idealno političko uređenje ono u kojem je sva periferija jednako udaljena od centra, onda i ideja bića loptastog oblika biva jasnija.

⁴¹Burkert, W.: *Proömiune des Parmenides und die menschliche Welt*, Assen 1964; Capizzi, A.: *La porta di Parmenide*. Due saggi per una nuova lettera del poema. Edizioni dell' Ateneo, Roma 1975.

Ne zalazeći u sporove oko presokratovaca, čiji su do nas došli fragmenti u raznim vremenima različito tumačeni, budući da su neki u njima videli samo literarna dela, drugi duboku metafiziku, mi se nalazimo u situaciji koja pre svega upućuje na oprez. Ono što je najočiglednije, jeste to da tu imamo posla s interpretacijama koje su do nas došle iz različitih vremena i različitih izvora.

U isto vreme sve manje je jasno kako uopšte tumačiti presokratovce kad se svaki od pojmova koji im se pripisuje dovodi u pitanje. Ako se *arché* sreće samo kod Anaksimandra, čiju predstavu o hronosu kao predstavi beskonačnog vremena neba koje obuhvata sve kosmose u prostoru i vremenu, ne prihvata već Teofrast koji govori o «nekoj supstanciji beskonačnog» potiskujući vreme u drugi plan, ako Pamenid govori o sasvim konkretnim stvarima, nemajući u vidu neku apstraktnu ili ontološku konotaciju, ako Heraklitov *aion* svoje kosmološko značenje dobija tek u vreme stoika, ako o homeomerijama govori tek Aristotel, ako tek on tematizuje pojam *physis* – ne ostaje nam ništa drugo, sem beskrajnog opreza. I budimo svesni jednog: sve što govorimo o starim Grcima, sve to je interpretacija, naše tumačenje, a sa mnogim našim stavovima oni se verovatno ne bi složili.

Međutim, ti isti stari Grci živi su u naše doba u našim interpretacijama, i interpretacijama koje su o njima dospele do nas. Sva ta tumačenja omogućuju im život u naše vreme, otvaraju nam mogućnost da budemo s njima u dijalogu, a da smo, možda nesvesno, sve vreme ne s njima u dijalogu, već u dijalogu sa samima sobom.

I zato, sledeći jednu od mogućih intencija dospevamo do one koju bi navodno prihvatio i Platon. Iako se njegova "metafizika" razlikuje od navodne Parmenidove "fizike", njihova "ontologija" je potčinjena istom principu. Platon nastoji da odgovori na pitanje šta je to *pravo bivstvujuće* (*ontos on*) ili, kako se potom to na latinski prevodi *vere ens*

(istinsko biće, odnosno, istinsko bivstvjuće). Jasno možemo zapaziti kako svaki prevod ovog pojma gubi deo onog što u vidu ima Platon: kad bi se *on (ens)* moglo prevesti sa *res*, onda bi se pitanje svodilo na to, šta je to *stvarna stvar*. Platon ovim izrazom hoće da ukaže na one stvari koje stvarno jesu, na ona bića koja nesporno bivstvuju.

Reč je tu o *identičnosti sa samim sobom*, o odnosu identiteta i realnosti, pri čemu *biti* može značiti samo *biti ono što neko biće jeste*. To može zvučati apstraktno, ali to je posve konkretno kad se postavi pitanje: šta bi to značilo - *biti nešto drugo*? Jasno je da u tom slučaju nešto prestaje biti to što jeste. Identičnost sa samim sobom je karakteristika realnosti; biće u tom slučaju je jedno, identično sa samim sobom, jednostavno, izuzeto iz svih promena. Tu nije reč toliko o svojstvu bića koliko o svojstvu samog identiteta. Zato je pravo bivstvjuće nespojivo sa složenošću i promenljivošću. To nadalje znači da *biti – znači biti izuzet iz promena*.

Tu nepromenljivost, stalnu identičnost nekog bića sa samim sobom, Platon je odredio izrazom *ousia*. Tom pojmu je bila već tada predodređena velika budućnost ali budućnost opterećena višeznačnošću koja će biti predmet rasprava od Aristotela pa do Franca Brentana. Terminom *ousia*, za koji u srpskom jeziku postoji srećno nađen prevod *bivstvo*, Platon određuje fundamentalnu *samost*, ono po čemu je nešto samo to što jeste, ono po čemu se za neko biće i može reći da je bivstvjuće, budući da ga ono konstituiše.

Platon je naglasak stavljao na esencijalnost *ousia* i tek su njegovi sledbenici i komentatori transformisali *suštinu* u *egzistenciju* tako što su ideju dobra podigli na rang božanstva; Platon to nije imao u vidu: *ousia* je za njega bila puni izraz bića i on je uvek bio spreman da žrtvuje postojeće.

Ako pravo bivstvjuće ostaje mišljenjem neuhvatljivo, pojavila se potreba da se nešto nađe što je

iznad bića i u nekoliko navrata Platon je pokušao da se uzdigne iznad *ousia*; tako se pojam Dobra našao kod njega izvan granica realnog, a to pre svega time što svojom snagom i moći prevazilazi bivstvo, no već u antičko doba se govorilo kako pojam Dobra nosi u sebi nešto nejasno i tajanstveno. Pokušaji da se ono identifikuje sa božanskim nisu se pokazali najsrećnijim. Neki su čak nastojali da Dobro ne samo identifikuju s božanskim već i sa Bogom, a to je krajnje nespojivo ne samo s Platonovim već i Plotinovim mišljenjem⁴².

Pojam *ousia* teško je objasniti i isto tako teško opisati jednostavno stoga što on označava poslednju realnost. Aristotel je u njemu video neko ontološko jedinstvo, neko jezgro postojeće stvari koje bi moglo samostalno da postoji ali i da se odvojeno odredi. Taj termin preveden i kao supstancija i kao esencija, uvek podrazumeva fundamentalno svojstvo "onog što jeste". No da bi odredio šta uopšte *bivstvo* (*ousia*) jeste, Aristotel pobrojava ono što ono nije a što je prisutno na subjektu; on navodi svojstva koja su nam poznata kao *kategorije*. Kategorije su objekti lišeni sopstvenog bića i njihova realnost je samo realnost subjekta kome one pripadaju.

⁴² Kod Platona bogovi spadaju u sferu postojanja i mita i oni su uzrok nastajanja. Dobro, kao svojstvo bivstvujućeg, njega prevazilazi ali je njegov dijalektički produžetak. Nijedan platonovski bog nije ideja i nijedna ideja nije bog. U okviru mišljenja gde se samo biće ne da do kraja dosegnuti nemoguće je govoriti o nečem što bi prevazilazilo biće. Pokušaj da se pokaže kako je neophodno da nešto prevazilazi biće a da je pritom nedostupno mišljenju, nalazimo tek kod Plotina. Neoplatonizam je nastavak platonizma, ali drugim sredstvima, sredstvima koja sam Platon ne bi prihvatio. Ono što je Platonu strano, a što se nalazi kod Plotina, to je objedinjavanje filozofskog i religioznog sveta – inteligibilnog sveta počela i svetog sveta bogova. Za tako nešto bilo je neophodno prethodno temeljno preformulisanje osnovnih ideja platonizma; proglašiti bogove za počela značilo je transformisanje kosmologije u teogoniju i od znanja ponovo se vratiti mitu (Opširnije: Gilson, E.: *l'Être et l'essente*, ch. I).

Takva svojstva su na primer boja ili protežnost i ta svojstva ne postoje po sebi već uvek pripadaju nekom određenom telu i tek kroz njega postoje a da ne mogu biti na pravi način "ono što jeste". Jasno je da bivstvo (*ousia*) postoji na posve drugačiji način. Ono ima izvor postojanja u samom sebi i sâmo daje postojanje tim dodatnim određenjima, kategorijama (lat. akcidencijama).

**

Tako se dogodilo da pojmovima kao što su *bivstvo* i *kategorija* u velikoj meri bude određeno tumačenje sveta koje je još i danas u velikoj meri vladajuće u evropskoj kulturi; pritom ne treba iz vida gubiti ni to da pomenuti termini svoj smisao nalaze samo s obzirom na mišljenje o prirodi bivstvujućeg, tj. s obzirom na promišljanje metafizičkog projekta iz kojeg ovi izrastaju.

Ono što se već tu nazire kao teškoća jeste kako (a) sapostavljanje ovih pojmova tako i (b) pokušaj da se (njihovim situiranjem) odredi i sve ono čime bi se potom moglo sve drugo definisati. Ono što nas prvenstveno sada interesuje, jeste određivanje osnovnih izraza kojima se pojmovno zahvata živa misao filozofije; ako kod Sokrata nalazimo pokušaj operisanja parom pojmova *dobro - loše*, a pritom znamo da još ranije, pitagorejci govore o suprotnosti *muškog* i *ženskog*; svakako su najpoznatiji parovi pojmova oni kojima je određena fundamentalna ontološka suprotnost bivstvujućeg i nebivstvujućeg a koji se međusobno odnose kao *istovetno* i *drugo*, kao *jedno* i *mnoštvo* (o čemu govori Speusip), ili ,kao *jedno* i *neodređeno dvojstvo* (Ksenokrat), ili kao *mirovanje* i *kretanje*. Sve ovo, kao i suprotnost umnog i ne-umnog, Aristotel je već našao u Platonovoj školi, kojoj u velikoj meri duguje svoje učenje o kategorijama, a kojim će biti determinisano čitavo potonje filozofsko

mišljenje⁴³.

3.1.

Za razliku od Platona koji još uvek nije bio svestan izvora iz kog potiču njegove misli, Aristotel iskustvene činjenice preuzima iz fizičke i praktičke filozofije i njemu je polazište mišljenja u načinima upotrebe jezika u logici i metafizici.

Filozofija je nauka o bivstvujućem i njen zadatak je istraživanje bivstvujućeg, odnosno bića i njegovih vrsta pri čemu, ponavljam, bivstvujuće obuhvata sve što se u govoru može izraziti uz pomoć subjekta, predikata i kopule.

Za neki neodređen subjekt koji je ipak nešto, može se reći da je *nešto (tóde ti)* ali se ne može reći ništa više od toga. Da bi se o tom *nečem* ma šta više moglo reći, neophodna su neka bliža određenja – *kategorije*. Neodređen subjekt, sa njegovim još neodređenim bićem za koje još ne znamo ni kako bivstvuje, leži u osnovi svakog određenog bića i svih kategorija čiji je nosioc. To znači da sâmo biće, odnosno bivstvujuće, nije rod nečeg već je najviši sveobuhvatni rod pa tako ne spada u definiciju (H 6, 1045b); isto važi za *jedno* i *bivstvo (ousia)* koji su jednaki (I 2, 1053b 15-20).

Da bi se razumelo Aristotelovo učenje o kategorijama ne možemo se ograničiti samo na istoimenu Aristotelov tekst i na pojmove koje on tu navodi, budući da je neophodno imati u vidu i najviša *počela* (principe) pod koje se mogu podvesti kategorije; isto tako, ne treba smetnuti s uma ni

⁴³ Prvi pravi nacrt ontologije srećemo kod Platona u dijalogu *Fedon* (79a) gde se govori o dve vrste bivstvujućih od kojih jednu čine ideje, prava bića (jednostavna, nedeljiva, nepropadljiva) a drugu čulne stvari (koje su složene, sastavljene, deljive, promenljive); drugo mesto značajno za ontološku problematiku nalazimo u dijalogu *Lisija* (217be). O tome opširnije videti: Praus, G.: *Ding und Eigenschaft bei Platon und Aristoteles*, Kant-Studien, 59, 1968, S. 100-101).

postpredikamente (koje je u poslednjih šest glava Aristotelovog spisa *Kategorije* dodao verovatno neko od njegovih potonjih učenika).

Principi koji važe za kategorije određeni su odnosom: *óntos ón – énergeia ón* i odnosom: *mè ón – dinaméi ón*. U prvom slučaju reč je o *bivstvujućem biću*, a u drugom, o *relativnom ne-biću* (Λ 2, 1069b 30; Γ 2 1004b 30 – 1005a 5).

Ono što je ovde neophodno naglasiti i šta se stalno mora imati u vidu (a što je izvor svih potonjih nesporazuma oko Aristotelove filozofije i trajni izvor različitih interpretacija ne samo njegove već i čitave antičke filozofije), jeste činjenica da su i *dinamis* i *énergeia* dvoznačni pojmovi. *Dinamis*⁴⁴ može značiti i *moguće* i *mogućnost* (*potentia* i *possibilitas*) dok *énergeia* znači i *stvarno* i *stvarnost* (*actus* i *realitas*).

Sve teškoće Aristotelove metafizike proizlaze iz ove dvoznačnosti, budući da se ta dva principa zapravo prevode u četiri. Izrazi *stvarnost* i *mogućnost* mogu se zameniti pojmovima *forma* i *materija*, dok bi se izrazima *stvarno* i *moguće* mislilo na *cilj* (svrhu), odnosno, na *izvor kretanja*.

Materija (tvar, materijal) treba da bude realni princip i čista mogućnost, a forma treba da bude stvarna. U srednjem veku ova dva osnovna pojma (*dinamis* i *énergeia*), čija suprotnost određuje čitavo Aristotelovo mišljenje, svela su se na dva principa. Suprotnost između ta dva pojma prethodi svakom konkretnom i realnom bivstvovanju i prožima sve kategorije i zato Aristotel *dinamis* i *énergeia* ne ubraja u kategorije kao što u kategorije ne ubraja ni *bivstvujuće* i *jedno*.

⁴⁴ Kada je o *dinamis* reč, stvar je u tome da moguće uvek ukazuje na nešto aktivno, a mogućnost na nešto pasivno (zbog čega mogućnost može biti primenjena i na pasivnu tvar).

Konkretno bivstvujeće leži u osnovi svih odnosa, delatnosti, osobina; ono je njihov realni supstrat (*hipokeimenon*), isto kao što je to subjekt u nekom iskazu. Aristotelov izraz za *realni supstrat* i *logički subjekt* jeste *ousia* što mi prevodimo na naš jezik izrazom *bivstvo*.

Bivstvo mora biti određeno s obzirom na formu i materiju. Kako se samo pojedinačne stvari i individue mogu odrediti kao *ousia* one su *prva ousia*, odnosno *prvo bivstvo*; pojmovi rodova i vrsta (rodni i vrsni pojmovi) odnose se na *drugo bivstvo*.

Prvo bivstvo može biti u sudu samo subjekt, ali ne i predikat. To znači da se prvo bivstvo ne može podvesti pod vrste izraza (kategorije), odnosno, prvo bivstvo ne može biti svojstvo; nasuprot tome, jedino drugo bivstvo može biti predikat i zato Aristotel *ousia* ubraja u kategorije pa stoga razlikuje *prvu* i *ostale* kategorije.

Bivstvo je realni supstrat koji poseduje stanja i osobine. Supstrat može biti samo materijal (tvar), dok je svaki predikat forme i materijala samo sekundarni supstrat. Bivstvo je u odnosu na promenljive osobine stalno, jednako i trajno. Na materijalu se menja forma tako što na mesto jedne dolazi druga forma (mada se pritom ne zna ni odakle ni kako dolazi ta forma). To važi za čulno opažanje konkretnih stvari gde je samo materijal nešto trajno a sama forma promenljiva pošto je trajnost forme (koja se menja) nekontrolisana metafizička pretpostavka. Ako se ono što je trajno nazove supstancom, onda je materijal na bivstvu supstancija koja se manifestuje kao forma.

Bivstvo kao proizvod je u svakom slučaju supstancija i to zbog njegovog materijala kao i zbog forme s obzirom na to koliko je dugo ima. Supstancija je samo drugorazredni, nesušastveni pojam na bivstvu (kako ga shvata Aristotel) i stoga *supstancija* ne može biti do kraja adekvatan prevod grčke reči *ousia*. Uostalom, supstancija je samo izraz za *prvo bivstvo*, dok se na drugo bivstvo odnosi na veoma

posredan način. Budući da je samo drugo bivstvo kategorija (na način kako taj pojam koristi Aristotel), to znači da bivstvo kao *existentia* nije kategorija, već samo bivstvo kao *essentia*.

Materijal je nešto neodređeno; bivstvo, kao određeno materijalno bivstvujeće, kao nešto konkretno što je tu, pred nama, mora u sebi sadržati i određene načine svog bivstvovanja. Kod drugog bivstva ta bivstvena određenost se izražava pojmom i opštom definicijom. To znači da je kod Aristotela *tò tí én éinai – constitutivum proprium*. Ako se ovim izrazom i ne obuhvata bivstvo u celosti, njime se ukazuje na bitno određenje bivstvovanja bivstva pa je tako *ousia* samo približno isto što i bit ili *essentia*, koja se podudara s formom (*eidos*).

Često se izrazom *bivstvo (ousia)*, pre svega iz nepažnje, određuje bit neke stvari ili individue pa se zato i prevodi kao *essentia*; ali, to važi samo za drugo bivstvo čiji materijal (rodni pojam) je razumna pojmovna priroda; međutim, to nikako ne važi i za prvo bivstvo čiji materijal je nezavisan od forme.

Prvo i drugo bivstvo mogu se obuhvatiti samo pojmom logičko-gramatičkog subjekta ali ne i izrazima *supstrat* ili *essentia*. Supstrat je u primarnom smislu materijal (kao supstancija) a nikako se ne može reći da je supstancijalnost forma. *Essentia* je samo drugo bivstvo, jer je samo forma i ona je na prvom bivstvu kao forma koja je pridodata materijalu.

Tako pojam *bivstvo* obuhvata *supstancijalni supstrat* i *formalnu essentia*. To da su dva različita značenja vezana istom rečju, može se psihološki razumeti ako se ima u vidu da Aristotel polazi od logičko-gramatičkog pojma subjekta koji u svoj sadržaj uključuje oba aspekta pojma *ousia*.

Aristotelova razlika supstrata i subjekta, supstancije i esencije obuhvaćena izrazom *ousia* nije se u srednjem veku više razumela, a to nerazumevanje je istovremeno još

više bilo pojačano ranije istaknutom dvosmislenošću pojmova *dinamis* i *énergeia*.

Bivstvo ni u kom slučaju nije neodređena supstancija, stvar bez osobina koja svoje određenje dobija od predikata, pošto bi to značilo da je i ona sama materijal na koji se pojam supstancije ne može primeniti, budući da on nije nešto stvarno no samo moguće. Bivstvo (*ousia*) kao takvo je potpuna određenost rodnog i vrsnog pojma kao i individualne osobenosti; jednom rečju: bivstvo je *essentia* koja je to već po sebi. Zato ona poseduje jedno drugo svojstvo – *qualitas* (*poiótes*) koje se poklapa s *ousia* u smislu *essentia*, ili *qualitas essentialis*, kako to određuje Simplicius.

3.2.

Mada se bivstvovanje stvarima pripisuje na različite načine, samo bivstvjuće, koje može imati različita predmetna određenja, odnosno, različite forme izražavanja, Aristotel označava izrazom *kategorija*; tako se zapravo tematizuje način na koji se pojedinačno bivstvjuće javlja u mnoštvu. Tokom istorije filozofije postoje različita shvatanja šta se pod ovim pojmom misli. U *Kritici moći suđenja* Kant kategorije određuje kao "čiste pojmove razuma koji se a priori odnose na predmete opažanja uopšte". Kant smatra da razum jedino pomoću kategorija može u raznovrsnosti opažanja nešto da razume, tj. da zamisli neki novi objekat, pa stoga kod ovoga filozofa nalazimo sistem kategorija koji počiva na zajedničkom principu - na moći suđenja; istovremeno, Kant zamera Aristotelu da nije postupao po nekom principu, da je kategorije "pokupio onako kako je na njih nailazio" a sve stoga što je njegovo istraživanje čistih pojmova bilo preduzeto na sreću⁴⁵.

⁴⁵Kant, I.: *Kritika čistog uma*, BIGZ, Beograd 1990, str. 90-91.

Uprkos svom uvažavanju Kanta i njegovog izuzetnog značaja za novovekovnu filozofiju, teško je prihvatiti ovo njegovo poslednje tvrđenje. Ono je možda i moguće, ali s jednog sasvim drugačijeg stanovišta koje Aristotela više ne razume iz Aristotela; sve bi bilo odviše jednostavno ako bi se Aristotel otpisao tako olako. Mora se imati u vidu da je osnova i tlo Aristotelovog filozofiranja sam jezik, i to jezik koji nije samo neki instrument ljudskog izražavanja, već jezik u funkciji otkrića bivstvovanja i njegovog ustrojstva. Drugim rečima: ono što je bivstvujuće, pojedinačno bivstvujuće, jeste ono što se može izreći i izražava se kao koren sveg bivstvovanja, i to je ono što je uvek već prethodno pretpostavljeno.

Aristotel smatra da se sa postavljanjem logosa, sa mogućnošću govora (izgovaranja, imenovanja) dospeva i do onog bivstvujućeg (*on*, *Seiende*); zato on filozofira ontološki i to u bukvalnom smislu te reči. Tu treba tražiti ali i sagledati kako veličinu tako i granice njegove filozofije. Tu treba tražiti razlog tome što se bivstvujuće može izraziti na mnogo načina (*to on legetai pollachos*). Tu treba tražiti nit vodilju njegovog mišljenja, kao i načina na koji on postavlja pitanje.

Iz mnogovrsnosti načina na koje se može govoriti o bivstvujućem, iz saznanja da se o jednoj stvari može govoriti polazeći od njene kakvoće, kolikoće, odnosa spram drugih stvari, itd., proističe Aristotelovo učenje o kategorijama. U kategorijama se nalazi gradnja stvari kao takve, struktura stvari koja je zajednička svim drugim stvarima.

Ali, o čemu se ovde zapravo radi? Pitanje može biti, za početak, sasvim trivijalno: kako mi vidimo stvari; kako ih opažamo, kako ih razumemo, konačno: u čemu je zapravo stvarnost stvari s kojima se neposredno srećemo? Svaka stvar koju vidimo pred sobom ima prednju i zadnju stranu, ima tvrdoću (kolikoću) i veličinu... Svaku stvar možemo

videti iz mnogo uglova a ipak ima nečeg po čemu je ona upravo ta stvar. To što svakoj stvari leži u osnovi Grci su odredili izrazom *hypokeimenon*, a za to njoj *podležće* (što je zapravo *hypostasis*) Rimljani su skovali izraz *substantia*.

Osobina svake stvari ogleda se u toma da istovremeno može biti i *jedno* i *mного*. Svaka stvar je raspeta između bivanja i promene; možemo se pitati koliko osobitosti neka stvar gubi, koliko zadržava a da pritom, ipak, ostaje *ista* stvar. Da se dospe do metafizičkog određenja suštine moguće je samo ako ovom pristupimo unutar horizonta opšteg pitanja o bivstvujućem kao takvom, jer, pitanje suštine, kao metafizičko pitanje, ne počiva na saznanoteorijskom razlikovanju empirijskog i apriornog saznanja već na uvidu u prirodu samog bivstvovanja.

Neko bivstvujuće može se razumeti ako se pode od razlike koja određuje odnos suštine i ne-suštine pošto samo bivstvujuće možemo razlikovati kao pravo i ne-pravo bivstvovanje a što nema nikakve veze sa saznanoteorijskim odnosom ispravnog i pogrešnog, budući da je svaka saznanoteorijska razlika određena ontološkom razlikom a ne obratno⁴⁶ te stoga biće i može biti pravo upravo kao ne-pravo. Ovde se odmah može postaviti pitanje: da li je Aristotel pod kategorijama podrazumevao "čiste pojmove razuma koji se *a priori* odnose prema predmetima uopšte" i da li su njegove kategorije ipak proisticale iz nekog određenog osnova? Odnosno, da li pod kategorijama Kant misli isto što i Aristotel, ako ono što su za Aristotela poslednji načini bivstvovanja i datosti, Kant tumači kao transcendentalne forme našega saznanja? Ovo poslednje određenje kategorija nije u nesaglasju s određenjem kategorije kao iskaza ili kategorije kao

⁴⁶ Fink, E.: *Philosophie des Geistes*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994, S. 163.

značenja kopule. Aristotelov pojam *kategorija* (*kathegoria*) dolazi iz pravnog jezika i prvobitno znači optužbu, odnosno iskaz koji se daje na sudu (*Teetet*, 167a) ali tu još nemamo i kasnije značenje ovog pojma.

U Aristotelovim *Topikama* nailazi se na reči *kathegoreisthai* i *kathegoroumenon* što bi značilo "iskazivanje" i "iskazano"; pritom, kategorije ne označavaju *kathegoriai* (*praedicamenta*), već *shemata tes kathegorias*, ili *gene kathegorion*. Dakle, kategorije ovde ne označavaju iskaz uopšte, već načine i forme iskaza, različite načine na koje nešto o nečem može biti izrečeno. Kategorije su temeljni iskazi o bivstvujućem, o načinima njegovog bivstvovanja kao i o njegovim rodovima.

Ipak, treba reći da Aristotelov pojam *kategorija* nije samo neki tehnički pojam, već izraz kojim se hoće odrediti bivstvujuće u svetlu ljudskoga govora. Biće koje se izražava (*on logomenon*), stvar u njenom jezičkom obliku, tvori prostor u kome jezik filozofskog mišljenja dolazi do izraza. To znači da su kategorije iskazi o stvari - jezičke smislenosti neke stvari. Iz te dvosmislenosti slede i sve potonje posledice, pa i ona da grčka metafizika nastaje iz duha grčkoga jezika. Vidimo da već jezičko određenje ovog izraza jasno pokazuje da Aristotelove kategorije po svom poreklu moraju biti nešto posve drugo no što pod pojmom kategorije misli Kant. Kategorije, kako ih Aristotel vidi, nisu nikakvi čisti pojmovi razuma a priori, ali ni najviši pojmovi, kako se inače a i ponajčešće označavaju, niti su pak kategorije "police" koje treba samo ispuniti, budući da u jednoj sistematskoj topici nije teško naći mesto koje bi svakom pojmu odgovaralo⁴⁷.

Međutim, definicija kategorija kao čistih pojmova razuma a priori nije ni u kakvoj vezi, ni sa ontološkim načinom postavljanja pitanja, kakav srećemo kod

⁴⁷ Kant, I.: *Kritika čistog uma*, BIGZ, Beograd 1990, str. 90-92.

Aristotela, niti s njegovim različitim tumačenjima značenja kopule. Drugim rečima: Kantov i Aristotelov put mišljenja odvijaju se u dvema različitim ravnima. Izvor kategorija, kad je reč o ovom drugom misliocu, leži u jednom sasvim preciznom pitanju: na kakve različite načine nešto o nečem može biti izrečeno?

Aristotelovo učenje o kategorijama ima dva izvora i oba se nalaze u filozofiji njegovih prethodnika; prvi izvor je u promeni značenja reči *biti* (*einai*) uopšte kao i značenja kopule kao oznake suštine koja sama može postojati na više različitih načina; razlikovanjem tih načina nastaju modusi iskaza (*shemata tes kategorias*). Istorijska linija ovakvog tumačenja kategorija vodi od Platona (*Sofist*), Antistena i Megarana do Aristotelovih *Topika*, gde po prvi put nalazimo učenje o modusima iskaza. Drugi izvor leži u ontološkim istraživanjima Aristotelovim, pre svega u njegovom suprotstavljanju Platonovom učenju o idejama; doduše, tako nešto se, iako u nesavršenom obliku, moglo sresti već i kod Megaranina Poliksena, zatim, u Platonovom *Parmenidu*, ali i u Aristotelovom ranom dijalogu *Eudem* kao i kod Ksenokrata, ali svoj krajnje razvijeni izraz ovo učenje dobija tek u Aristotelovom učenju o kategorijama.

Treba skrenuti pažnju i na to da učenje o kategorijama nije Aristotelovo originalno otkriće, budući da već kod Platona, Speusipa i Ksenokrata srećemo niz kategorijalnih parova kojima se nastoji zahvatiti svet i apsolut; to su parovi: bivstvjuće - nebivstvjuće, istovetno - drugo, jedno - mnoštvo, mirovanje - kretanje, ograničeno - neograničeno; isto tako, Platon razlikuje slično i neslično, pravo i nepravo (kao i pitagorejci), kvalitet, relaciju, delovanje, trpljenje; konačno, ni sâm, Aristotel nigde ne ističe da su deset kategorija njegovo originalno otkriće, a to ne znači ništa drugo, nego da je do učenja o kategorijama

Aristotel mogao doći samo u Platonovoj Akademiji⁴⁸. U isto vreme, činjenica je da kod Platona nema nekog sistematskog izlaganja o kategorijama, ali i to, da je on prvi kod koga se javlja svest o tome da kategorije nisu pojmovi koji dolaze spolja već da su produkt mišljenja, odnosno prisećanja o ranijim životima.

Ovo istovremeno upućuje na to da se onaj ko istražuje istoriju kategorija ne sme ograničiti samo na one pojmove koje kao kategorije određuje Aristotel, već mora imati u vidu i najviša počela (principe) koja ovaj stavlja iznad kategorija, ali isto tako i postpredikamente koje u poslednjih šest glava Aristotelovog spisa o kategorijama, na šta je već ranije ukazano, dodaje neko od poznijih aristotelovaca.

Ono što je ovde *nesporno*, to je činjenica da je kod Aristotela moguće razlikovati dva tumačenja kategorija, koja postoje jedno pored drugog: (a) "logičko" tumačenje kategorija kao modusa izraza i (b) "ontološko" tumačenje kategorija kao modusa bivstvovanja. Ovo drugo shvatanje ima poreklo u filozofiji Akademije iako se tamo modusi bivstvovanja još ne nazivaju kategorijama. Aristotelovo ontološko tumačenje kategorija u spisu pod istim naslovom veoma je udaljeno od platonovskog shvatanja i to iz prostog razloga što ono pretpostavlja aristotelovsku a ne Platonovu ontologiju.

Aristotel razlikuje deset kategorija, a to su: bivstvo (*ousia*) i devet *uzgrednosti*, tj. uzgrednih (akcidentalnih) svojstava bivstva (*simbebekota*)⁴⁹: kolikoća (*poson, quantitas*), odnos (*pros ti, relatio*), kakvoća (*poion, qualitas*), položaj (*keisthai, situs*), gde (*poi, ubi*), kada (*pote, quando*) delovanje (*poiein, agere*), trpljenje (*paschein, pate*), imanje

⁴⁸ Hartmann, E.v.: *Geschichte der Metaphysik I*, Ausgewälte Werke, Bd. 11, Leipzig 1899, S. 41-43-

⁴⁹ U latinskoj terminologiji: akcidencije.

(*echein, habitus*). Već na prvi pogled jasno je da sve ovde navedene kategorije nemaju jednak značaj i da ostaje otvoreno pitanje da li se neke od njih možda mogu podvesti i pod neke druge.

Ako izuzmemo pojam *bivstva*, ostale kategorije se mogu podeliti u četiri grupe: (a) (kvalitet, kvantitet), (b) (relacija), (c) (mesto, vreme, položaj) i (d) (delovanje, trpljenje, posedovanje).

Kada je reč o prvoj grupi, treba reći da je kvantitet sastavni deo materijala, dok kategorija kvaliteta, koja uključuje oblik, odgovara elementu forme.

Druga grupa obuhvata relaciju a tu spada: jednako i nejednako, više i manje, slično i neslično, različito i suprotno.

Treća grupa obuhvata prostorna i vremenska određenja, mesto neke stvari, momenat u prolaženju, prostorni odnos delova, mesto i prostorni poredak kao i vremenski sled.

Četvrta grupa obuhvata aktivnost, pasivnost i habitualnost. Ona je podređena kvalitetu kao što su prostorno-vremenska određenja podređena kvantitetu; aktivnost je prirodno stanje, pasivnost stanje trpljenja, habitualnost se razume kao dispozicija.

Mogla bi se formirati i peta grupa kategorija a u koju bi se mogli ubrojati postpredikati: *suprotnost, prioritet, kretanje*, pri čemu suprotnost nije isto što i reciprocitet (uzajamni odnos dva pojma – uzajamni odnos pod kategorijom relacije). Tome treba dodati da u *Metafizici* Aristotel obrađuje niz pojmova koji bi se mogli podeliti u tri grupe: (a) (celina i delovi, granica, jedno i mnogo, konačno i beskonačno), (b) (identitet i razlika, potpunost [celovitost]) i (c) (nužnost, slučajnost). Prva grupa pojmova pripada kvalitetu, druga kvalitetu, treća relaciji.

Uprkos najrazličitijim načinima klasifikacije kategorija, uočljivo je da pomenute kategorije stoje u

određenom odnosu prema nekima od gramatičkih oblika: *ousia* je u vezi sa imenicom (substantiv), *poion* (kakvoća) sa pridevom (adjektiv), *poson* (kolikoća) sa brojem, itd. Na ovu vezu prvo je ukazao Vilim Okamski, potom to potvrdio Trendelenburg, da bi vezu Aristotelovih kategorija i oblika reči temeljno dokazao Maks Miler (M. Müller) kojeg su potom sledili i drugi autori (Zeller, Bonitz, E. Benveniste).

Kategorije Aristotel nije shvatio samo kao funkcije mišljenja ili kao pojmove kao takve, već kao izraze bivstvujućeg (*shemata tes kategorias ton ontos*), kao vidove njegove manifestacije i zato Aristotelovo učenje o kategorijama nema idealistički karakter, jer mu je pretpostavka ontološko važenje opštih predikata budući da su kategorije ontološke temeljne forme u kojima bivstvujuće postoji. Aristotel je očigledno polazio od gramatičkih iskaza ne imajući pritom u vidu temelj izvođenja kakav je kasnije tražio Kant; s druge strane, on nije sproveo ni posve jasnu razliku između logičke i metafizičke strane kategorija. Ono što neprestano moramo imati u vidu jeste da Aristotel dolazi do toga da kategorije nisu samo načini, forme govora (izražavanja) već da su to zapravo načini bivstvovanja; one su ontološke forme u kojima bivstvujuće postoji a to ne znači ništa drugo do da sve što na ma koji način jeste, po tom svom načinu bivstvovanja, mora stojati i pod nekom kategorijom.

Aristotelove ontološke analize imaju svoje polazište u istraživanju promena koje se dešavaju na bivstvu. Promena mesta (kretanje) je jedna takva promena; ostale promene tiču se količine ili, kakvoće, tj. odnosa u kojima stoji bivstvo. U svim tim promenama menja se određenje bivstva, dok ono samo ostaje jednako sebi. Bivstvo poseduje karakter jednog samostalnog bivstvujućeg koje stoji u sebi (*ens in se*) i ono ostaje jednako sebi u promeni određenja. Ne treba mnogo puta ponavljati: bivstvujuće u posebnom smislu (bivstvo) Aristotel određuje kao *ousia* a taj pojam se kasnije

prevodi izrazom *substantia*. Bivstvujeće je zapravo ono što je na *ousia*, ili, ono što se prema njoj odnosi. *Ousia* je tako, nešto što je u načinu bivstvujećeg, zbog čega je ono takvo kakvo jeste (postojeće i samostalno), tj. po tome ono je nešto što nešto drugo može imati na sebi a što neće učiniti da ono bude nešto drugo. Dakle: *ousia* u prvom redu, jeste *to* što jeste, i biva određena po tome *šta* jeste; jezički, *ousia* ima poreklo iz *on* i označava jedno bivstvujeće u prevashodnom smislu⁵⁰.

To znači da je *ousia*, po mišljenju Aristotela, jedno samostalno bivstvujeće (na pr. čovek, kamen, životinja) koje ima svoju bit, svoju suštinu (*ti esti*) ali istovremeno i nešto pojedinačno, nešto što je pred nama, što je prisutno (ein "dieses Etwas da", ili, kako se još kaže na nemačkom "Diesda"), ovo-tu, (*tode ti*), tj. nešto, na što se može ukazati prstom i izdvojiti ga u njegovoj pojedinačnosti, a za što Aristotel koristi i reč *prote ousia* (prvo bivstvo)⁵¹. Na taj način bivstvo je *tode ti*⁵² ali, *uvek i nešto ograničeno*

⁵⁰Ovaj pojam je Toma preveo s *essentia* i nije nimalo slučajno što se često postavljalo pitanje da li je moguće imati jednačinu: *ousia* = supstancija = *essentia* = Suština.

⁵¹Ako se pod kategorijama razumeju forme izražavanja, tada *prote ousia*, budući da nije izražljiva, ne potpada pod kategorije, pa to *ti* označava ono šta se dobija odgovorom na pitanje: *šta* ova stvar jeste - određenje s obzirom na rod i način. Tu se već više ne radi o *tode ti* već o jednom *poion ti* (o nekom ma kako stvorenom *šta*) a što Aristotel naziva *deutera ousia* (drugo bivstvujeće) - drugo stoga što je iskazano od nečeg drugog, od *prote ousia*.

⁵²Ovo *tode ti* treba razumeti kao pojedinačnu stvar koja je rezultat sa-postavljenosti stvari (*hile*) i forme (*morphe*); tvar, forma i samostalna stvar imaju mnogo zajedničkog sa onim što leži u osnovi značenja *ousia*, i to u slučaju kad se ukazuje na neko samostalno bivstvujeće. Samostalna (*horiston*) nije ni tvar ni forma, već samo stvar u svojoj celovitosti. Ali, jedno *tode ti* jeste i tvar i forma, ali ne tvar uopšte niti forma uopšte, već tvar i forma konkretne stvari. U ovome treba tražiti smisao Aristotelovog pojma *hypokeimenon*.

(*horismenon*)⁵³. Time se samo po ko zna koji put potvrđuje kako je temeljno pitanje filozofije za Aristotela pitanje o stvari kao takvoj pa pitanje o bivstvujućem (*ti to on*) jeste uvek i pitanje o nekom samostalnom bivstvujućem (*tis te ousia*). Bilo je pokušaja da se *ousia* tumači kao pojmovna bit bivstvujućeg, kao opšte, kao rod; ali, sve to je daleko od Aristotelove intencije jer on hoće da utvrdi šta je stvar kao takva.

Šta na osnovu svega izloženog možemo zaključiti? Pre svega to da bit svake konačne stvari određuje Aristotel pomoću deset takvih određenja, tj. kategorija. Prva i noseća kategorija je bivstvo (*ousia*), tj.: supstancijalno samostalno bivstvujuće; na bivstvo upućuju sve ostale kategorije a koje treba da kažu kakvo je nešto po kakvoći i veličini, kako se odnosi spram drugih stvari, u kom se vremenu nalazi, kakvo je kad je reč o delovanju, trpljenju ili mestu na kome počiva. To znači da je svaka stvar tako strukturisana, tj. ima takav unutrašnji sklop, da je istovremeno samostalna, ali i sa mnogo drugih određenja. Ono što se ovde mora reći jeste da sklop bivstvujućeg nije samo neka posledica strukture grčkog jezika (tj. nekih gramatičkih pravila) već je to nešto što ima daleko dublju osnovu u ljudskom odnosu spram sveta. To, nadalje, znači da deset Aristotelovih kategorija (koje su nacrt, struktura svake stvari), jesu struktura svakog konačnog, unutarstvetskog bivstvujućeg, jesu *dekalog*, deset zapovesti konačnog uma⁵⁴.

Sva svojstva (određenja) koja se na bivstvu sreću

⁵³Jasno je da se o *ousia* govori u dva različita značenja: jednom je reč o jednostavnim stvarima, živim i duhovnim bićima, kao i njihovim delovima, u smislu stvari (*hile*), materijala, a drugi put o onom što leži u osnovi i što ne može biti izraženo od nečeg drugog (*tode ti on kai horiston*), i to nešto o čemu je ovde reč jeste zapravo forma (*morphe*) nečeg, tj. njegova ideja (*eidōs*).

⁵⁴ Fink, E.: *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985, S. 24.

imaju karakter nekog nesamostalnog bića, ona ne stoje u sebi (*in se*) već su na nečem drugom, ona su nesamostalna bića zato što osnov imaju u drugom (*ens in alio*), tj. na bivstvu i nazivamo ih stoga uzgrednim svojstvima.

3.3.

Deset kategorija koje vezujemo uz ime Aristotela merodavne su za peripatetički školu. Problematičnim ostaje sam broj kategorija, jer, kako je već ukazano, sve kategorije koje smo pominjali dosad nisu pri međusobnom poređenju ni jednako vredne ni istog značaja. Broj od deset kategorija javlja se u *Topikama*, spisu koji je počeo nastajati još u vreme Aristotelovog boravka u Platonovoj Akademiji; činjenica je da se broj od deset kategorija ne može objasniti iz uloge koju kategorije igraju u Aristotelovoj filozofiji. Neki autori (A. Gercke, 1891) smatraju da broj kategorija ima poreklo u pitagorejskoj igri brojeva, kao i da njihovo poreklo treba tražiti na tlu poznatih deset pitagorejskih parova: granica-neograničeno, pravo-nepravo, jedinstvo-mnoštvo, levo-desno, dobro-rđavo, itd.

Teško je do kraja podržati tezu o pitagorejskom broju kategorija, jer osnov za tako nešto ne nalazimo potom ni kod Platona, ni kod Speusipa, ni kod Ksenokrata (koji je bio posebno naklonjen mistici brojeva).

Činjenica je, takođe, da Aristotel ne navodi uvek sve kategorije, već samo nekoliko, i to obično tri, *ousia* (bivstvo), *poion* (kakvoća) i *pros ti* (odnos), a ako ih je četiri, onda se dodaje *poson* (kolikoća). U svakom slučaju: na prvo mesto se uvek stavlja *bivstvo*, potom sledi ili *kakvoća* ili *odnos*, pri čemu se *količina* uvek vezuje za *kakvoću*. Izuzetak čini samo spis *Kategorije* gde se pri obradi posebnog odnosa između bivstva, kakvoće i količine na bivstvo nadovezuje količina, potom odnos, pa tek onda kakvoća. Sve ovo vodi zaključku da ove četiri kategorije (*bivstvo*, *kakvoća*, *odnos* i *kvalitet*) imaju posebno mesto u spisku kategorija.

Do promene u shvatanju kategorija dolazi sa pojavom stoika i neoplatoničara. Stoičari kategorije shvataju kao forme bivstvovanja pri čemu je bivstvovanje rodni pojam; oni razlikuju supstrat (*hypokeimenon*), kakvoću i odnos. Plotin razlikuje (a) *inteligibilne kategorije* (bivstvovanje, kretanje i mirovanje) i (b) *čulne kategorije* (bivstvo, odnos i uzgredna svojstva bivstva (prostor i vreme)) i (c) *kretanje bivstva* (delovanje i trpljenje).

Patristička i srednjovekovna filozofija oslanja se na Aristotela pa tu nalazimo iste saznanoteorijske temelje i isti broj kategorija: napredak bi bio u tome što je Toma, podstaknut svojim učiteljem Albertom Velikim, logički i sistematski izložio učenje o kategorijama, i što se počev od njega jasno pravi razlika između logičke i metafizičke primene kategorija.

Po shvatanju Tome svako biće je ili stvarno (*ens actu*) ili moguće (*ens, potentia*); stvarnost (*actus, entelecheia*) i mogućnost (*potentia, dynamis*) nisu sami neko biće, već su ono što neka stvar mora imati da bi bila biće; time što je stvar stvarna ona je stvarno biće, a time što ima mogućnost ona je moguće biće; stvarnost i mogućnost su samo počela (principi) bića a ne biće samo; ili, Tominim rečima, oni su *principium entis* a ne *ens*; tj. oni su *id quo* a ne *id quod*.

Kako je, po mišljenju Tome, svaka forma počelo bivanja (*Forma est principium essendi*), svaka je forma akt te ima toliko raznih vrsta akata koliko i formi; zato treba razlikovati supstancijalne i akcidentalne forme, pa tako i supstancijalni od akcidentalnog akta; iz toga sledi da stvarnost (*actus*) nije isto što i egzistencija jer svaka forma ne daje svom subjektu i egzistenciju, pa pitanje odnosa akta i njegovog subjekta ili potencije, nije isto što i pitanje odnosa egzistencije i njenih subjekata; to opet znači da nije egzistencija ono što neko biće čini stvarnim, već da bi neko biće dobilo egzistenciju, ono prethodno već mora biti nešto

stvarno (a ne neka fikcija). Svako biće (bilo ono stvarno ili moguće) mora biti ili supstancija ili akcidenција; u biti supstancije je da ona postoji bez subjekta a bit akcidenције je da ona postoji na subjektu; tako kod Tome nailazimo na tezu da se biće (*ens actuale*) raspada zapravo na dve kategorije: *ens in se* (supstancija) i *ens in alio* (akcidenција). Akcidentalni načini bivstvovanja ne pripadaju stvarima ni apsolutno (tj. bez odnosa na druga bića) ni relativno. U apsolutne akcidenције Toma ubraja *kvalitet* (koji se odnosi na formu) i *kvantitet* (koji se odnosi na materiju); relativne akcidenције su: *relacija, delovanje, mirovanje, mesto i vreme*⁵⁵.

Aristotelovo učenje o kategorijama ima trajni značaj kako za razumevanje njegove filozofije tako i one koja u narednim milenijumima nalazi u Stagiraninovoj filozofiji trajni podstrek; činjenica je da u Kantovom učenju o kategorijama imamo jedno transcendentalno usmerenje što

⁵⁵ U novovekovnoj filozofiji kategorije imaju sasvim drugačiji karakter. Nakon renesansnog napada na Aristotelovo učenje o kategorijama i nakon Lokovog tumačenja kategorija kao složenih ideja, kod Imanuela Kanta kategorije više nisu forme bića (bivstvjućeg) koje bi imale transubjektivno značenje, već su, kako je već ranije naznačeno, apriorni pojmovi našeg razuma, odnosno, elementarne i izvorne forme mišljenja. Kant je kategorije tumačio kao tvorevine sintetisanja, ili kao funkcije mišljenja a priori nalazeći temelj njihovog izvođenja u sudu a kriterijum njihovog važenja u tome da su nemoguće bez iskustva. Na osnovu njihovog porekla u formalnoj logici, Kant je kategorije delio u četiri grupe i to po kvantitetu, kvalitetu, modalitetu i relaciji a u okviru svake od njih razlikuje po tri kategorijalne forme. Polazeći od drugih pretpostavki filozofi nemačkog idealizma grade drugačiji sistem kategorija, pa u prvi plan ističu apsolutno esencijalno bivstvovanje i u kategorijama vide razvojne faze procesa samoostvarivanja apsolutnog bića. Marburška škola (H. Cohen) preinačuje Kantov transcendentalizam u objektivni i apsolutni idealizam. Za idealističke nastavljače Kanta kategorije su određenja idealnih objekata, a za solipsiste i predstavnike subjektivnog idealizma, kategorije su određenja doživljenih objekata.

dovodi do toga da se danas kategorije razumeju bitno drugačije no što ih tumači Aristotel, (te se često svaki opšti pojam naziva kategorijom); neophodno je imati u vidu i ranije slojeve značenja što leže u temelju ovog pojma.

Šta ovde dospeva u prvi plan? Pre svega, to je pitanje kako razumeti opštosti koje pripadaju svemu što bivstvuje. Nemački filozof Eugen Fink s pravom je istakao kako problem kategorija ostaje tokom čitave istorije filozofije delimično skriven, i to pre svega stoga što se uvrežilo shvatanje kako kategorije treba pre svega razumeti kao logička određenja te se pritom često previđa sama veza logike i ontologije⁵⁶, a još manje se zapaža kako su kategorije u isto vreme i određenja koja ukazuju na to kako se biće nečeg bivstvjućeg može misliti.

3.4.

Termin *ousia* (bivstvo) preveden je na latinski jezik izrazom *substantia*⁵⁷ i tim prevodom on je dobio drugo

⁵⁶ Fink, E.: *Philosophie des Geistes*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994, S. 174.

⁵⁷ Izraz *substantija* je nakon veoma kratkog vremena postao *problematičan*, pa bi se moglo reći i *problemski* pojam metafizike; to je izraz koji se provlači kroz svu istoriju filozofije; određujući taj pojam, određuje se kako predmet tako i bit filozofije. Pojam *substantia* se po prvi put sreće kod Seneke, što ne znači da ga on prvi i koristi. Možda ga preuzima i od Cicerona, no pre će biti da se kod Cicerona nalazi izraz *natura*; u svakom slučaju pojam *substantia* kao i *essentia* ne nalazi se u Ciceronovim sačuvanim spisima. U često citiranom 58. pismu Luciliju Seneka piše: *cupio fieri potest, propitiis auribistuis essentiam dicere; sin minus, dicam et iratis; Ciceronem auctorum hujus verbi habeo*, etc. Pojam *substantia* (Ep. 113. 4) je kod Seneke pojam suprotan pojmu slika (*imago*) i označava stvarno, telesno biće, realnost. Oba pojma (*substantia* i *imago*) stoici su (gr. *hypostasis*, *emphasis*) podvodili pod pojam *nešto (tí)* a što su Latini označavali sa *quid*. Tek kasnije Kvintilijan (VIII, 3. 33) pojam *substantija* koristi u više različitih značenja: netelesna, duhovna osobina; sadržaj naspram forme; suština u smislu prirode (*natura*) u izrazu *retorices substantia* (uporediti: Arpe, C.: *Substantia*, Philologus,

značenje od onog kakvo je imao kod Aristotela. Pod *supstancijom* se misli na postojanje po sebi jedne stvari, odnosno, misli se stvar (*subjectum quod*) koja ima samostalan (nezavisan) način postojanja. Samostalno, odnosno, *za sebe* (a za razliku od osobina i nesamostalnih bića), postoji ono biće koje ne zahteva nikakav subjekt ili nosioc da bi moglo da postoji. To ima u vidu Kant kad kaže da je supstancija ono čija egzistencija nikada nije uslovljena nekom drugom stvari (Met., II, 5856).

Negativno se supstancija može odrediti kao ono što ne pripada nečem drugom, odnosno, kao nešto čemu nije potrebno nešto drugo da bi ono moglo postojati, a to znači da je supstancija ona stvar koja ničem drugom ne duguje prirodu svog postojanja (*Substantia est res, cuius naturae debetur esse non in alio*). Supstancija je, dakle, bivstvujuće koje ima postojanje po sebi (*Substantia est ens tamquam per se habens esse*), ono što postoji po sebi i istovremeno je nosilac zavisnih, uzgrednih svojstava (akcidencija). Ovaj stav je u punoj saglasnosti s onim koji nalazimo u Aristotelovom spisu *Kategorije* gde se kaže da je bivstvo podležeće (supstrat, *hypokeimenon*) svega drugog (*Organon*, 2a). Na osnovu ovog vidimo da, kad je o supstanciji reč, možemo razlikovati dva momenta: (a) *supstrat*⁵⁸ (substantiv, *hypokeimenon*); ovim je izražen odnos

94, 1940, S. 65-71; Eucken, R.: *Geschichte der philosophischen Terminologie*, Leipzig 1879, S. 53).

⁵⁸ Izraz *substrat* je novovekovni izraz za ontologizovani *subiectum*. Mada se on prvi put javlja kod Petrusa Aureolesa, tek ga Kant počinje u *Kritici čistog uma* koristiti kao filozofski termin (o tome opširnije: Arpe, C.: *Substantia*, Philologus, 94, 1940, S. 77, a takode i: Trendelenburg, F.A.: *Geschichte der Kategorienlehre*, Hildesheim 1963, S. 18-19). Kakva je razlika između supstancije kao prve kategorije i supstrata ostaje i kod Trendelenburga nejasno, budući da se kod njega jednom supstancija javlja kao prva kategorija, i to kao konkretna, pojedinačna stvar, dok se na drugom mestu govori o "logičkom", "ontološkom" i "realnom" supstratu.

supstancije prema akcencijama i to je njen sekundarni, relativan momenat, i (b) *subzistencija* (*subsistentia* = *esse in se*), čime je izražen primarni momenat supstancije - njena samostalnost; to kazuje da ona ima apsolutni karakter (bivstvovanje po sebi i za sebe).

Sholastička filozofija pod subzistencijom razumeva supstanciju ukoliko ova u sebi egzistira, tj. to je supstancija u njenoj punoj, egzistentnoj samostalnosti, supstancija koja je završena i u sebi zatvorena, koja, postoji za sebe (*subsistit*) i koja stoga ne učestvuje u drugom. Drugim rečima: subsistencija je zapravo *bivstvo samo* (*actus essendi*), odnosno biće u kojem se poklapaju *essentia* i *existentia*; subzistencija je ono što se određuje kao nešto podležeće, podloga, hipostaza (*hipostasis*, *persona*). Ako izvorno, kod Grka, hipostaza označava svaki supstancijalni individuum, posebno u smislu persone, kasnije se tim izrazom ne označava ličnost već se persona razume u ontološkom smislu, kao umom obdarena hipostaza, u smislu subzistencije (odnosno, onog podmetnutog) (*Hypostasis est completa substantia incommunicabilis*).

3.4.1.

Kako je došlo do toga da se supstancija tumači kao hipostaza i ličnost (*persona*)? To se zbilo u vreme kad se filozofska terminologija počela primenjivati na učenje o trojstvu, a koje je na Prvom Nikejskom saboru (325) dovelo do spora između, s jedne strane, Arija i njegovih učenika i Atanasija Aleksandrijskog (296-373)⁵⁹.

Učenje Arija (†336) počivalo je na tezi da je božanstvo večno, nepromenljivo i jednostavno a da svet, koji je vezan s proticanjem vremena, postoji naspram njega, da se večno menja, da je oduvek složen i da se nikad ne javlja

⁵⁹ O prirodi i razlozima samog spora videti: Uzelac, M.: *Istorija filozofije*, Stylos, Novi Sad 2004, str. 154-157.

kao nepokretna ideja. Ako je bog uvek jednostavan a nikada složen, onda se sin božji ne može smatrati bogom jer je obična tvar, materijalan, tj. vezan za vreme. Bog je mišljen tu kao prvi pokretač na Aristotelov način, te je arijanizam zapravo bio mešavina hrišćanskog kreacionizma i paganskog antipersonalizma.

Sve ovo još uvek ne bi imalo tako dalekosežne posledice da na pomenutom saboru na kojem je predsedavao car Konstantin Veliki (koji sam nije bio hrišćanin) nije kritikovano i Arijanovo učenje o subordinaciji a koje se ogleda u prvenstvu oca u odnosu na sina. Nikejski sabor je stao na stanovište da sin božiji ne može biti tvaran te da ga treba razumeti isto kao i oca, pa je njegova suština identična sa suštinom oca. Na taj način, Nikejski sabor je, suprotstavljajući se arijanstvu, istakao "jednosušastvenost" (*homoousianstvo*) oca i sina. Tu, razume se, ne beše više reč o aristotelizmu, već o neoplatonizmu i upravo uz pomoć neoplatonizma Atanasije Aleksandrijski i kritikuje arijanstvo. Atanasije još uvek identifikuje *suštastvo* (*ousia*, bivstvo) i ono *podležće* (*hypostasis*, substantia); do prvih teškoća dolazi tek kasnije, kad se dotadašnja filozofska terminologija, preobražena pod uticajem Plotina, počinje primenjivati na učenje o trojstvu.

Kako je kod stoika hipostazom označavan materijalni supstrat celine, tj. ono *podležće* (*hypokeimenon*), osnova na kojoj počivaju sve stvari, za stoike, a pre svega za Hrizipa i Posejdonija, može se reći da su začetnici učenja o hipostazi; pod tim pojmom stoici misle akt, proces i uzrok. Međutim, podstaknut pitanjem o "kako?" tj. kako se zbiva nastajanje (koje se naziva hipostazom), Plotin pod hipostazom razume relativno samostalni način egzistencije ili oblik pojavljivanja, odnosno proizvod energije koja samu sebe postavlja. Ako je bivstvo za platoničare uvek jedno i jedinstveno, za Plotina ono je hijerarhizovano i hipostaziranje podrazumeva nastajanje

nižih iz viših bića a što se zbiva prelivanjem energije iz viših ka nižim bićima. Premda već kod Plotina nalazimo tri hipostaze alegorijski personificirane u božjem trojstvu Urana, Hronosa i Zeusa, činjenica je da ta personifikacija nije imala i neki filozofski smisao pošto sve do Atanasija Velikog ne postoji bitna razlika u upotrebi pojma hipostaze kod hrišćanskih dogmatičara i nehrišćanskih filozofa. Iako već kod Origena (oko 185-253/4) srećemo mišljenje o dve hipostaze, odnosno dve prirode (duhovnoj i telesnoj), tek kod Atanasija Velikog imamo radikalni prelom: boreći se protiv arijanaca ovaj mislioc unosi nešto novo, nešto što će se nakon više decenija i kanonizovati: iz shvatanja hipostaze isključuje se predstava o stepenima te u učenju o sv. Trojici sve tri hipostaze nisu subordinirane već koordinirane.

Tako je zapravo sa hrišćanskom formulom "jedno suštastvo (*ousia*) u tri hipostaze" otvoreno pitanje subordinacije i monarhičnosti; pojam hipostaze dobija značenje atributa, osobine, odnosno moći. Jedinstvo tri hipostaze u jednom suštastvu uklanja problem odnosa subordinacije i uvodi pojam jednosuštastvenosti (*homoousia*).

Kada su se hrišćanski teolozi našli pred neophodnošću prevođenja grčke trinitetne forme na latinski jezik pokazala se nemogućnost prenošenja plotinovskog pojma hipostaze i tu započinju teškoće učenja o trojstvu (trinitetu). Učenje o jednoj suštini u tri supstancije (*una essentia in tribus substantiis*) (J. Scotus, Eriugena, Roscellinus, Anselmus) bilo je od samih početaka predmet opovrgavanja od strane crkvenih otaca.

Pojam hipostaze uzet u stoičkom značenju te reči nije mogao biti ni u kakvom odnosu s hrišćanskim učenjem o trojstvu; nakon veoma kratkog vremena došlo se do saznanja o neprevodivosti ovog pojma na latinski i da bi stoga trebalo uzeti neki drugi pojam, možda još stariji. U staroj latinskoj literaturi nađen je izraz *persona* (u smislu

maske, uloge) koji je koristio i Tertulijan, te se pomoću ovog dospeva do nove formule koja sad glasi: *una essentia, natura, substantia in tribus personis*. Izraz persona počinje se koristiti u smislu hipostaze. Pokazaće se da ni ova formula nije najsrećnija i to već pri pokušaju da se ona prevede na grčki jezik. Tako se pojam persona morao prevesti kao *hypostasis logike* a što je značilo: *substantia rationalis* te je pomenuta formula sad glasila: *una substantia in tribus substantiis rationalibus*. U ovom slučaju protivrečnost nije nestala; naprotiv, ona se pokazuje kao na dlanu: u prvom slučaju je *substantia* prevod izraza *ousia*, u drugom *hypostasis*⁶⁰.

*

Smatrajući da se ne mogu identifikovati suštastvo (*ousia*) i podloga, supstancija (*hypostasis*), kako su to činili oci Prvog vaseljskog sabora, a videći ovaj odnos krajnje neproblematičnim, Avgustin ističe da suštastvo prve tri hipostaze nije kvantitativno jer bi se u tom slučaju moglo govoriti o tri ili više boga. Zato on uvodi pojam *ličnosti*, pojam skoro nepoznat neoplatonizmu pa ni bogoslovima iz Kapadokije (Vasilije Veliki, Grigorije Bogoslov, Grigorije Niski) koji su smatrali da razlika između sina i oca nije samo spoljna već i supstancijalna, odnosno hipostazna (trojica su isti po biću, ali različiti po supstancijalnosti); međutim, kako je hipostaza izražajni smisao bića to daje neposredni povod Avgustinu da se okrene pojmu ličnosti.

Prava suština, koju on shvata kao princip bića (*essentia*), nije biće kao faktičko postojanje, već ličnost, a tri hipostaze božanstva su zapravo tri njegova lika; ta tri lika su tri *energije* ličnosti. Energiju Avgustin razume u antičkom značenju reči kao racionalno manifestovanje a tri lica tada su jedna ličnost pri čemu je istovremeno svako od

⁶⁰ Hartmann, E.v.: *Geschichte der Metaphysik I*, Ausgewälte Werke, Bd. 11, Leipzig 1899, S. 189-190.

tih lica punovredna ličnost. Tako Avgustin neoplatoničko prajedinstvo počinje da interpretira kao ličnost⁶¹.

*

U hrišćanskoj misli *persona* je najviši način supstancije; pod tim pojmom misli se intelektualna, etička suština, a to znači da su iz pojma hipostaze isključene sve akcidencije koje se razumeju po sebi. Sâm pojam hipostaze (kao i pojam supstancije) se razlikuje od pojma prirode, budući da je ranije pojam prirode (*physis*) bio jednoznačan pojmu *ousia* a da se tek kasnije ova dva pojma počinju međusobno razlikovati.

Pojam priroda kao *physis* dospeva u naučnu misao zahvaljujući Aristotelu; u vreme Platona i u njegovoj školi taj pojam teško da je postojao. Platon koristi pojam *kosmos* i ako bi o nekakvoj filozofiji prirode kod Platona i moglo biti reći, tada je to najverovatnije deo učenja o bivstvujućem, koje, ako je pravo bivstvujuće a ne nešto drugo, jeste i živo bivstvujuće kao što je kosmos. To nadalje znači: ako je bivstvujuće kao bivstvujuće tema prve filozofije, onda je kosmos (u smislu predstavljivog bivstvujućeg) tema kosmologije, odnosno filozofije prirode (koja je bliska tada i esteticu), jer živo bivstvujuće shvaćeno kao izraz kosmosa jeste i lepo.

Ako je za Platona kosmos bio živ, uman, identičan s bogom koji nije bio ni duša ni um ni jedno, za Aristotela nije postojala nikakva kosmičnost jer je on kao jedini fakt postojanja uma priznavao *physis*; drugim rečima: za razliku od platonovskog stvarnog kosmosa kod Aristotela srećemo ne-tvarni *physis*; za razliku od Platonovog kosmosa koji nije sve-vremen jer nastaje sa vremenom, Aristotelov *physis* je nestvoren, večan, ali ne večan stoga što su mu večna počela i eidosi već stoga što je čulno večan. Gubeći svoju živopisnost kosmos kod Aristotela postaje *physis* i tako

⁶¹ Losev, 1992, 8/1, 56-82.

dobija svoju božansku samodovoljnost kao prvi pokretač. Ako se često, mada krajnje pogrešno, kasnije formiran pojam prirode izjednačuje s kosmosom, pa onda i sa *physis*-om, a što dovodi do pogrešnog jednačenja izraza *kosmos* i *physis*, još je teža greška kad se u novija razmatranja nekritički uvodi pojam *priroda*, pojam koji, značeći nešto sasvim treće, posebno mesto zauzima kod Plotina, da bi se, u vreme sholastike, pod prirodom⁶² mislio poslednji princip delatnosti i ispoljavanja života, dakle, ono, kroz šta hipostaza deluje (*principium quo*) dok je hipostaza ono šta deluje (*principium quod*)⁶³.

Sholastička reč *substantia* odgovara Aristotelovom izrazu *ousia* i to prevashodno onom što Stagiranin ima u vidu kad kaže *ta prote ousia*. Pojmu *ousia* odgovara kod Platona *suština* a u sholastici *essentia*. Oba pojma su zamenjiva ali nisu identična. U Aristotelovom spisu o kategorijama bivstvo je prva i utemeljujuća kategorija. "Bivstvo nije ni ono što se iskazuje o onom podležećem (*hypokeimenon*), niti je u njemu... Sve druge kategorije iskazuju nešto o prvom bivstvu i u njemu su kao ono njemu podležeće" (Aristotel, 1965, 9)⁶⁴. Podela na prvo i drugo bivstvo nalazi se i kod Aristotela i kod Platona ali se oni po

⁶²Ovde nije mesto da se šire razmatraju horizonti filozofije prirode kao takve budući da ona ne može biti ni učenje o brojevima, ni nauka o onom što se organizuje uz pomoć brojeva, niti nauka o tvoračkom principu, o njegovom delovanju i produktu njegovog delovanja.

⁶³Prvo gore pomenuto određenje omogućuje primenu pojma supstancije na apsolutnu neakcidentalnu božansku bit (*ens a se*) dok drugo određenje dopušta primenu pojma supstancije na zavisne, neapsolutne suštine koje temelj svoje egzistencije nalaze u jednoj drugoj, višoj suštini (i primenjuje se na telesna i duhovna bića).

⁶⁴Već i iz ranije izloženog jasno je da latinski termin *essentia* ne može u potpunosti odgovarati grčkom izrazu *ousia* jer *essentia*, pošto se njom obuhvata "bit jedne stvari", ne može u isto vreme označavati i neku posebnu stvar. Isto tako, nije adekvatan ni prevod sa *supstancija*, jer u tom slučaju ostaje skrivena veza između *ousia* i *on*.

tom pitanju bitno razlikuju: (a) prvo bivstvo je za Aristotela i srednjevekovne sholastičare konkretna, stvarna, pojedinačna stvar (*tode ti on, substantia est hoc aliquid*), dok je drugo bivstvo bitnost, suština, tj. bit prvog bivstva, način (*species*) koji pripada individualnom bivstvu; (b) za Platona *prvo bivstvo* je ideja, ili opšta bitnost izvedena iz pojedinačnih stvari, dok je *drugo bivstvo* pojedinačnost.

Odnos bivstva i uzgrednih svojstava kao i razlika prvog i drugog bivstva kod Aristotela (kao što smo na to već ukazali) ogleda se u tome što prvo bivstvo može biti samo bivstvo a nikada svojstvo, što znači, da ne može biti podvedeno pod rodove i vidove⁶⁵ iskaza (kategorije); samo drugo bivstvo može biti svojstvo i kao takvo može se ubrojati među kategorije pa se zato i navodi kao prva kategorija koja stoji naspram ostalih kategorija kao uzgrednih svojstava⁶⁶.

Bivstvo koje Aristotel određuje (negativno) kao bivstvjuće koje nije u drugom, sholastika naziva "*ens per se* [ili: *in se*] *subsistens*", odnosno: "bivstvjuće koje ima postojanje u sebi". Osim *prvog bivstva* Aristotel razlikuje *drugo bivstvo* (opšte), koje nešto kazuje o pojedinačnom

⁶⁵Pod vidovima (*eide*) se govori kao o delovima roda, tj. o onom na šta se deli neka celina ili forma, ili iz čega se ona sastoji, kao i o onome što ulazi u određenje, tj. razjašnjenje neke određene stvari (Met., 1023b). Rodovi se "dele" na vidove, tj. vrste; stvari se dele po vrsti, a osobine, takođe, po svojim vidovima. Tako, "suština stvari (*šta nešto jeste - to ti esti*) jednom označava *ousia* i *tode ti* a drugi put sve rodove bivstvjućeg" (1030a).

⁶⁶Iako u ovoj knjizi neke stvari po nekoliko puta ponavljam, ponekad, samo na različite načine, nije na odmet još jednom upravo ovde naglasiti da je Aristotelov izraz *ousia* dvoznačan, budući da se tim pojmom obuhvata i ono što se izražava pojmom *essentia* (drugo bivstvo) i ono za što koristimo izraz *substantia* (prvo bivstvo). Shodno tome, supstancija obuhvata *kako* (drugo bivstvo) i *šta* (prvo bivstvo). Naspram supstancije, kao samostalnog bivstvjućeg, imamo nesamostalna svojstva koja Aristotel označava izrazom *symbebekos*, a sholastika izrazom *accidentia*.

bivstvu kao načinu ili rodu (*genos*)⁶⁷. Način je određen definicijom, koja određuje ono "šta" suštastva (*ti en einai*). Tako je drugo bivstvo istovetno s biti supstancijalno bivstvujućeg. Logički posmatrano *to ti en einai* ukazuje na ono što se na nekoj stvari pokazuje. Ono što određuje neku stvar nije ono što bi joj se pridodalo, već ono po čemu ona uvek već sama jeste a što određujemo izrazom *suština*, odnosno, *bit*⁶⁸. Ako se stoga *ousia* može odrediti i kao *essentia*, jasno je da tu pojam *ousia* ima posve drugi smisao od onog koji se podrazumeva pod izrazom *supstancija*⁶⁹.

⁶⁷Aristotel razlikuje tri značenja izraza *genos* (Met., 1024ab). O rodu se govori (a) kada imamo neprekidno nastajanje (rađanje) bića koja imaju jednu te istu formu; rodom se naziva i ono (b) prvo što svemu potonjem obezbeđuje jednako bitisanje (Aristotel navodi primer kako je rod ljudi određen roditeljima pre no time što proističu iz materije). Konačno, o rodu se govori s obzirom na supstrat (*hypokeimenon*), materiju po kojoj se stvari razlikuju - u smislu u kome površina određuje ravne oblike, a telo telesne, jer je svaki oblik površ ili telo a površ i telo su osnova (*hypokeimenon*) za sve vrste razlikovanja. U ovom poslednjem značenju *hypokeimenon* je tvar ali se pritom *tvar (hile)* i *forma (eidos)* razlikuju u rodu. Ako se kategorije određuju kao rodovi, to je u smislu da su rodovi *temeljni oblici bivstvujućeg* koji se jedan na drugi ne mogu svesti.

⁶⁸Pod *to ti hen einai* treba razumeti ono što jednu stvar čini time što ona jeste - njeno štastvo (nem. *Wassein*), odnosno njenu suštinu (nem. *Wesen*) ali, suštinu u tom smislu u kome se bit može na pojedinačnoj stvari dokučiti. To već potvrđuje kako treba razlikovati suštinu od forme (koja određuje pojedinu stvar), budući da su *morphe* i *to ti hen einai* podudarni samo kod čistih formi. Ovde treba ukazati i na teškoću: zašto se koristi oblik *ti hen* (šta beše) a ne *ti esti* (šta jeste). Postoje razna tumačenja. Možda i stoga što stvar jeste ono šta je bila, budući da njena bit izmiče meni u vremenu pa je tu zapravo reč o stalnoj prisutnosti (Heidegger, 1984, 25).

⁶⁹Reč je naime o *biti* u smislu jedne trajne određenosti njenog *šta*, a kakvu ima sve što se može označiti kao *nešto* (bilo da je to neka stvar ili osobina, kao i sve ostalo što na ma koji način može biti izraženo). Kako se suština stvari razlikuje od sveg što se ovoj može pridodati, to što jednu stvar određuje, mora se na svakoj stvari izdvojiti tako što će se ista definisati, pa Aristotel ima u vidu *to ti en einai* kao ono što u definiciji dolazi do izraza. Pritom se definicija određuje kao pojmovni sklop suštine

3.4.2.

Tokom srednjeg veka, u vreme sholastike, strogo se poštovala razlika između suštine i pojedinačnog bića - razlika između *essentia* (bit, suština) i *ens* (biće, bivstvujuće). Pojmom *suština* izražava se jedan od bivstvenih principa bivstvujućeg kojem u konačnom bivstvujućem pridolazi *bivstvovanje* (*esse*) ili *egzistencija* (*existentia*) ali i *individuacija* (kada je reč o telesnim bivstvujućima). *Essentia* pripada i akcidencijama (na poseban način, time što se i ona uzima u obzir). Pritom, videli smo već to, *essentia*⁷⁰ nije isto što i *substantia*. Suština (*essentia*) je u suprotnosti sa bićem, odnosno egzistencijom i to tako što označava način koji nužno pripada stanju bivstvovanja nekog bivstvujućeg (pa je u tom smislu suprotna akcidentalnom)⁷¹.

Suprotnost suštine i egzistencije često se ističe time što se suština određuje kao "bivstvujuće kao takvo" (nem.⁷²

a ne kao bilo koje jednoznačno određenje kojim se jedna stvar diferencira od neke druge.

⁷⁰ Ovo se dobro može objasniti u tradiciji nemačkog jezika: Jedan od ranih nemačkih mističara, Majster Eckhart prevodi *essentia* na nemački jezik izrazom *Wesenheit* a tek znatno kasnije u upotrebi se javlja izraz *Wesen*. Ako danas neko koristi *Wesenheit*, to je stoga što se *Wesen* koristi u značenju *Seiende* (na primer: lebendes Wesen = živo biće; izrazom *Wesen* označava se i suština i biće, drugim rečima, i *essentia* i *existentia* i to može dovoditi do nesporazuma), pa bi se taj izraz mogao razumeti kao bivstvenost (quod quid erat esse).

⁷¹ U tome treba videti i razlog što će kasnije Kant suštinom određivati unutrašnje počelo (*principium*) pojma neke stvari, naspram unutrašnjeg počela svekolike realnosti koje je za njega isto što i priroda (Kant, *Met.*, II, 175).

⁷² Pored pozivanja na grčke i latinske termine, ovde uvodim i neke njihove jezičke ekvivalente na nemačkom jeziku, ne stoga što smatram kao Hegel da je filozofija do našeg doba govorila samo na tri jezika (grčki, latinski i nemački), već stoga što smatram da veliki deo literature na srpskom jeziku je pod znatnim uticajem nemačke filozofije i distinkcija

Sosein); tako se suština shvata u starom pitanju o "realnoj" ili "misaonij" razlici suštine i postojanja (*Wesen - Sein*). Suština (*essentia, Wesen*) nije isto što i svako bivstvujuće kao takvo (*Sosein*) već samo ono koje iskazuje ograničenje bića (*Sein*). Ovaj izraz *Sosein* znači da nešto ima pouzdano određeno svojstvo na osnovu kojeg je to što jeste, i, kao *takvo nešto* razlikuje se od drugog⁷³.

Prema Tomi Akvinskom suština (*essentia*) je ono što je svim bićima zajedničko, ono što klasifikuje razna bića prema vrstama i rodovima. Suština je ono što kroz definiciju kazuje šta je neko biće (*Seiende*); zato se umesto reči *essentia* koristi i reč *quiditas* (štaštvo, *Washeit*). O suštini se može govoriti trojako: (a) suština može da označava suprotnost svetu u kojem postoji slučaj i u tom smislu suština znači isto što i apsolut i tako shvaćena *filozofija saznanja suštine* jeste zapravo *filozofija apsoluta*. (b) Suština može označavati i ono što je suprotno bilo kakvim drugim stvarima, posebno prostorno-vremenskim pojavama a u tom slučaju ona označava prirodu, zakone prirode, supstanciju prirodnih stvari, čemu je odgovarajuća *filozofija suštine* kao apriorizujuća iskustvena nauka; konačno, suština može označavati i (c) logički nužna

koje nam otud dolaze, posebno preko dela Martina Hajdegera. Isto tako, ne mislim ni kao moj prijatelj iz Ohaja Algis Mikunas, koji mi je pre više godina na primedbu kako postoje problemi sa prevođenjem Hajdegerovih dela na engleski rekao kako to Hajdeger ima probleme sa samim sobom. Smatram da je potrebno mnogo vremena da se filozofska terminologija u jednom jeziku učvrsti i prihvati kao njegova prirodna, "rođena" terminologija. I Nemcima je filozofska terminologija bila neobična i teško prihvatljiva, i u vreme Kanta, i u vreme Hajdegera, ali, filozofi se, gradeći nove pojmove, ni ranije a ni u poslednje vreme, nisu osvrtnali na opšte, zdravorazumsko mišljenje. U isto vreme treba biti svestan i toga da filozofski jezik, da bi uopšte mogao postojati, mora imati i svoj predmet, ono što traži da bude iskazano i imenovano.

⁷³ Geysler, J.: *Einige Hauptprobleme der Metaphysik*, Herder, Freiburg 1923, S. 25.

obeležja predmeta (koja se misle kroz njegov pojam) i tome, kao *filozofija suština*, odgovara (pomoću definicija) sistematizovanje proizvoljnih pojmova i takva filozofija je, zapravo, sistem definicija.

3.4.3.

Pitanje koje se sad može postaviti moglo bi da glasi: postoji li između suštine (*Wesenheit, Sosein*) i postojanja, egzistencije (*Dasein*) realna, u stvarnosti data razlika, tako da egzistencija predstavlja različit realitet od suštine, ili je razlika samo logička a oba gore navedena pojma predstavljaju identičan realitet? Odgovor sholastičke filozofije bio bi u tome da kod svih stvorenih bića postoji razlika između idealne (pojmovne) suštine stvari i njene egzistencije i da bit stvari nije isto što i njena egzistencija, ali i da u biću (koje nije uslovljeno nekim višim bićem), koje je za sebe i po sebi, dakle, u apsolutnom biću (*ens a se*), mora da budu identične suština i egzistencija pošto je "bog istovremeno i njegovo sopstveno biće jer su u bogu suština i biće isto" (*Deus est suum esse. In Deo essentia et esse sunt idem*). Samo u bogu, dakle, poklapaju se suština i egzistencija: *actus essendi = essentia*.

Posledica ovakvog shvatanja bila bi da egzistencijalni sudovi ne mogu biti analitički već samo sintetički; u protivnom, zastupanjem teze da nema razlike između suštine i egzistencije u realnoj stvarnosti; na taj način se prevladava razlika između stvorenog i nestvorenog bića ali to vodi u panteistički monizam. U tome treba videti razlog što po mišljenju srednjevekovnih filozofa suština i egzistencija pripadaju dvema različitim regijama a što se manifestuje u tome što ta dva pojma imaju različite predikate: *suština* je nepromenljiva i večna, a *egzistencija* je vremenita (prolazna) i uslovljena. U realnoj stvari (shvaćenoj realno ne u smislu egzistirajuće, već istinski postojeće stvari, kao ono što se nalazi naspram

drugostvorenog (*secundum rationem*), različito se pokazuju suština i egzistencija: suština se odnosi prema egzistenciji kao potencija prema aktu. Svakoj suštini, odnosno biti (osim onoj apsolutnoj) ne pridolazi egzistencija nužno, već slučajno, akcidentalno pa je sam odnos suštine i egzistencije kao i odnos između slučajnosti i nužnosti - slučajan.

3.5.

Ako je *supstancija* samostalno biće, biće što postoji za sebe (*ens in se*), onda se izrazom *akcidencija*, suprotno tome, označava nesamostalno biće, takvo biće kojem je za sopstveno egzistiranje potrebno drugo biće kao nosioc ili temelj, pa je stoga akcidencija *ens in alio*. To znači da naspram nezavisne supstancije imamo akcidentalni način bivstvovanja: akcidencija pretpostavlja supstanciju i pripada joj kao njeno određenje. Akcidencije, kao nešto što je inherentno (lat. *inhaereo* - biti prilepljen), kao nešto pripadajuće, sadrže u sebi ideju nesamostalnosti postojanja. Kao akcidencija može se stoga odrediti sve što pripada nečem drugom (*Accidens est, cuius esse est inesse* (Toma, *De pot.* q. 7 a 7)). Akcidencija nije biće (*ens*) već biće bića (*ens entis, on ontos*). Toma to iskazuje na sledeći način: *Accidens non est ens, sed ens entis*. Sholastičari su stoga govorili da je suština akcidencije u načinu odnošenja bića. Inheriranje (*inesse*) akcidencije na subjektu znači ne da je ono prvo u prostornom smislu, da je nešto obuhvaćeno od poslednjeg, niti znači da je deo neke veće celine, ili, delovanje u uzroku - već označava jedan poseban način postojanja⁷⁴.

Realnost akcidencija osigurana je u iskustvu i zato akcidentalni karakter postojanja akcidencija saznajemo uz

⁷⁴Ono čiji je pojam određenje neke druge stvari, Kant će potom nazvati logičkim subjektom, odnosno predikatom (Met., II, 5856) a to istovremeno znači da se sve može misliti ili kao subjekt ili kao predikat, ali da sve ne egzistira kao subjekt (5858).

pomoć refleksije koja je usmerena na razlikovanje supstancije i akcidentalnih momenata na jednom kompleksu pojava a s obzirom na promene koje im se nalaze u osnovi.

3.5.1.

Odnos akcidencije i supstancije je jedan akt-potencija odnos; supstancija je u potenciji naspram akcidencija koje su akti koji određuju supstanciju. Pritom se uslovljavaju obe strane: supstancija je stvarna samo u opštem akcidentalnom određenju, a akcidencije su stvarne samo na supstanciji čime se pokazuje da je odnos supstancija-akcidencija zapravo jedan dijalektički odnos.

Ako se prisetimo platonovskog razlikovanja pojavljivanja i pravog bivstvujućeg videćemo da pojavljivanje ima karakter akcidentalnog: akcidencija u njenoj akcidentalnosti stupa u pojavljivanje. Kroz akcidencije mi zapravo iskušavamo (saznajemo) kakve je vrste supstancija. U bit akcidencije, videli smo, spada da je inherentna, da je pripadajuća nečem drugom kao subjektu a to već, samo po sebi, izražava odnos zavisnosti. Ako supstanciji, naspram akcidencije, pripada prvenstvo, to nije tako i sa stanovišta saznanja, jer mi do obe (akcidencije i supstancije) dolazimo u saznajnom aktu kao konkretnom totalitetu. S druge strane, same akcidencije bez supstancije ne bi imale osnov inherencije i stoga se priroda akcidencije može pojmiti tek kasnije.

Sasvim je drugo pitanje da li supstancija vremenski prethodi akcidenciji. Jasno je da ne može biti data neka stvorena supstancija koja bi egzistirala bez da vremenski traje kao i da pritom bude bez kvalitativnih i kvantitativnih određenja, jer supstancija prelazi u ništa ako joj oduzmemo sva određenja.

Supstancija stoji naspram akcedencija u jednom osobitom uzročnom odnosu: (a) supstancija je za akcidenciju

finalni uzrok ali i (b) materijalni uzrok jer teži tome da se ostvari. Sholastička filozofija zastupa tezu o realnom karakteru akcidencija, pa stoga ističe nužnost postojanja realne razlike⁷⁵ između akcidencija i supstancije. Ustajući protiv čitave srednjevekovne tradicije, na početku novog doba, kad dolazi do radikalnog preokreta, kartezijanska filozofija vidi akcidencije samo kao modifikacije supstancije koje počivaju na spoljnim relacijama.

3.5.1.1.

Srednjevekovne filozofe odlikuje daleko više sistematorski no stvaralački dar; to je i sasvim razumljivo, budući da je u njihovoj svesti bilo duboko i iskreno ubedenje kako istinski stvaralac može biti samo Bog. Iako bi se s velikim pravom moglo tvrditi kako je hrišćanskoj misli neoplatonizam po prirodi daleko bliži no aristotelizam, budući da on dolazi preko najvećeg autoriteta patristike Avgustina, a potom i Dionizija Areopagite, sa pojavom Tome Akvinskog u XIII stoleću jača uticaj i autoritet Aristotela i to u tolikoj meri da mu se više ni ime izričito ne pominje, budući da je dovoljno samo reći Filozof (i to s velikim F) pa da se odmah zna kako je reč o velikom Stagiraninu.

Treba isto tako znati da hrišćanstvo na Zapadu svoju

⁷⁵ Kao potvrda tezi o realnosti ove razlike navodi se da je (a) način bivstvovanja supstancije potpuno različit od načina bivstvovanja akcidencija, kao i da (b) sama činjenica promene pokazuje dolazak i odlazak kao realna određenja, kao promenu kvaliteta i stanja, odnosno, akcidencija. Zato, dok supstancija kao nosilac traje, akcidencije, samo pod određenim uslovima pripadaju stvarima; to potvrđuje da postoji razlika supstancije i akcidencije. Učenje o realnoj razlici supstancije i akcidencije dolazi do izraza u teološkom učenju o transsupstanciji, odnosno u učenju o prirodi i smislu svete tajne pričešća (gde, na mesto supstancije hleba i vina stupa supstancija tela i krvi Hristove, a pri tom i dalje ostaju akcidencije oblika i ukusa hleba i vina čime je izražena napetost između supstancije i akcidencije).

snagu nije (kao pravoslavlje) crpelo iz čiste vere i da je racionalna komponenta u njemu bila vidno izražena; u zapadnoj Evropi dokazivanje vere i borba za veru (usled narastajućih jeresi) behu daleko izraženiji no u istočnom pravoslavlju. Ako je u vreme pojave hrišćanstva i bilo više jeresi na Istoku no na Zapadu, činjenica je da su lomače svoj puni sjaj dobile tek u zapadnoj Evropi. Ako je među misliocima i sveštenicima istočne crkve najveći spor tokom srednjeg veka bio spor⁷⁶ između Grigorija Palame (1296-1359), savremenika i prijatelja cara Dušana (koji ga je u jednom trenutku i otkupio iz turskog ropstva), i Varlaama iz Kalabrije (1290-1357), autora *Stoičke etike, Logike* i drugih spisa, predstavnika zapadnog racionalizma a kasnije učitelja ranih renesansnih pisaca i mislilaca u Italiji, istorija zapadnog hrišćanstva u srednjem veku traje u znaku crkvenih sabora i sporova čiji je ishod često bio do te mere neizvestan da se tek po njihovom završetku znalo koja strana je "pravoverna" a koja "jeretička"; za učešće u sporovima oko osnovnih crkvenih dogmi nije bilo dovoljno samo posedovanje istinske vere već i izuzetno znanje logike i tehnika logičkog dokazivanja pošto nije bilo nimalo svejedno da li će se neko naći na strani "boljševika" ili "menjševika" budući da su ovi drugi često završavali na lomači. To su stoga bili i istinski, pravi, veličanstveni sporovi jer je u njima ulog bio veliki; ljudi su odgovorni samo u slučaju kad su spremni da svoja uverenja plate i glavom (u protivnom su nepopravljivi postmodernisti); zato je u srednjem veku logika kao dijalektika imala poseban značaj, jednako veliki kao i znanje prirode metafizičkih sporenja i distinkcija nastalih tokom istorije.

Mora se reći da u to vreme nije došlo do nekog velikog napretka u oblasti logike kao discipline, pa je

⁷⁶ O prirodi spora Palame i Varlaama videti u knjizi: Uzelac, M.: *Istorija filozofije*, Stylos, Novi Sad 2004, str. 232-235.

kasnije Kant i mogao da piše o tome kako logika od vremena Aristotela pa do novog vremena, za preko dve hiljade godina nije načinila ni korak napred, ali tokom srednjeg veka znanja iz oblasti logike sredena su u toj meri da mi i danas koristimo latinske nazive i pozivamo se na definicije kakve srećemo kod srednjevekovnih mislilaca; samo tako se moglo dogoditi da nam znanja koja dolaze od Aristotela budu izlagana i latinskom terminologijom.

Sam prelaz sa grčkih na latinske pojmove nije ostao bez posledica; svako prevođenje uvek je u određenoj meri i interpretacija. Nisu se slučajno sporili Hajdeger i francuski filozof i latinista Žan Val da li prevođenjem na latinsko *natura* grčki pojam *physis* gubi deo svog značenja. Teškoća leži i u samom pojmu prirode budući da je on još kod Grka, kao što smo videli, imao više različitih značenja. Nesporno je da su usled nedovoljnog znanja grčkog jezika mnogi prevodioci na latinski jezik izmenili značenje i smisao nizu pojmova koji su u antičko vreme starim Grcima bili neko vreme sami po sebi razumljivi. Sve to spada u istoriju i život nekog pojma i nama samo je pouka da s pojmovima treba biti oprezan i da ih moramo, kako Hajdeger kaže, uvek misliti iznova.

Posve je jasno da problemi mišljeni u jedno vreme na grčkom jeziku, a potom u drugo vreme na latinskom, ne mogu nikad biti koherentno izloženi na jednom trećem jeziku. Onaj ko piše na trećem jeziku, bio to nemački, ili neki slovenski jezik uvek se nalazi u situaciji da bira i da čitavu istoriju nekog problema posmatra iz aspekta jedne od dveju jezičkih tradicija. Tako i dolazimo do paradoksa: metafizika nastaje zaslugom Aristotela da bi se potom razvijala na latinskom jeziku do vremena pozne sholastike i to u tolikoj meri da potom i sam Aristotel biva "latinizovan" pa se govori o supstanciji i akcenciji kod Aristotela i zaboravlja kako on nije znao latinski jezik kao što ni Toma Akvinski nije mnogo znao grčki jezik već je Aristotela

poznavao iz tadašnjih prevoda na latinski sa arapskog i hebrejskog a što je bilo odlučujuće za čitavu njegovu recepciju ovog antičkog mislioca.

Sve ovo je razlog tome što će dalje izlaganje o akcidencijama biti u daleko većoj meri pod uticajem latinske tradicije i latinske terminologije⁷⁷.

**

Postoje dve vrste svojstava (akcidencija) na supstanciji i stoga se mogu razlikovati (a) slučajne, nebitne (spoljašnje) akcidencije, one akcidencije koje supstanciji dolaze spolja, i koje su nevažne za bitno određenje supstancije te ovoj nisu nikakav nedostatak; to su takve akcidencije čiji nedostatak na stvari ne menja i samu suštinu stvari; s druge strane, imamo (b) nužne, bitne (proprijetne) akcidencije koje slede iz same supstancije i upućuju na bit stvari, pa se u tom slučaju, supstancija pokazuje u njima; to su takve osobine, da ako ih neka stvar izgubi ona time nužno menja i svoju prirodu. Za nužne i slučajne osobine stvari novovekovna filozofija koristi termine: atributi i modusi (*modi*). Razlikovanje *slučajnih akcidencija*, tj. slučajnih nesamostalnih određenja supstancije i *proprijeteta* akcidencija koje slede iz same supstancije, posebno je važno kad se hoće odgovoriti na pitanje kako se suština jedne posebne supstancije tj. suština jednog posebnog bića, pokazuje u akcidenciji, odnosno pojavi. Kako nam supstancija nije neposredno data, ono što pripada supstanciji po njoj biti otkrivamo u procesu iskustva u kojem nam biva jasno koja akcidentalna određenja supstancije su slučajna, spoljašnja, a koja imaju karakter proprijeteta. Prema tome: *pokazati suštinu jedne*

⁷⁷ Budući da ovde na više mesta u zagradama pominjem i izraze na nemačkom jeziku, i to isključivo stoga što se ne mogu zaobilaziti izuzetni rezultati filozofije nastale na nemačkom jeziku, kao i činjenica da se filozofija kod Srba i do naših dana razvijala (onim svojim zdravim delom) pod uticajem nemačke filozofije.

supstancije, znači pokazati koji su njeni proprijeteti i kako se oni međusobno odnose.

Devet tipova akcidencija koje se sreću kod Aristotela, filozofi u srednjem veku su delili u dve grupe, delili su ih na *osobine* i *odnose*; u *osobine* spadaju sve one akcidencije koje jednoj supstanciji pripadaju (nužno ili slučajno) bez nužnog odnosa prema drugoj supstanciji, dok su *odnosi* sve one akcidencije kojima se izražava odnos supstancije (subjekta) prema nekoj drugoj stvari⁷⁸.

3.5.2.

Zahvaljujući dugoj istoriji učenja o kategorijama formiralo se više različitih tumačenja ne samo pojma supstancije već i pojma akcidencije⁷⁹ kao i mogućih klasifikacija samih akcidencija; jednim delom to je posledica same prirode akcidencija budući da sve one nisu ni istog ranga, ni istog porekla a ni iste važnosti, a isto tako i stoga da već od vremena Aristotela i njegovih učenika postoje krajnje različite klasifikacije kategorija; svim tim različitim tumačenjima pridružuje se i ovo bez namere da se dá potpuni pregled svih kategorija već i stoga što nemaju sve jednako važno značenje; ovde će biti reči samo o onim kategorijama koje se najčešće pominju kao akcidencije (kvantitet, odnos, kvalitet) kao i o onim pojmovima koji su pored pomenutih, u kasnijim vremenima, u smislu

⁷⁸ Hageman, G./Endres, A.: *Metaphysik*, Herder, Freiburg 1922, S. 35.

⁷⁹ Kod svakog akcidensa može se razlikovati predikat (koji ne spada u definiciju svog subjekta) i forma (koju subjekt mora imati, da bi mogao imati određeni predikat, na primer: belina je forma koja omogućuje da se nekom predmetu prida predikat belo); forma je, kako Toma kaže, princip bitisanja; iz toga sledi da svaki subjekt prema svakoj formi ima posebno bivstvovanje koje se izražava predikatom; u odnosu na različite predikate, razlikujemo različite forme. Odrediti razne kategorije akcidentalnih bića znači: odrediti predikate koje pomenute forme daju subjektu koji ima dotičnu formu.

transcendentalnih određenja bivstvovanja kao i podloge supstancije i kauzalnosti, ostali predmet stalnog interesa filozofa (prostor i vreme).

3.5.2.1.

Platon *veliko* i *malo* određuje kao prve razlike a to bi moglo biti i objašnjenje zašto *kolikoća* (kolikost, odnosno količina, ili kako smo pod uticajem latinske tradicije navikli: *kvantitet* (*poson, quantum*)) prethodi svim drugim akcidencijama, te sve druge akcidencije mogu da budu inherentne supstanciji samo kroz kvantitet. To znači da je kvantitet, kao realna akcidencija, istovremeno i prva akcidencija pa tako i temelj svih ostalih akcidencija. Kvantitet se može razumeti kao uslov deljivosti, individuacije i inherentnosti ostalih akcidencija i u tom smislu treba razumeti i gore naveden Platonov stav.

Kvantitet može imati različita značenja i može ukazivati na to (a) "koliko mnogo" nečeg ima, tj. koliki je broj diskretnih jedinica i osnovna osobina ovako shvaćenog kvantiteta je izbrojivost; u jednom drugom značenju moguće je kao kvantitet razumeti (b) veličinu intenziteta ako se njim izražava grad, ili stepen savršenosti, snage, ili delovanja (valenca, snaga); nadalje, (c) kvantitet može da znači i ekstenzivnu veličinu, i to u slučaju ako možemo odgovoriti na pitanje "koliko je veliko" nešto. Ova ekstenzivna veličina (kontinuirani kvantum u prostoru, vremenu i kretanju) zajednička je osobina svih telesnih stvari; sledeća karakteristika kvantiteta bila bi (d) deljivost na (stvarne ili potencijalne) delove; ovo je više razjašnjenje no definicija budući da se ovim određenjem ukazuje na fizičku deljivost naspram metafizičke koja podrazumeva podelu na materiju i formu; konačno, kvantitet se može razumeti i kao (e) "mera supstancije"; u ovom poslednjem slučaju, pojam mere sadrži u sebi i pojam kvantiteta ali se time jasno potvrđuje da sama merljivost na odlučujući način

pripada biti kvantiteta.

Kako supstancija, kao ostvarena bit, posmatrana čisto za sebe, nema bitnog odnosa spram prostiranja i broja, čisto shvaćena, ona nije ni jedno ni mnogo, te, da bi došla u odnos s prostorno-vremenskim poretkom, ona se mora misliti kvantitativno pod uslovom da se kvantitet shvata kao realna akcidencija; tako je kvantitativno biće, kvantitativna supstancija, rezultat ontološkog sa-postavljanja. Već u najstarijoj filozofiji nailazimo na više različitih tumačenja pojma kvantiteta a što onda za posledicu ima i različit odnos ove kategorije i supstancije: (a) materijalisti su smatrali da pojam supstancije uključuje u sebe i pojam kvantiteta jer se pojam supstancije "ostvaruje" u prostirućoj supstanciji; (b) pitagorejci su isticali kako je broj temelj kvantitativnih određenja i da je tako broj identičan sa suštinom; za Parmenida i Hegela je karakteristično da su (c) bivstvo i prostiranje različiti fenomeni, ali identični u svom bivstvovanju po sebi.

Možemo stoga reći da je kolikoća (kvantitet) forma koja svom subjektu daje predikat *merljiv*; kvantitet je stoga forma koja omogućuje da njen subjekt bude merljiv, a to nadalje podrazumeva da je ono što se meri deljivo na sastavne delove od kojih je svaki deo posebna i određena stvar (Met., 1020a); kako je merenje različito od mere i kolikoće, biće i merljivost su međusobno nešto različito; da neka stvar bude merljiva, neophodno je da ima delove pa se na osnovu toga mogu razlikovati dve vrste kolikoće: neprekidna (*continua quantitas*) i prekidna, odnosno, diskretna (*discreta quantitas*).

3.5.2.2.

Kakvoća (odnosno: *kvalitet*) je unutrašnje određenje jedne stvari, pomoću kojeg se ova kao jedinstvo može razlikovati s obzirom na druge stvari. Kant je u svojim predavanjima o metafizici isticao kako je kvalitet jedne

stvari, zapravo njeno unutrašnje određenje, njena realnost kojoj odgovara opažaj (Met., 6338a), ili, kvalitet je unutrašnje određenje stvari koje bez uvećavanja ili smanjivanja može biti veće ili manje. Kakvoća je forma koja čini da njen subjekt ima neko savršenstvo, koje bez dotične forme subjekt ne bi imao; Toma Akvinski je ono prema čemu je određena potencija subjekta u pogledu akcidentalnog bića, nazivao akcidentalnom kakvoćom (S.th. 1-2, 49, 2,c) i tako pravio razliku između akcidentalnih (slučajnih) i supstancijalnih (bitnih) kakvoća: bez prvih svojstava neka stvar i dalje ostaje to što jeste a bez drugih ne⁸⁰.

Već smo istakli kako je supstancija kao takva određena njenim vrstama te stoga *differentia specifica* za supstanciju jeste kvalitet koji se pokazuje u individualnom ostvarenju nekog bića i čija dalja određenja označavamo kvalitetima.

Sam pojam kvaliteta jednim delom označava sve što se može izraziti i imenovati kao akcidenca. Kao akcidentalna kategorija, kvalitet, formalno izraženo, jeste svojstvo, osobitost jedne stvari koja nam daje odgovor na pitanje: kakvo je svojstvo neke stvari? To je imalo za posledicu da se u sholastičkoj filozofiji kvalitet označava kao akcidentalno biće koje pripada supstanciji i ovu realno određuje ili modifikuje⁸¹. Otuda sledi da kvaliteti svoju osnovu imaju u formi stvari, pri čemu se pojam *forma* mora razumeti na isti način kako je taj pojam korišćen a u aristotelovsko-sholastičkoj filozofiji.

Kada je reč o vrstama kvaliteta, treba poći od toga da se kvalitetima označavaju mnoge manifestne forme

⁸⁰ Primer: belina je čoveku akcidentalna kakvoća (pošto je i bez nje i dalje čovek) a razumnost je supstancijalna kakvoća (jer, bez nje čovek više nije čovek).

⁸¹"*Qualitas est determinatio subjecti ad aliquod esse accidentale secundum debitam mensuram*" (Thoma).

nekog bića (supstancije): zdravlje i bolest, lepota i ružnoća, vrlina i porok, osobine tela, figure, moći, utisci koje proizvode stvari. Pred sobom imamo mnoštvo određenja; sâm Aristotel razlikovao je više vrsta kvaliteta; to njegovo shvatanje (*Met.*, 1020ab) prihvatila je i sholastička filozofija koja je razlikovala: (a) *potentia naturalis activa et impotentia*, (b) *habitus et dispositio*, (c) *passio* (ili: *qualitas passibilis (pathe)*) i (d) *forma et figura*.

a. Mogućnost, sposobnost, odnosno: *potentia (aptitudo, facultas)* označava realnu aktuelnu nastrojenost, moć ili sposobnost i razlikuje se od *potentiae* shvaćene u smislu čiste (apstraktne) mogućnosti; reč je zapravo o realnom principu delanja i trpljenja i to znači da same potencije (mogućnosti) nisu identične sa supstancijom (shvaćenom kao priroda, ili kao realna suština); te mogućnosti se međusobno razlikuju kao što se razlikuju i s obzirom na supstanciju; ovu razliku tomistička škola vidi kao realnu.

b. Mogućnost shvaćena kao *habitus* (držanje) je svojstvo koje označava sklonost jednog bića nekoj delatnosti, ono omogućuje da se ta delatnost lako vrši, pa *habitus* podrazumeva mogućnost usavršavanja, pa stoga to nije osobina čisto telesnih i fizičkih stvari budući da napredak i usavršavanje jeste potvrda duha i slobode.

c. Mogućnost shvaćena kao *passio (qualitates passibiles)* podrazumeva kvalitete sadržane u čulnim opažajima kao što su trpljenje, stradanje, patnja, strast.

d. Konačno, kad je reč o četvrtoj vrsti kakvoće koju smo ovde naveli sledeći sholastičko razlikovanje unutar ove kategorije - (*forma et figura*), mora se imati u vidu da se tu ne radi o svojstvu koje bi bilo identično s prostiranjem tela, već je to ono po čemu kvantitet, odnosno rasprostrtnost tela poprima određena ograničenja i stoga je to svojstvo određenje (*determinatio*) kvantiteta. U kristalima, biljnom i životinjskom svetu mogućnost shvaćena kao forma i oblik

poprima poseban značaj i to kao uzor za unutrašnju bit (supstancijalnu formu); ovako shvaćena forma jeste čulni izraz strukturnih odnosa bića u pomenutim regijama. Zato forma shvaćena na ovaj način jeste od presudnog značaja u prirodnim naukama i upravo se ona ima u vidu u hemiji ili biologiji.

3.5.2.3.

Školsko određenje *odnosa*, tj. odnošenja (*ad aliquid, relationem habere*) je kratko: relacija je ono čije biće ima odnos prema drugom (*relatio est, cuius esse est, ad aliquid se habere*). Šolastički kazano, reč je o formi koja čini da se njen subjekt odnosi prema nekom drugom biću i tako omogućuje da se uz subjekt nužno zamišlja i ovo drugo biće. Pod *odnosom* se ne misli bit ili suština neke stvari već odnošenje stvari spram nečeg drugog (*ordo alicuius ad aliquid, respectus unius ad alterum*). Zato, odnos uvek podrazumeva *odnos prema drugom*. Odnošenje (ili: obzir) prema drugom, posedovanje odnosa prema drugom, jeste ono što je bitno u pojmu relacije. Relativno biće nužno uključuje odnos spram drugog bića (zamišljenog ili realnog) i time se razlikuje od apsolutnog bića koje se odnosi prema sebi samom i koje sebe samo može da pojmi.

Svako odnošenje (*relatio*) podrazumeva da postoji (a) subjekt ili nosioc relacije, tj. nešto stvarno ili mišljeno a na šta nešto drugo može biti usmereno (*subiectum relationis*); zatim, svaki odnos podrazumeva ono drugo odakle dolazi taj odnos, nešto (b) stvarno ili mišljeno spram kojeg se subjekt realacije odnosi (*terminus relationis*) i konačno, za svaki odnos neophodan je (c) objektivno dat ili zamišljiv temelj odnosa koji čini mogućim odnošenje (*fundamentum relationis*). Ovaj poslednji može biti dat na više načina: u odnosu identiteta, sličnosti (kvalitativni odnosi), jednakosti (kvantitativni odnosi), proporcije, kao i uzročnosti, svrhovitosti, povezanosti.

3.5.2.3.1.

Pojam *odnosa (pros ti)*, mada ne odmah i kao kategorija, sreće se već u Platonovoj Akademiji. Trag tome nalazimo u dijalogu *Parmenid* (132e-134a) gde se u kritici učenja o idejama neposredno nakon izlaganja argumenta o trećem čoveku, uvodi argument koji operiše s pojmom odnosa (*pros ti*). Učenje o idejama počiva na tome da različite stvari mogu biti podvedene pod jedan pojam (ideju) koji je ono identično, zajedničko za sve stvari. To zajedničko je zapravo suština - kvalitet na osnovu čega je neka stvar upravo ta stvar. Čovek je čovek po tome što s drugim ljudima učestvuje u ideji čoveka, a u odnosu (*pros ti*) na koju je on zapravo čovek. Protiv ovog shvatanja kreće se argumentacija u pomenutom Platonovom dijalogu. Platon pokazuje kako rob nije rob u odnosu na ne-ropa nego u odnosu na gospodara i obratno; u već pomenutom dijalogu čitamo: "Ako je jedan od nas gospodar ili rob nekog drugog, on zacemento nije rob gospodara kao takvog, suštastva - gospodara; niti je – ako je gospodar - gospodar roba kao takvog, suštastva - roba, - nego, kao čovek, on ima i jedan drugi odnos sa čovekom. A gospodstvo kao takvo jeste ono što je u odnosu na ropstvo kao takvo; a isto tako, ropstvo kao takvo jeste ropstvo u odnosu na gospodstvo kao takvo" (*Parm.*, 133de).

3.5.2.4.

U najstarija tumačenja suštine *prostora* spadaju ona koja govore o njegovoj apsolutnosti i idealnosti. U prve tumače te vrste, spadaju antički atomisti (Leukip, Demokrit) koji prostor tumače kao prazninu i pretpostavku za postojanje telesnih atoma koji postoje spram njega. Predstavnik shvatanja o apsolutnosti i idealnosti prostora srećemo kako kod Grka tako i kod modernih naučnika koji izlažu teorije o n-dimenzionalnim prostorima. Uz poglede o

apsolutnosti i samostalnosti prostora povezana je i teza o njegovoj beskonačnosti a kao beskonačan on je zapravo osobina boga; predstavnici ovakvog shvatanja su Njutn i Spinoza.

Sa idejom prostiranja tesno je povezana ideja prostora pa se postavlja pitanje pojma i biti prostora, njegovog realiteta, njegove konačnosti kao i psiholoških izvora predstave prostora. Za prostor, kaže Kant, važe sledeća pravila: (1) kako je prostor samo uslov pojavljivanja spoljnih stvari, on se ne može posmatrati kao uslov postojanja samih stvari jer izvan samih stvari mogu biti samo pojave; (2) kako predikati prostora ne mogu biti viđeni kao predikati stvari, već samo kao predikati njihovog pojavljivanja, sledi da se stavovi, koji izražavaju mogućnost stvari, ne odnose na prostor i (3) kako je prostor uslov pojavljivanja opažaja spoljnih stvari, on nije tek razlog u samoj stvari, nego u njenoj zamisli, pa je tada relacija samo razumska. Zato je sasvim opravdano razlikovanje predikamentalnih i transcendentálnih relacija.

Relacija ima formalno postojanje i zato joj od svih načina bivstvovanja pripada najmanja realnost. Ovo pak podrazumeva da mora postojati jedan objektivni osnov poređenja ukoliko predmeti ozbiljnog mišljenja nisu slobodna igra pesničke fantazije. Samo mišljenje ne stvara odnose između objekata već ih zahvata i rekonstruiše te se upravo stoga o biti prostora prefilozofska svest i ne izjašnjava. Na neposredno datoj, a istovremeno, vulgarnoj, slici prostora najstariji antički mislioci grade svoju sliku prostora; tako, već atomisti napuštaju shvatanje da je prostor realan u svom beskrajnom protezanju, pa govore o tome kako je prostor samo indiferentna pozornica na kojoj se susreću atomi; tek realni prazni prostor i atomi konstituišu univerzum.

Platon identifikuje realni prazan prostor sa potpuno neodređenom prvom materijom (koja potom sve određuje), a

to je sasvim suprotno stanovištu kakvo su zastupali filozofi iz Eleje koji su telesni svet, njegovo mnoštvo i postojanje u njemu, videli kao privid i stoga smatrali da kretanje i realni kontinuirani prostor ne mogu biti dati ni na koji način. Po mišljenju Zenona iz Eleje, ako bi prostor i bio dat, on bi morao biti obuhvaćen nekim drugim prostorom, i tako u beskonačnost. U IV knjizi *Fizike* istražujući egzistenciju, osobine i suštinu prostora, odnosno *mesta* Aristotel se suprotstavlja učenju Elejaca zastupajući tezu o realnosti prostora, smatrajući da je prostor sveta ograničen i da je u obliku kugle a da izvan sveta nema prostora; on prostor shvata kao mesto (*topos*) i tumači ga uz pomoć kretanja; prostor je mesto unutar čijih granica se nalazi neko telo ali on nije identičan sa telom. Odatle sledi nemogućnost praznog prostora, odnosno mesta. Prostor nije ni nekakva bit tela koja bi postojala po sebi i za sebe, niti je deo postojanja jednog tela kao materija ili forma, a nije ni realna praznina, kao što nije identičan ni sa razdaljinom.

Osnovna teškoća koja se javlja pri određivanju prostora, vremena i kretanja, sastoji se u tome što je njih nemoguće objasniti iz njih samih (a što bi zapravo bio jedini pravilan put u njihovom tumačenju) već se oni uvek tumače jedno pomoću drugog: prostor se objašnjava uz pomoć vremena, vreme uz pomoć kretanja nekog tela u prostoru, itd. U isto vreme, prostor se zamišlja kao nekakva džinovska kutija ili posuda u kojoj se nalaze sve stvari; ovakva zamisao već na samom početku nailazi na teškoće jer se ne može načiniti razlika između tela i prostora i Aristotel stoga i postavlja pitanje: Kako možemo razumeti prostor koji nije elemenat, niti je od elemenata sastavljen, koji nije ni telesan, ni netelasan, koji ima veličinu ali pritom nije samerljiv (*Fizika*, 209a).

Aristotel smatra da se prostor može razumeti tako što će se poći od tumačenja kategorije *mesta* (gde) i on zapravo i ne govori o prostoru, već o mestu. Mesto tela je

granica obuhvaćenog tela; mesto se određuje koegzistentnošću tela, njihovim graničenjem pri čemu je sama granica negativan pojam dok je pozitivno-delujuće samo telo koje jedino ima osobine i samo se ono može prostirati; granica tela je *ništa tela* na drugim telima, ili: granica tela je ništa tela kojim se ono graniči sa drugim telima. To proističe iz toga što se granice tela uvek misle kao površine (ali, površina, dvodimenzionalna, nije telo), a stvarno je uvek samo telo, ne površina. U tom slučaju je mesto negativno određenje tela.

Na osnovu kategorije mesta Aristotel pokazuje da između tela i prostora postoji dijalektički odnos; stvarno-pozitivno je samo telo. Određenje tela je u tome da se ima nešto izvan sebe, u tome da se bude ograničen te je svaka ekstenzivnost uvek i koekstenzivna. Telo je ono što jeste, ukoliko nije ono što ima izvan sebe. Na taj način, pojam prostora se na telu obrazuje negativno. Ono nije izvan tela, nije telo kao prostorna kutija, koja poseduje ma kakve osobine.

Telo je nešto ograničeno i ono se ne može zamisliti ako nema ničeg izvan sebe, a to "nešto", što svako nešto ima izvan sebe, jeste telo *u* prostoru. "Tako prostor pokazuje uvek stvar, koja je negde, i koja jeste dok ima nečeg izvan nje" (*Fizika*, 209b). Na taj način razorena je predstava praznog prostora kao nečeg, jer praznine bez tela nema (214a).

Kako prostiranje pripada telu, praznina se ne može prostirati; praznina između dva tela, takođe mora biti telo. Aristotel govori o vazduhu i etru (kao što moderna fizika o polju). Iz ovog sledi: svet kao celina jeste misliv samo kao kontinuum koekstenzivnih tela. Ovo za sobom povlači pitanje: da li je taj kontinuum prostora konačan ili beskonačan? Pošto se ne može dati realni beskonačni broj, kontinuum koekstenzivnih tela ne može biti beskonačan, smatra Aristotel i svet, shodno tome, mora biti konačan.

Ali, ima li izvan sveta praznog prostora kao mesta sveta? Odgovor na ovo pitanje bio bi negativan: samo telo... koje drugo telo ima kao svoju granicu jeste u prostoru (212a). Apsurdno je govoriti o mestu na kojem (u kojem) bi bio konačni svet. Svet je konačan, ali nema granica⁸².

3.5.2.5.

Analogno prostoru i vreme se tumači kao apsolutno i beskonačno biće u kojem stvari nastaju i propadaju, a u nekim slučajevima misli se kao osobina boga, ili kao beskrajna supstancija u njenom kretanju, odnosno, kao apriorna forma saznanja ili kao proizvod našega duha. Samo, dok se prostor odnosi na čulno biće (*seyn*) vreme se odnosi na biće uopšte (Kant, *Met.*, I, 4515) te ga je moguće razumeti i kao objektivni način egzistencije promenljivog bića, odnosno kao sled bića ili njegovih različitih stanja.

Aristotel vreme ubraja u kategorije ali, ono je za njega kako posebna kategorija (*pote*), tako i način kvantiteta (*poson*) te se među kategorijama javlja na dva različita načina, pri čemu ta dvoznačnost nije nimalo slučajna budući da vreme shvaćeno kao mera i broj kretanja, istovremeno označava i kontinuirani i diskontinuirani kvantitet; u tome se već mogu nazreti i neizmerne teškoće u razumevanju ovog pojma čime je u velikoj meri determinisana problematika ne samo

⁸² Aristotel do ovog uvida dolazi koristeći matematički model; filozofi prirode, koji su se oslanjali na platonizam, često su mu se suprotstavljali zastupajući suprotno shvatanje i isticali mogućnost postojanja beskonačnog sveta. Imanuel Kant će između ove dve teze videti antinomiju koja je teorijski nerešiva. U savremenim diskusijama o stvarnosti konačnog ali ograničenog ne-euklidovskog prostora i neograničenog euklidovskog prostora mora se imati u vidu da se u oba slučaja tumačenja njihove prirode primenjuju matematički (geometrijski) konstrukcioni modeli. Empirijski, ovo je pitanje nerešivo, jer naučno iskustvo se u tom slučaju koristi prethodno već pretpostavljenim, konstruisanim modelima.

tradicionalne, racionalne metafizike već i nove metafizike, kakvu srećemo kod Edmunda Huserla ali na jedan drugi način i kod Martina Hajdegera⁸³.

3.5.2.5.1.

Bez namere da se problematika vremena izloži u svom njenom obimu (budući da će ona biti razmatrana i u drugom delu ove knjige, kad se bude govorilo o načinu rešavanja ovog problema unutar fenomenologije kao prve filozofije), ovde će biti naznačeni samo neki od načina postavljanja pitanja vremena koje kao otkriven problem nalazimo kod Avgustina (354-430) koji u svojim *Ispovestima* teškoću da se izloži problem vremena opisuje na sledeći način: "Šta je vreme? Kad me niko to ne pita, ja znam; hoću li da nekom ko me pita odgovorim na to pitanje, ja ne znam; ali, pouzdano znam da ne bi bilo prošlosti da vreme nije prošlo, niti budućnosti da ništa ne prolazi, niti bi bilo sadašnjosti kad ne bi bilo ničega sada" (*Ispovesti*, XI, 14).

U čemu je tu zapravo problem? Naivna neposredna svest tumači vreme kao sled promena, kao sled doživljaja koji se nastavljaju na prethodne doživljaje. Taj sled razume se kao kretanje u prostoru i kao što se u tumačenjima prostora obično pozivamo na prostiranje materijalno bivstvujućeg, tako, kad je reč o problematici vremena pozivamo se na kretanje. Često se pritom ne uviđa kako oba tumačenja idu zajedno: problematika prostora kao negativnog određenja tela otvara se stoga što je koekstenzivnost tela promenljiva, tj. stoga što se tela kreću te se dijalektika tela i prostora pokazuje u kretanju u kojem, telo menja svoje mesto i to je osnovni razlog tome što Platon (*Tim.*, 37) identifikuje vreme sa kretanjem sveta,

⁸³ Kant još uvek ovaj problem ne vidi u svoj njegovoj kritičnosti smatrajući da dokle god su supstancije u prostoru, njihovo stanje biva određeno u vremenu (*Met.*, I, 4518).

odnosno nebeskog svoda koji je prirodna mera vremena a "broj vremena" dat je u podeli vremena na dane i noći, mesece i godine.

Sasvim je razumljivo što Platonov učenik Aristotel potom aporičnost pojma vremena objašnjava ukazivanjem na "tročlani paradoks" vremena (*Kat.*, 5a; *Fizika*, 217a-224a). Kao što smo već rekli, Aristotel polazi od kretanja, i to usled tesne veze kakvu nalazi između kretanja i vremena; iako bez kretanja nema ni vremena, ni predstave vremena, kretanje nije identično s vremenom, jer bi mnoštvo raznih kretanja omogućavalo mnoštvo različitih vremena čime bi bilo razoreno jedinstvo vremena. Takođe, promena može biti brža ili sporija, dok vreme jednako protiče, i to sporo ili brzo određuje se vremenom (218b). Vreme se, nastavlja na ovom mestu Aristotel, ne određuje vremenom i vreme nije kretanje (odnosno: promena). Vreme je mera kretanja ili promene (*metron kineseos, metaboles*), ali nije isto što i kretanje ili promena jer kretanja ima samo u pokrenutom i u mestu kretanja dok vremena ima svuda i podjednako u svemu.

Aristotel ističe da "bez kretanja nema vremena"⁸⁴. Kretanje se može odrediti kao materijalni aspekt vremena. "Moglo bi se raspravljati: da li bi bilo vremena kad ne bi bilo nijedne svesti i nijedne duše. Gde ne može da se broji, nema ničeg brojivog, pa prema tome ni broja" (*Fizika*, 223a). Vreme kao broj kretanja (s obzirom na ono pre i posle) treba shvatiti kao ono brojeno, a ne ono čime se broji; ako pak

⁸⁴ Vreme je nešto na kretanju, odnosno, broj kretanja prema "pre i posle" (220a), mera kretanja i pokretanja (221a) kao i mera mirovanja (221b). Vreme dakle, nije isto što i kretanje, odnosno promena; ono se sastoji od prošlosti koja više nije, od budućnosti koja još nije i sada koje je istovremeno i spoj i razdvoj (*diairesis*) vremena. Sada je isto i nije isto, sada je u vremenu ali nije deo vremena, a ipak, kao vreme ne bivstvuje ništa osim sada jer prošlost više nije a budućnost još nije (Cipra, M.: *Metamorfoze metafizike*, Čakovec 1978, str. 257).

ništa drugo po prirodi ne može brojati osim duše - ili um u duši - onda je nemoguće da biva vreme ukoliko ne bude duše⁸⁵, osim onog što je već jednom vreme (223a).

Materijalnom aspektu vremena potreban je i jedan formalni aspekt, jer, vreme nije samo kretanje. Taj formalni aspekt leži u "duši koja broji". Ona zadržava ono što je prošlo i očekuje buduće koje još nije. Kako se pre ili posle razume samo u odnosu na ono sada, bez duše koja odmerava ovo sada u odnosu na pre i posle ne bi uopšte bilo vremena⁸⁶.

Nakon Aristotela, u vreme eklektičkog platonizma, oličenog u Plutarhu, pitanje vremena i dalje ostaje aktuelno: pa se ističe kako vreme nastaje u trenutku kad bog u haotičnu dušu sveta polaže um čime počinje uređeno kretanje; tako se zapravo obnavlja Platonovo shvatanje o vremenu kao meri uređenog kretanja a koje nastaje s kosmosom, ali se ide i dalje, posebno tvrdnjom kako je vreme duša univerzuma, sama priroda univerzuma koja u sebi obuhvata kretanje i poredak – njegova samostalna suština.

Sledeći tradiciju stoika Filon iz Aleksandrije, a potom i Simplicije, određuju vreme kao interval kretanja

⁸⁵ Vreme se može razumeti samo pod pretpostavkom, postojanja vremenujućeg subjekta. Posebno su Kant, Huserl i Hajdeger pokazali da se bez ovog subjektivnog filozofskog formalnog aspekta ne može dati bilo kakav pojam vremena. Aristotel ima u vidu objektivnu stranu pojma vremena, stvarni tok vremena u kojem jedan za drugim slede momenti kretanja; najpodesniji supstrat za vreme jeste promena mesta; ali, Aristotel ukazuje i na subjektivnu stranu vremena: on postavlja pitanje da li bi vreme moglo biti dato bez duše koja opaža i zaključuje da vreme ima realnost nezavisnu od duše, ali da se mera vremena ne može misliti bez duše. Karakteristike pojma vremena za Aristotela jesu sled (sukcesija), trajanje i kontinuitet.

⁸⁶ Ovo je, kako podseća M. Cipra, vodilo tome da Proklo, na tragu Aristotela, potvrdi kako je upravo individuum to sada (*Individuum ergo est nunc*); opširnije o tome: Cipra, M.: *Metamorfoze metafizike*, Čakovec 1978, str. 257-8).

celine sveta⁸⁷: vreme zavisi od zvezda koje određuju meru vremena, i ono je neodeljivo od mere i broja; njegov nastanak Filon objašnjava kao i Platon: ono nastaje sa svetom. Samo vreme i kretanje su neodeljivi i kretanja nema ako nema onog što se u njemu kreće.

Na tragu ovakvih shvatanja je i Plotin (204-270) koji razvija metafizičku teoriju vremena tematizujući ovo spram večnosti koja je identična sa bogom ili sa životom i u regiji bivstvovanja pripada inteligibilnom, dok vreme pripada zemnom iskustvenom svetu. Večnost i vreme se nalaze u međusobnom odnosu ideja i njen odraz. Vreme emanira iz inteligibilne večnosti. Duša sveta jeste vreme i kako sav čulni svet počiva u duši sveta i njom je prožet, isto tako i čulni svet počiva i u vremenu kojim je jednako protkan. "Vreme je život duše, koja u svom kretanju prelazi iz jednog oblika života u drugi" (*Enn.*, III, 7, 11). Istovremeno, Plotin odbacuje pokušaj da se vreme (a) identifikuje sa kretanjem kao opštim kretanjem, tj. kosmičkim kretanjem (kako vreme vide stoici); isto tako on odbacuje i identifikovanje (b) vremena s onim pokretnim, odnosno sa svetskom kuglom (kako su smatrali pitagorejci); konačno, Plotina ne zadovoljava ni (c) tumačenje vremena kao relacije kretanja kao i (d) aristotelovsko tumačenje vremena kao mere kretanja.

Plotinovo tumačenje vremena je posebno interesantno stoga što on ističe psihološko tumačenje vremena: kao što je vreme život duše sveta, tako je isto i život pojedine duše. Vreme tu nije shvaćeno u Kantovom smislu kao čista apriorna forma opažanja unutrašnjeg čula budući da ono zadržava metafizičku samostalnost kao transcendentna realnost, hipostaza, na kojoj pojedine duše

⁸⁷ Savremenim jezikom rečeno, vreme se tu shvata kao matematička veličina na način kako ga kasnije definiše mehanika: $t = s/v$, tj. kvocijent puta (s) i brzine (v).

učestvuju.

Ovo "psihološko" tumačenje vremena dobija posebni značaj u vreme patristike, pre svega pod uticajem Avgustina i njegovih psiholoških analiza pojma vremena; on odbacuje identifikovanje vremena i kretanja nebeskih tela i nastoji da pokaže kako vreme nije identično ni s kretanjem zemaljskih tela.

Vreme se pokazuje Avgustinu kao *raspinjanje* (*distensio*) duše. Kada vreme merimo, ne merimo buduće, koje još nije i ne merimo prošlo, koje više nije, već nešto što je u duši, nešto što se javlja kroz *memoria*, kroz *expectatio*: *In te, anime meus tempora metior* (U tebi, dušo moja, meri se vreme) (*Ispovesti.*, XI, 28).

Kao što vidimo, Avgustin ne ostaje na negativnom tumačenju vremena već nastoji da ga i pozitivno odredi te stoga kaže kako "nema jedne prošlosti, jedne sadašnjosti, odnosno jedne budućnosti i ne može se tvrditi da ima tri vremena: prošlost, sadašnjost i budućnost; pre bi se moglo reći da ima tri vremena: sadašnjost prošlosti, sadašnjost sadašnjosti i sadašnjost budućnosti (budućeg). Ova tri vremena imaju svoje bivstvovanje u duši, i dalje ih čovek nigde ne može videti (niti naći). U prošlom prisutno je sećanje, u sadašnjem gledanje, u budućem očekivanje (*Ispovesti.*, XI, 20)..

Aristotelovo učenje doživljava svoju renesansu u vreme srednjeg veka, zahvaljujući Tomi Akvinskom (1225-1274) koji posebno naglašava realnost vremena tako što ističe kako (a) sukcesija stvari u kojoj se temelji vreme, kao i njihov broj nije vezana za naš intelekt, a ni za vreme koje se konstituše sledovanjem momenata. Pritom, on se poziva na Aristotela i njegovo shvatanje vremena kao mere, broja kretanja s obzirom na ono pre i posle i kaže: "*tempus est numerus motus secundum prius et posterius*"; to ne znači ništa drugo do da se osobitost vremena manifestuje u neprestanoj promeni nedeljivog sada u kojem se nužno

razlikuje pre i posle ovog proticanja a to ima za posledicu da (b) *nadvremenost (aeviternitas)* i *večnost (aeternitas)* mogu biti bliže određeni te se razlikuje *večno vreme* i *relativno vreme*. Prvo nije ništa drugo do čisto mišljena mogućnost sledovanja stvari, a drugo je stvarni, konačni broj pojedinih momenata kretanja.

Kao što sam ranije već rekao, nije mi ovde bila namera da detaljno izložim učenje o kategorijama jer bi to većim delo bilo izvan granica mojih namera. Želim samo da ukažem na neke od bitnih pojmova i da, koliko je to moguće, istaknem neka od njihovih specifičnih značenja kojima je njihova istorija bitno determinisana budući da smatram da je razumevanje same ideje metafizike u velikoj meri uslovljeno kako interpretacijom njenog predmeta tako i istorijom pojmova na koje se ona tokom svog dugog postojanja oslanja.

Osnovna tema kojom se bavim je razlog i opravdanost postojanja metafizike; ako je metafizika danas ugrožena, ugroženost dolazi usled njenog nerazumevanja; to nerazumevanje nije posledica neke zle namere, ili nekakve zavere, već je prirodna posledica stanja stvari filozofije. Nakon Hegela i nakon Huserla pred filozofijom je danas zadatak da se pitanje *same stvari* tematizuje po treći put; samo tako filozofija ima šansu da opstane u izrazito neprijateljskom okruženju koje se oko nje splelo.

Moja je namera bila da u nekoliko knjiga, u granicama svojih moći, opišem situaciju filozofije kako je ja vidim; ako sam to učinio kad je reč o stanju u kome se nalazi estetika⁸⁸ kao i filozofija muzike⁸⁹, smatrao sam da

⁸⁸ Uzelac, M.: *Estetika*, Novi Sad ¹1999; ²2003; Uzelac, M.: *Postklasična estetika*, Vršac 2004.

⁸⁹ Uzelac, M.: *Filozofija muzike*, Novi Sad 2004; *Estetika muzike II*, Novi Sad 2004.

treba pokazati i osnov iz kog je moguće tumačenje istorije filozofije⁹⁰ a to je *metafizika* shvaćena kao *prva filozofija*⁹¹. Smatram da se metafizička problematika na najtransparentniji način može pokazati na primeru dvojice mislilaca a to su Aristotel i Edmund Huserl kome je posvećna i moja poslednja knjiga koju upravo dovršavam.

U prirodi je filozofije da ona ne može imati neki dovršen oblik kao i da njenim putem svako mora prolaziti iznova, nezavisno od toga da li se obraćamo Platonu, Plotinu ili Proklu, ili meru stvari tražimo u spisima velikog Stagiranina.

⁹⁰ Uzelac, M.: *Istorija filozofije*, Novi Sad 2004.

⁹¹ Pre više godina, 1997. objavio sam u Vršcu prvi deo zamišljenog *Uvoda u filozofiju* koji je trebalo da ima četiri dela, a taj prvi deo imao je naslov *metaphysica generalis*; četvrti deo (*Pregled istorije filozofije*) planiran na 200 strana objavljen je u dva dela (*Uvod u filozofiju IV/1* (istorija filozofije do Dekarta); *Uvod u filozofiju IV/2* (Istorija filozofije od Dekarta do Eugena Finka)) (2003) u Vršcu a naredne godine u Novom Sadu (*Istorija filozofije*, Novi Sad 2004) ali u tri puta većem obimu od prvobitno planiranog; od pisanja drugog dela (*metaphysica specialis*: racionalna psihologija, teologija, kosmologija) odustao sam u uverenju da on neće naići na interesovanje čitalaca; konačno, treći deo, *Uvod u filozofiju III* (pojam i predmet filozofije), davno sam napisao, ali smatram da nije lepo objaviti ga pre no što se ne pojave kod nas dugo najavljivane i obećavane knjige na istu temu.

Sve u svemu, objavljivanjem ove knjige u kojoj sam ispravio neka nejasna mesta iz one iz 1997, i u kojoj sam, ako me osećaj ne vara, jasno naznačio put ka istinskom obliku filozofije, "vršački projekt", mada nedovršen, smatram završenim.

4. Uzroci

Nakon razjašnjenja problematike bivstvujućeg kao takvog i njegovih kategorijalnih svojstava, neophodno je razmotriti još jedno pitanje koje čini oblast tradicionalne metafizike a reč je o uzrocima koji u spisima Arisatotela zauzimaju posebno mesto.

Obično se polazi od toga da je svako stvarno biće saznatljivo i mislivo kao stvarno samo u onoj meri u kojoj je i samo delatno. Činjenje (*facere*) je primarni ali i jednako nedefinljiv pojam kao i bivanje, te ga stoga možemo dokučiti tek istraživanjem njegovog sadržaja i njegovih oblika i to putem opažanja; u tradicionalnoj filozofiji se davno odomaćio izraz delovanje (*agere, actio*) i pod tim pojmom se misli na prelaz iz početnog u završni stadijum nekog određenog razvojnog procesa, a to će reći da se pod delovanjem misli određen način kretanja; u latinskoj tradiciji *actio* je odnos supstancije prema akcidenciji. Pritom, kad govorimo o delovanju, ne mislimo samo na neki činjenični, vremenski, spoljašnji sled određenih događaja, već istovremeno imamo u vidu i sled, unutrašnju vezu ranijeg i kasnijeg pri čemu je ono ranije uzrok a ono kasnije posledica. Ta unutrašnja veza označava se i kao bivanje, kao delovanje kojim jedna stvar koja nije bila - jeste⁹².

Kant ističe kako je delovanje simbol principa, pa je tako prostor (čijim posredovanjem prave stvari na nužan način predstavljaju zapravo samo jedan zajednički temelj) samo jedan *symbolum* božje sveprisutnosti; drugim rečima: prostor je fenomen božanskog pojavljivanja, budući da se u njemu, mogućnost ne razlikuje od stvarnosti (Kant, *Met.*, I, 4208).

Delovanju, kao njegov korelat odgovara bivanje (promena i razvoj); ono ne pripada kategorijama jer je opšti

⁹² Baur, L.: *Metaphysik*, J. Koesel & F. Pustet, München 1922, S. 163-164.

zakon svekolikog postojanja izloženog stalnim promenama. Pojmom bivanja označava se prelaz od nebića ka biću, od mogućeg stvarnom, tj. reč je o kretanju kao sledu koji proizvodi delujući princip.

Nastajanje i nestajanje mogu se konstatovati u promeni mesta koje jedan predmet zauzima u prostoru, ili u promeni kvantitativnih ili kvalitativnih osobina i odnosa; te promene su akcidentalne ukoliko se ne tiču biti neke stvari već samo njenih osobina i odnosa.

Međutim, ima i promena koje upućuju na samu stvar; reč je o takvim promenama koje se tiču bivstvovanja stvari. Dok je kod akcidentalnih promena jasno da se one zbivaju na stvari, kod supstancijalnih promena radi se o temeljnoj promeni stvari a to ima za posledicu nužnost razlikovanja: (a) relativnog bivanja, bivanja koje čini prelaz od suštine (*Sosein*) na njegovu drugost (*Andersein*) i (b) apsolutnog bivanja koje je prelaz od ništa ka bivstvovanju, bivanje neke stvari čiji supstrat prethodno nije postojao (*fieri ex nihilo sui et subiecti*). Sve promene u svetu i svo dešavanje, dakle, svo nastajanje i nestajanje, mogu se misliti samo kao nečim pokrenuto bivanje. Ono što je u promeni stvarno delujuće - naziva se uzrok (*Ursache*), pri čemu sami uzroci mogu biti različiti.

U pojmu delovanja leže teškoće koje svoj uzrok imaju u odnosu postojanja i zakona identiteta prema delovanju. To za posledicu ima da Elejci, posebno, Zenon, poriču realnost bivanja, jer se, po njihovom mišljenju, ono nigde ne sreće - ni u duši, ni u prirodi; nasuprot njima, Heraklit ističe da postoji samo bivanje a da mirovanja zapravo nema, dok, po atomistima, bivanje ne dolazi spolja već iz prirode stvari te se ono ne može svesti samo na konstatovanje promene mesta. Iako je reč o posve različitim shvatanjima sve ih povezuje zajednička pretpostavka da svako delovanje

i bivanje pretpostavlja osnov koji ga omogućuje⁹³; za ono što se uvek označava kao osnov nečeg koje je od ovog uslovljeno, koristi se izraz načelo (*arche, principium*).

Već iz pojma principa sledi da nema principa koji bi postojao sam po sebi, da princip svoj smisao nalazi u tome što je on princip nečega a tom "nečem" pripada uvek i kretanje. Naše iskustvo nas uči da u stvarnom svetu ima nastajanja i propadanja, kretanja i promene pa je stoga fenomen bivanja nit vodilja Aristotelovih analiza u *Fizici*⁹⁴.

Moguće je razlikovati više vrsta principa: (a) *principium cognoscendi*, tj. temelj, razlog saznanja, (b) *principium essendi*, temelj bivstvovanja, ili (c) *principium fiendi*, odnosno, spoljašnji uzrok nastajanja.

Princip saznanja ukazuje na ono saznanje iz kojeg posredno ili neposredno slede druga saznanja i takvo je, na primer, saznanje kontingentnosti sveta; naspram *principium cognoscendi* koji ima posebno značajnu ulogu u dokazivanju nužnost nadsvetske egzistencije boga, principi bivstvovanja su konstitutivni principi bića, principi prirode bivstvujućeg, kao što su to materija i forma, materijalni sastojak, itd. Spoljni principi bivanja postojećega su uzroci njegove egzistencije. Svaki uzrok (*aition, causa*) je princip, ali svaki princip nije uzrok. Ono što na ma koji način proizlazi iz principa naziva se *principiatum*.

Ako jedan princip deluje u stvarnosti, tada se spoljne okolnosti svih ostalih relativnih principa moraju podudarati. Da bi princip bio u dispoziciji da deluje, mora biti otklonjeno sve što ga spolja ometa. Za okolnosti koje pomažu delatnost slobodno delujućih bića, i koje nisu bezuslovni nužni uslov ostvarivanja delovanja, već one

⁹³ U ovome treba videti razlog Hegelovog tumačenja bivanja kao jedinstva bivstvovanja i nebivstvovanja.

⁹⁴ Wieland, W.: *Die aristotelische Physik*, Göttingen/Ruprecht 1970, S. 110-111.

imaju formu podstreka, ili pobude, sholastičari su koristili pojam *occasio*.

Od svega ovog treba razlikovati ideju *uzroka (causa)* kao bitnog principa postojanja i bivanja. Toma Akvinski uzrok definiše na sledeći način: "*causa est, ad quam de necessitate sequitur aliquid*" i to znači da je uzrokom obuhvaćen uticaj onog *ranijeg* i i da je on istovremeno povezan sa onim *kasnije* a što se i određuje pojmom *dependentia*.

Kako mi jedan realni princip razumemo u slučaju da on ma na koji način neko drugo realno biće uvodi u egzistenciju, jasno je da uzrok mora biti različit od delovanja, od prirode i od vremena kao delovanja. Na osnovu toga, pojam *causa sui* primenjuje se na apsolutno božansko biće, jer samo ono može delovanje prevesti u supstanciju, a nastajanje uvesti u apsolutnost i to odgovara misaonom putu koji čini panteistički monizam a u kojem ovaj pojam i ima svoje poreklo. Ovo je jedini slučaj kad se podudaraju odnos uzroka s logičkim odnosom identiteta ili temelja (*ratio*).

Pojam uzroka srećemo već kod Platona koji ističe kako "sve što jeste biva na osnovu nekog uzroka (*aitia*)" (*Tim.*, 28a). Ali, uzrok je tu za njega samo drugi izraz za ono delujuće. U istom dijalogu (46d) Platon govori o uzrocima koji deluju sa slepom nužnošću (vatra, svetlo) i to su prvi uzroci, oni koje um smatra dobrima i koji su pokrenuti od ostalih uzroka; ti ostali uzroci su drugi uzroci; umni uzroci su delujućii uzroci i podstaknuti su idejom Dobra pri čemu ideja sama nije (delujućii) uzrok (*Fed.*, 99a), jer, tek učešćem na ideji dobra sve drugo biva dobro a ideje su prasluka (*paradeigma*) odraženog (*eikon*).

Najvažnija mesta za razumevanje Aristelovog učenja o uzrocima nalazimo u *Metafizici* (A 982a-990a; D 1013a-1014a) gde on koristi izraz *aitia* (odnosno, *aition*) zajedno s pojmom *arche* (lat. *principium*), kojem menja značenje.

Poslednji izraz se odnosi na prve uzroke, ali svaki uzrok (*aition*) naziva se *arche* (Met. 1013a 17). Zajedničko za sve što može biti *arche* je: "biti prvo, odakle nešto ili jeste, ili nastaje ili se spoznaje" (1013a 18).

Za reč *aitia* ne daje se definicija, već se nabrajaju samo četiri vrste uzroka kao principi bivstvovanja, odnosno postojanja. Izgleda da se značenje pojma *arche* razlikuje od pojma *aitia* time što *arche* može takođe da označava i princip saznanja nekog predmeta, te se potvrđuje ono što je već rečeno: nije svaka *arche* uzrok ali obratno jeste: svaki uzrok je *arche*.

Četiri vrste uzroka kod Aristotela su: (a) **materija** (*hyle*) tj. ono iz čega nešto nastaje i u čemu traje (metal za statuu); (b) **forma** (*eidos* ili *morphe*), tj. pojam (*logos*) koji se ima o nekom bivstvujućem, tj. *šta* nekog određenog (duhom zahvaćenog) oblika, ono pomoću čega metal biva statua; taj oblik je ono *štastvo*, tj. "ono, šta nešto jeste" (*to ti en einai*); (c) **počelo kretanja** (*arche tes kineseos*), tj delujući uzrok, uzrok koji iz materije nešto formira, na primer - umetnik; Aristotel kao i Platon ovde ima u vidu umno delovanje i njegov prvi primer za ovo je savetodavac, koji poznaje i svesni i nesvesni delatni uzrok; (d) **cilj** (*telos*) ono zbog čega delatni uzrok deluje, to je ono dobro čemu u svom delovanju teži⁹⁵.

Moglo bi se postaviti pitanje kako se s *aitia* povezuju kod Aristotela ova četiri uzroka; verovatno time što je *aitia* nešto pod čijim uticajem biće zavisi od nečeg drugog a što tom biću pripada, ili, slobodnije rečeno: svi pojmovi kao što su *uticaj*, *veze*, *pripadanje* samo su vizuelni izrazi koji u četiri načina uzroka imaju nepotpun, sličan (analogan)

⁹⁵ Ovde se jasno zapaža da Aristotel, iako je u mnogo čemu zavisn od Platona, za razliku od njega formu ne stavlja u transcendentne ideje već je vidi kao *štastvo* koje je u samom bivstvujućem.

smisao⁹⁶.

Nadovezujući se na Aristotela, tj. polazeći od njegovog principa aktualnosti (*entelecheia*), sholastička filozofija razlikuje četiri uzroka u kojima istovremeno vidi i ontološke principe bivstvovanja stvorenih stvari i za to su najzaslužniji Albert Veliki i njegov učenik Toma Akvinski koji u svojim spisima na mnogo mesta pominje reč uzrok (*causa*) imajući pritom pre svega u vidu delatni uzrok (*causa efficiens*).

Toma Akvinski sve uzroke deli na unutrašnje i spoljašnje uzroke a ove potom, saglasno Aristotelovoj podeli, deli na po dve grupe: (a) *unutrašnji uzroci* (*uzroci in ordine essendi - causae intrinsecae*) mogu biti dvojaki (aa) *materijalni* (*causa materialis*), ako se hoće odgovoriti na pitanje: *iz čega?* Reč je o supstratu na koji se deluje, o supstratu koji biva i (ab) *formalni* (*causa formalis*), ako se hoće odgovoriti na pitanje: *šta?* I ovaj uzrok zapravo izražava određenost nekog bića, ono na osnovu čega supstrat koji već postoji prima novo bivstveno stanje; (b) *spoljašnji uzroci* (*uzroci in ordine fiendi - causae extrinsecae*) mogu biti: (ba) *delujući uzroci* (*causa efficiens*), kad se hoće objasniti: *odakle nešto?* i (bb) *svršni uzroci* (*causa finalis*), koji odgovaraju na pitanje: *čemu?* Oni su zapravo rezultat delovanja⁹⁷.

⁹⁶ Vries, J. De: *Grundbegriffe der Scholastik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, S. 97-8.

⁹⁷ Primer: Uzrok jednog bića, odnosno jedne stvari, jeste pre svega to kroz šta se ono konstituiše (unutrašnji uzrok). Kod jedne kuće, recimo, to bi bio plan graditelja (određena forma) i građevinski materijal (materija) iz koje nastaje kuća. Nadalje, uzrok jednog bivstvjućeg je svrha (cilj), zašto se hoće sagraditi kuća; da bi se svrha mogla postići moraju se angažovati delatni uzroci; svrha kuće je stanovanje i zbog te svrhe graditelji treba da grade. Filozofija pita o poslednjim uzrocima. Poslednji formalni uzrok je supstancijalna forma; poslednji materijalni uzrok je materija. Pitanje o poslednjim svrhama (o poslednjoj svrsi) i pitanje o poslednjem delatnom uzroku vodi problemu filozofske teologije. S druge strane, svako

4.1.1.

Materijalni uzrok (causa materialis). Razlikujući materiju i formu aristotelovska filozofija nastoji da objasni način na koji postoji neka stvar, posebno kad je reč o delima koja su rezultat umetničkog stvaranja. Kada je reč o akcidentalnim promenama, o promenama kvantiteta ili mesta, materija je nepromenljivi subjekt koji na sebi iskušava promene drugih akcidentalnih formi. Materija shvaćena na ovaj način, mišljena je kao nešto pasivno; ona na sebe preuzima uticaje drugoga. "*Materia est id, quo recipitur forma et ex quo fit quod generatur*". Materijalni uzrok je neka stvar, ukoliko takve uticaje u sebi podstiče. Stvar prihvata samo one uticaje, koje potencijalno već sadrži u sebi, tj. one uticaje koje je sposobna da primi. Realnost mogućnosti za tako nešto leži u nastrojenosti. To znači da ne može sve na sve delovati i da ne može sve iz svega proisticati.

Kad je reč o supstancijalnom bivanju aristotelovsko-sholastička filozofija postulira materiju kao konstantni element i označava je kao *materia prima*; ona je na samoj sebi neodredljiva, ali je kao čista mogućnost (*potentia, on dynamei*) u isto vreme prijemčiva za sve supstancijalne forme. Bez forme *materia prima* nema egzistenciju, ali je prisutna u svim supstancijama koje deluju (i prema tome postoje) te obrazuje opšti supstrat za svako supstancijalno bivanje⁹⁸.

Formalni uzrok (causa formalis). Forma je način bivstvovanja koji biće dobija time što biva i koji mu time

bivstvujeće je (po svojoj supstancijalnoj formi) usmereno cilju i svrsi; problem koji se tu otvara jeste problem teleologije.

⁹⁸ Treba imati u vidu da dok Toma kauzalnost vidi pre svega u njenoj prijemčivosti receptivnosti za određene forme, a Francisko Suarez kauzalnost traži u njenom jedinstvu s formom, noviji mislioci nastoje da kauzalnost tumače tako što istovremeno posmatraju *causa receptiva* i *causa unitiva*.

duguje svoju dovršenost; "*forma est, quo ens est id, quod est*". Uzročni karakter forme potvrđuje se u tome što ona "stvara" (aktuira) i "informiše" materiju. Pomoću akcidentalnih formi nastaju *postojeće stvari (materia secunda)*, a pomoću supstancijalnih formi manifestuje se *materia prima*. Na taj način forma je uzrok zato što se njenim povezivanjem s materijom ostvaruje celina. Učenjem o formi kao *causa formalis* omogućilo je aristotelovsko-sholastičkoj filozofiji da na nov način tumači probleme postojanja, odnosno bivanja, njegove uslove i zakonomernosti prisutne kako u anorganskoj prirodi, tako i u organskom svetu i ljudskoj duši.

Delujući uzrok (causa efficiens). Reč je o uzroku u strogom smislu te reči. Pojam uzroka je uvek u našem duhu prisutan i to je pojam na koji se uvek pozivamo i analitički ga formulišemo na sledeći način: "svako delovanje mora imati svoj uzrok", a njegova sintetička formulacija bi bila: "sve što se dešava, sve što prelazi iz nebića u biće, iz potencije u akt, sve što se kreće, ima uzrok ili trpi delovanje drugog". Vilim Okamski definiše delatni uzrok kao ono "zbog čijeg bića ili čije prisutnosti nešto sledi". Toma ovo jednostavno formuliše: "*Omne quod fit habet causam*".

Pojam uzroka u strogom smislu, kao delatni uzrok, tesno je povezan sa pojmom kretanja i nastajanjem u vremenu i njime se kazuje da delujuće **A** svojom delatnošću iz sebe proizvodi istovremeno ili kasnije jedno **B** (koje može biti stvar, delatnost ili stanje). Taj delatni uzrok je na osnovu svog pojma *id, quo fit aliquid*, tj. delatni osnov egzistencije, kretanja ili promene nečeg drugog a koji je već Aristotel odredio kao "*arche kineseos he metaboles en hetero*".

**

Pojam kauzalnosti jedan je od temeljnih pojmova kako tradicionalne, tako i savremene filozofije, bez obzira na to da li se ona kao princip zastupa li odriče; kauzalnost

Kant određuje kao kategoriju razuma ograničenu na čulni svet pomoću koje se objektivno važeće i nužno može misliti vremenski sled pojava. Fizičari tumače kauzalnost kao determinisanost i to je u novoj fizici vodeći pojam; sam izraz *principium causalitatis* javlja se tek u vreme neosholastike i njim se izražava nužnost jednog određenog uzroka.

Iako je nesporno da je princip kauzalnosti, tokom istorije različito formulisan kako iz ontološkog, tako i transcendentalnog i naučno-teorijskog aspekta, videli smo njegove rane formulacije srećemo već u klasično antičko doba: Platon je rekao da je "nužno da sve što jeste biva na osnovu uzroka (*aitia*)" (Fileb, 16e; Tim., 28a), a Aristotel da je "nužno da sve što je u pokretu biva od nečeg pokretano" (Fiz., 241b 17)⁹⁹. Princip kauzalnosti nalazimo potom kod Avgustina koji kaže da je sve pokretno nečim uzrokovano, kao i kod Tome, a u obliku formulacije *ens per participationem est causatum* (S.th. 1 q. 44a. 1), što će reći da je bivstvujuće uzrokovano učestvovanjem a iz toga sledi da "ako se neko određenje nađe u bivstvujućem, ono je u njemu nužno nečim uzrokovano, i to onim čemu to određenje suštinski (*essentialiter*) pripada", što znači: uzrokovano je bogom kao subzistirajućim bićem. Na taj način delovanje tvorca ne može biti isključeno.

Nakon Tome Akvinskog učenje o principu kauzalnosti razvija se u tri pravca: (a) prvo shvatanje je u saglasju s Tominim stavom da je "svako kontingentno

⁹⁹ Treba istaći da kretanje (*kinesis*) nije kod Aristotela samo promena mesta, već svaka promena (naime, kretanje u smislu prelaska iz potencije u akt); u tom smislu, time je obuhvaćeno kako supstancijalno bivanje (*genesis*), tako i nužnost jednog delatnog uzroka koja se potvrđuje za svako postojeće uopšte ali ne i za postojeće bivstvujuće u njegovom trajanju. Ukoliko aristotelovski shvaćen princip kauzalnosti vodi "prvom nepokretnom pokretaču", i ukoliko je to metafizički princip, on se svakako ne ograničava samo na unutarstvarne, materijalne uzroke, ali ne vodi ni nadstvarnom tvorcu sveg bivstvujućeg.

(slučajno, apsolutno ne-nužno) biće uzrokovano" a što vodi tematizovanju *stvari po sebi*; (b) drugo tumačenje sreće se u novovekovnom racionalizmu, i to kod Lajbnica koji princip kauzalnosti definiše kao princip dovoljnog razloga te kaže: "ne može se naći neka istinita ili egzistirajuća činjenica niti ispravan iskaz, a da za to nema razloga (*raison suffisante*) da je ona takva a ne drugačija" (*Monad.*, 32)¹⁰⁰; (c) treće shvatanje javlja se u empirističkoj filozofiji koja, tematizujući kauzalitet u prirodi, inspiraciju nalazi u visokoj sholastici.

Svršni uzrok (causa finalis). Pod ciljem (*telos, finis*) misli se ono do čega dospevamo s pitanjem: *čemu?* a Aristotel ga označava sa *to on heneka*, što znači da je cilj nešto čemu se teži, nešto što je u budućnosti; cilj je ono što treba da bude i na taj način on je nešto drugo a dostizanje cilja rezultat je aktivnosti delatnog uzroka.

Sama finalnost nešto je bitno različito od delatnog uzroka: kod poslednjeg imamo rezultat, celinu na kraju; kod cilja celina je pre delova i određuje izbor i poredak delova kao i sredstva kojima se do cilja dolazi. U finalnosti na određen način deluje ono *buduće* na kauzalan, a kod delatnih uzroka deluje *sadašnje* (u koje je uključeno i *prošlo*). Finalnost pretpostavlja delatnu uzročnost jer se samo kroz nju cilj može ostvariti.

U novije vreme uobičajeno je razlikovanje cilja i svrhe. Cilj je krajnji rezultat jednog razvojnog niza, a svrha - celina nadređena (na unutrašnji ili spoljni način) delovima.

¹⁰⁰ Ch. Wolff pravi razliku između temelja i uzroka: "Delovanje (*actio*) delatnog uzroka (*causa efficiens*) jeste temelj (*ratio*, nem. *Grund*) egzistencije drugog" (kontingentnog, koji je slučajan). Princip dovoljnog razloga nalazimo formulisan kod Tome: "Sve što jednom subjektu ne pripada na osnovu njegovog bića, pripada mu na osnovu uzroka" (*Quod aliqui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam convenit ei*) (S.c.gen. 2, 15 n. 923).

Aristotel svrhu ubraja u uzroke; njen uzročni karakter bio bi u tome što svrha pretpostavlja akte kojima se teži nečemu što je spoznato kao dobro a koje je nužan i koristan uslov da se (to nešto) dosegne a što kasnije nalazimo u tvrdnji: *influere causae finalis est appeti et desiderari* (Toma, *de verit.*, 22). To ima za posledicu da kauzalnost svrhe podrazumeva: objektivno dobro kojem se teži, saznanje tog dobra i izbor sredstava i oblika delatnosti uslovljen tim saznanjem.

Ideja i realnost uzročne svrhovitosti može se konstatovati kao izraz sukoba mehaničkog atomizma Leukipa i Demokrita s misliocima koji kao svrhu ističu *broj* (pitagorejci), *nous* (Anaksagora), *logos* (Heraklit) ili *ideje* (Platon) a sve u težnji da ukažu na logičko-misaonu stranu prirode i prirodnog dešavanja.

Istinsko i pravo određenje ovog uzroka imamo kod Aristotela čija je filozofija u potpunosti izgrađena na ideji o svrsi (*telos*) i koja je po svom bitnom određenju *teleološka*; taj Aristotelov pojam biće kasnije od odlučujuće važnosti za tumačenje hrišćanskog, monističkog pojma boga i i prirode božanskog stvaranja. Na tom putu će se naći i patristička filozofija polazeći od činjenice da u prirodi postoji svrhovitost, poredak i harmonija i da u njima treba videti potvrdu božjeg postojanja i njegove delatnosti, dok će sholastička filozofija počivati na tezi o postojanju svrhe i njenoj uzročnosti a o čemu će Toma Akvinski reći: "*Manifestum est, omne agens agere propter finem*" (*S. c. gent.*, IV, 3).

Ideju o teleološkom razvoju stvari i sveta osporiće novovekovna pozitivistička i materijalističko-mehanicistička filozofija s obrazloženjem da se mora odbaciti svrhovito posmatranje u fizici i da se ova mora zasnivati samo na mehaničko-matematičkom tumačenju premda ćemo spoljašnju finalnost naći kod Dekarta i Lajbnica dok će kasnije Kant, Šopenhauer i predstavnici

subjektivističke filozofije u svrsi videti samo subjektivni princip koji prirodne pojave dovodi u poredak.

Kant svrhovitost vidi kao apriornu subjektivnu funkciju moći suđenja. Pod njegovim uticajem kao i pod uticajem pozitivizma i darvinizma, novovekovne prirodne nauke¹⁰¹ zauzimaju odbojan stav prema principu svrhovitosti, da bi se to delimično promenilo pod uticajem rezultata koje u potonje vreme imamo u biologiji, a za šta je bio posebno zaslužan Aristotel pošto se pod uticajem njegovog spisa *Istorija životinja* problem teleologije najduže zadržao upravo u biologiji, zahvaljujući autoritetu Kivijea i Darvina. U naše vreme problem svrhovitosti, posebno nakon dokaza da priroda ima svoju istoriju, izbija u prvi

¹⁰¹ Treba imati u vidu da se prirodne nauke i metafizika nalaze u različitim ravnima. Iako se u *istorijskom smislu* prirodne nauke pokazuju zavisnim od metafizike, budući da stalno imaju metafizičke pretpostavke kojih se sve vreme nastoje osloboditi u nastojanju da postanu čiste prirodne nauke, dotle, u *teorijskom smislu* – prirodne nauke su nezavisne od metafizike, budući da do koje ne mogu dospeti ni generalizovanjem ni apstrahovanjem. Isto tako, treba imati u vidu i nastojanja da se teorija prirodne nauke proglašava za najvišu filozofiju a što nema opravdanja ako se ima u vidu sama ideja filozofije. Granice prirodne nauke određene su granicama njenog predmeta koje se manifestuju vremenom i zakonitošću. Vremenost je bitni momenat individualnosti jer samo ono što je vreme može biti individualno dok je zakonitost forma opšteg. Zato cilj prirodne nauke nije u postavljanju zakona (koji su samo sredstvo) već u tome da se individualno u prirodnim naukama razume na osnovu zakona/opštosti. To znači da je početak i kraj prirodne nauke određen individualnošću realnog sveta. Prirodna nauka je iskustvena nauka i nijedna teorija prirodnih nauka nema vrednost po sebi već vrednost dobija kroz realnost iskustva. Nad realnim svetom je sfera iskustva, totalitet iskustva koji nije u granicama realnog sveta već van njega; sam realni svet dat je unutar sfere mogućeg iskustva (posredno ili neposredno). Za razumevanje prirodne nauke neophodno je pretpostavke (pred-datosti) koje se nalaze u fenomenološkoj sferi učiniti što jasnijim. Iznad svega toga je metafizika kao teorija (o tome opširnije u: Müller, A.: *Naturwissenschaft und Metaphysik*, in: *Schriften zur Philosophie* (Hrsg. C.J. Bock) H. Bouvier u. Co., Bonn 1967, S. 98-114).

plan u modernoj filozofiji prirode.

Ako u vidu imamo psihološki uzrok onda ideju svrhe dobijamo iz našeg sopstvenog voljnog života. Ova ideja data nam je neposredno u našim spontanim voljnim aktima zahvaljujući kojima je moguć običajni život (moralnost); tim putem dobijene ideje primenjuju se potom u tumačenjima činjenica u prirodi koje uvek na sebi nose oznake svrhe ili cilja¹⁰².

Pretpostavka o svrsi pokazuje se kao misaona nužnost zato što određeno delovanje ne proističe iz neke proizvoljne moći, već pretpostavlja svrhom determinisane moći¹⁰³. Svrhoviti karakter delovanja posebno je jasan kad je reč o kosmološkom i biološkom razvoju, gde se u prostoru vremena razvojni proces pokazuje kao predvidljiv, s rezultatom koji se može pouzdano predvideti. Stara filozofija prirode (a i najnovija) zastupa stanovište da se u spoljnoj prirodi mogu razlikovati (a) unutrašnje i krajnje svrhe i ciljevi (imanentne svrhe) koji leže u prirodi bića i (b) spoljašnje svrhe (pragmatične svrhe) koje se javljaju tokom napredovanja a koje jedno biće dobija od drugog ili ga poseduje za drugo biće. Realnost finalnosti se ne može poreći a da se u isto vreme ne pretpostavi da je sav konstantan poredak slučajan. Samo saznanje svrhe u prirodi je otvoreno, a ne nešto što bi bilo neposredno opaženo ili viđeno i mnoge od svrha mi nikad i ne saznamo.

¹⁰²Te oznake što ih čitamo u prirodi odlikuju se time što su: (a) jasno uređene i kao diferencirane pojedinačnosti dokučiva delovanja i time što se (b) konstantno ponavljaju i na isti način; reč je o mnoštvu uzroka i uslova usmerenih jednom krajnjem rezultatu a u pravcu kojeg zajednički deluju.

¹⁰³ U protivnom slučaju, ako određena moć (*agens*) ne bi bila usmerena na određeno delovanje, već bi bila indiferentna spram svih drugih delovanja, takvo delovanje ne bi moglo da se nađe spram drugih delovanja. Ono što je u tom slučaju indiferentno pripada određenom delovanju kao spoljašnje svojstvo i stoga prevladati finalnost, isto je što i prevladati samu aktivnost a s njom i delovanje.

Mnoge od njih su pogrešno izabrane, ali to nije argument protiv postojanja svrhovitosti već pre potvrda izuzetka kao pravila.

Kao što se mogu deliti uzroci, tako je isto moguće načiniti i podelu svrha; srednjevekovni filozofi su razlikovali: (a) *finis operis* (immanentna svrha, svrha na osnovu koje je biće po svojoj prirodi dato), (b) *finis operantis* (intencija nekog delovanja, dobro koje ne leži u biti same stvari), (c) *finis qui* (objektivno dobro kojem se teži kao svrsi), (d) *finis quo* (posedovanje svrhe kojoj se teži), (e) *finis cui* (subjekt čijoj milosti nešto teži).

Treba imati u vidu da je srednjevekovna filozofija, prihvatajući aristotelovsku četvoročlanu podelu uzroka tome dodala i peti uzrok u formi *stvaralačke ideje* a koju je moguće razumeti i kao *prasvrhu* (*causae exemplaris*) za šta su se motivi mogli naći u platonističkom mišljenju¹⁰⁴. *Causa exemplaris* je ideal, duhovni oblik, ideja, model u odnosu na koji se odvija stvaralačka i umetnička delatnost. Po sadržaju ona je identična sa prirodom bića ostvarene stvari i njenih uslova bivstvovanja; Toma je definiše kao "*forma, quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui determinat sibi finem* (*de verit.*, q. 3 a 1). Ova svrha se razlikuje od *causa formalis* time što se nalazi van realnih bića, kao *causa formalis extra rem*.

Causa exemplaris je uzrok ne samo ukoliko je praideja, podsticaj ili uslov ostvarenju nečeg već i ukoliko ima pozitivni uticaj i po tumačenju sholastičara to sledi, ne

¹⁰⁴ Isto tako, rani crkveni oci videli u pojmu *topos noetos* Platonov *teos noetos* kao sadržaj ideje hrišćanskog pojma logosa i tvorca, i to posebno u slučaju ukoliko se ideje shvataju kao praslike stvari. Na to Seneka ukazuje u svojim pismima Luciliju. Platonovo i gnostičko hipostaziranje ideja, kao i bivstvena emanacija ideja iz božanske prirodne osnove (kod neoplatoničara) hrišćanskim misliocima se čini filozofski nedovoljnim, pa ga stoga odbacuju. Kao što nedovoljnim smatraju i učenje o učešću stvari u idejama.

per modum inhaerentiae (kao što je slučaj kod formalnih uzroka), već *per modum imitationis (mimesis)*.

Pojam prauzroka (*causa exemplaris*) primenjuje se na božansko stvaranje i u sebi s jedne strane obuhvata pitagorejsko učenje o broju, platonističko, filonovsko i plotinovsko učenje o idejama a, s druge strane, hrišćansko učenje o bogu, logosu i stvaranju, čime se hrišćanski pogled na svet zatvara u sistem. Ovaj uzrok je sredstvo da se, pojmom stvaranja, spekulativno izrazi božja transcendencija i imanencija i time potvrdi personalni pojam boga.

U hrišćansku filozofiju pojam *prauzroka* uvode Avgustin i Pseudo-Dionisije Areopagita. Polazeći od toga da bog ništa ne stvara bez predumišljaja i prethodnog znanja, Avgustin tvrdi da bog stvara ono što već prethodno zna. On ništa ne može saznati što bi bilo izvan njega, tj. neki samostalni naspram njega stojeći (hipostazirani) svet ideja, već ovaj on misli u samome sebi (*Quest.*, 83, q. 48). U tome je sadržan uvid da je bog (kao *ratione aeternae*) večan i nepromenljiv i da je sve u prirodi i istoriji stvoreno po uzoru na njega; u tome treba videti predpojam božanskog mišljenja i izraz njegove volje, a s tim sadržaj istine i dobrotu stvari. Pseudo-Dionisije pozivanjem na pojam uzroka nastoji da objasni nužnu povezanost boga i sveta, tj. povezanost božanske večnosti i vremenskog bivanja i pritom se poziva na Aristotela (*Fizika*, II, 3; *Met.*, V, 2) i koristi izraz *paradeigmata* stvaraoaca. 7777

Klasična sholastika je ovom učenju o *causa exemplaris* dala definitivni oblik i u njemu videla saznanoteorijski osnov suprotstavljanja nominalizmu. Označavanje ovog uzroka koji je praslika (exemplar), pratemelj (rationis) kao *universalia ante rem* nije najsrećnije rešenje, te su neki, poput Alberta Velikog predlagali *causae formativae*. Razume se: ovo je sasvim daleko od Platonovog mišljenja i njegovog učenja o

hipostazama, budući da se tu radi o pravilima i zakonima koji su plan stvaranja i plan sveta.

**

O tome da pitanje uzroka i prvih počela, o kojem se kako u antičko doba tako i tokom srednjeg veka vodila burna rasprava, nije neko bezrazložno i beznačajno pitanje, svedoči i u novom veku tematizovanje pitanja temelja i stava razloga. Ove rasprave imaju smisao u okviru rasprava o prirodi supstancije čije je prihvatanje pretpostavka za mogućnost postavljanja pitanja o temelju¹⁰⁵ ili, kako smo ranije već rekli, o principu¹⁰⁶, tj. o onom uslovljavajućem a time i o onom uslovljenom koje je s ovim u nužnoj vezi (*principium - principatum*).

Izvorno, temelj označava ono prvo u prostornom smislu, ili ono na čemu nešto počiva, ono od čega nešto drugo biva nošeno, princip (*principium, arche*), kao ono prvo u vremenskom smislu, tj. prvo iz kojeg nešto sledi. Temelj ili princip označava u tom slučaju sve od čega nešto ma na

¹⁰⁵*Temelj* (ratio) treba razlikovati od *uzroka* (causa): temelj je ono na osnovu čega se može razumeti zašto nešto jeste, a uzrok je stvar koja u sebi sadrži temelj (razlog) nečeg drugog. To drugo može biti unutar ili izvan uzroka određene stvari (Ch. Wolff, *Dt. Met.*, par. 29). Činjenica je da teškoće stvari i samo određenje pojma *stvari*: treba imati u vidu da u spisu *Deutsche Metaphysik* (1751) Hristian Volf izraz *stvar* (*Ding*) koristi kao ekvivalent izraza *ens* za koji se potom koristi pojam *bivstvujuće* (*Seiende*) jer se rečju *stvar* (*Ding*) prevodi i latinsko *res*. Sam Volf razlikuje *ens* i *res* na isti način kako to čini i sholastička tradicija: ono što uvek jeste i što se kao takvo može pojmiti jeste *stvar* (*res*); na taj način Wolff identifikuje *realitas* i *quidditas*. S druge strane, bivstvujuće je ono što može egzistirati, ono čija egzistencija nije protivrečna. Tako Volf pod *ens* misli sve ono što možemo opaziti kao egzistirajuće i to ne samo aktualno već i moguće egzistirajuće (Opširnije o tome: Honnefelder, L.: *Scientia transzendentis*, F. Meiner, Hamburg 1990, S. 343-344).

¹⁰⁶Kant ističe kako *principium rationis* važi samo za iskustvo; budući da mi ne možemo imati pojam *temelja realnosti* (*Realgrund*) drugačije, sem pomoću iskustva, odnosno tako što opažamo da je nešto postavljeno, da se nešto drugo ponaša po pravilima (da je njima određeno) (*Met.*, II, 569).

koji način zavisi, iz čega nešto nastaje ili sledi (*id, a quo aliquid procedit; id, ex quo aliquid sequitur*).

5. Modaliteti bivstvujućeg i njegova nadkategorijalna određenja

Već je u više navrata istaknuto kako se na pitanje o bivstvujućem kao takvom, već u antičko vreme dobija mnoštvo različitih odgovora; sholastika je govorila o večnom, božanskom biću koje je naspram određenog, konačnog bića. Bivstvujuće, već po svome sadržaju (tj. po tome šta ono jeste) uvek je mnogovrsno i deli se, shodno tome, u različite rodove, pri čemu, različitim rodovima odgovaraju različiti načini bivstvovanja.

Aristotel je pitanje o bivstvujućem (*on*) i bivstvu (*ousia*) video kao jednoznačno. Međutim, pokazalo se da bivstvo (*ousia*) ima značenja bivstvujućeg u jednom posebnom smislu i da kod različitih bivstvujućih možemo otkriti različite "posebnosti bivstvovanja". Hajdeger je pokušao da izraz *ousia* tumači kao *smisao bivstvovanja* (*Seinsinn*); međutim moglo bi se tvrditi da sve analize ovog nama nejasnog pojma ukazuju na bivstvujuće, na bivstvujuće "ukoliko je u njemu ispunjen smisao bivstvovanja", tj. na "bivstvujuće kao bivstvujuće" (*on hei on*).

5.1.1.

Bivstvujuće, čiji sadržaj nastojimo dokučiti pojmovima, ili bivstvujuće čiju egzistenciju možemo opaziti, možemo misliti kao *stvarno*, kao *još ne stvarno* ili kao *više ne stvarno*. To znači da realnost nekog bića možemo i samo zamišljati i u tim situacijama govorimo o njegovoj mogućnosti koja je naspram stvarnosti i nužnosti. Logički, mi mogućnost izražavamo problematičkim, stvarnost, asertoričkim a nužnost, apodiktičkim sudom.

Mogućnost, stvarnost i nužnost nisu ni pojmovi kojima se označavaju predmeti niti predikati već *stanja stvari* (Kant, Met., I, 4288; II, 5557). Razliku između

mogućnosti i stvarnosti moguće je sagledati s obzirom na vezu koja postoji između prostora i vremena koje vidimo kao nužne pretpostavke i kao temelj svega što jeste. Ako stvari posmatramo nezavisno od prostora i vremena one su samo moguće ali ne i stvarne. To se mora imati u vidu kad se govori o stvari po sebi, jer ono što je neodređeno, strogo logički govoreći, samo je moguće. Problematika modaliteta postojanja nekog predmeta shvaćenog u najširem smislu, kao nečeg što uopšte može biti predmet mišljenja, početkom XX stoleća sa vraća iz oblasti logike u ontologiju; tada počinje da se govori o modalitetima bića i to je za posledicu imalo povratak Aristotelu¹⁰⁷.

Moguće se može na više načina razumeti i to kako u *psihološkom* ili *etičkom* smislu, posebno, kad se radi o različitim pravicima odlučivanja koji pretpostavljaju postojanje slobodne volje tako i u *logičkom* i *saznajnoteorijskom* smislu, najčešće u slučaju kada se nalazimo neodlučni za koju od ponuđenih tvrdnji da se opredelimo, jer naše znanje o samoj stvari je nepouzđano. Međutim, kad je o filozofiji reč, naglasak je obično na nečem drugom i najčešće se ima u vidu objektivna mogućnost shvaćena u *ontološkom* smislu, a ona može biti: spoljašnja, unutrašnja, relativna ili apsolutna.

Spoljašnja mogućnost (*possibilitas extrinseca*) odnosi se na bića ili realizovanje stvari i počiva na zakonu kauzalnosti; njena suprotnost je spoljašnja nemogućnost, tj ona koja se odnosi na uzrok koji je spolja proizveden. Spoljašnja mogućnost nije ni psihička ni moralna i data je kad je data neka stvarna stvar ili kompleks stvari, koji kao samostalni delujućí uzrok može jedan drugi niz stvari da

¹⁰⁷ Pojam mogućnosti nije kod Aristotela strogo ontološki pojam već u istoj meri i gnoseološki jer se ne koristi samo kako bi se označilo moguće biće ili moguće ne-biće već se njim ukazuje na istinito ili lažni govor. Tu se dakle, ne radi o modusu postojanja nekog bića već o nečem što je moguće u sudu, o nečem što može biti istinito ili lažno.

proizvede. Moguće¹⁰⁸ je u ovom slučaju ono što svoju egzistenciju može imati u budućnosti i u tom slučaju moguće je identično s budućim.

Unutrašnja mogućnost (possibilitas intrinseca) odnosi se na suštinu stvari i označava unutrašnju neprotivrečnost, mogućnost mislivosti jednog sadržaja mišljenja, mislivost suštine. Unutrašnja mogućnost počiva na zakonu identiteta i zakonu neprotivrečnosti i njom se označava objektivna povezivost (kompatibilnost) konstitucije suštine.

Aristotelovsko-sholastički pojam *potentia (dynamis)* u bliskoj je vezi s pojmom *mogućnost (possibilitas)*, ali ova dva pojma nisu potpuno identična. Pod potencijalnim bićem razume sholastička filozofija sve što na ma koji način može biti nešto, sve što je sposobno za dalje usavršavanje i menjanje, sve što je u mogućnosti da bude stvarno (*Potentia est simplex aptitudo ad actum*). Iz ovog sledi da potencijalno biće u sebe uključuje nesavršenstvo i nedovršenost te da se samo bivajući može usavršiti. Potencijalno biće je ono koje je moguće već u njegovom uzroku i samo zahvaljujući njemu; to je mogućnost koja se temelji u aktualnoj konstituciji datih stvari te stoga potencijalnost mora biti isključena iz pojma apsolutnog bića, koje je zapravo čisto biće (*actus purus*) za razliku od mogućnosti koja pripada samo relativnim, uslovljenim, slučajnim bićima¹⁰⁹.

¹⁰⁸ *Moguće* ukazuje na sposobnost, na moć da nešto bude i nije nimalo slučajno što u prvo vreme (kod Homera) *dynamis* označava *snagu, moć* dok se naspram *dynamis* nalazi *energeia* koja svoje poreklo i smisao dobija od *ergo* (delovati), od glagola kretanja, a što ukazuje na to da sve što se kreće ima i energiju.

¹⁰⁹ Možemo razlikovati (a) objektivnu potenciju (i ova pripada onom što je gore označeno kao spoljašnja i unutrašnja mogućnost) i (b) subjektivnu potenciju (sposobnost postojane suštine da iskušava dalja određenja i usavršavanja bilo svojom ili tuđom delatnošću) a koja može biti aktivna potencija (ako se misli na delatnost proizvođenja akta) ili pasivna potencija (ako je reč o delatnosti primanja akta).

Pojam *stvarnost* za koji ponekad koristimo i izraz *činjeničnost*, podudarna je u sholastici s pojmom *egzistencija* u smislu egzistentnosti nečeg što jeste. Treba i ovde imati u vidu da aristotelovsko-sholastički pojam *actus* (*energeia*) ima drugačije, specifično značenje. Kod Aristotela *energeia* je momenat aktualnog postojanja na osnovu kojeg je stvarno to što je aktualno; u sholastici, *stvarnost*, kao suprotnost potencije, označava svaki način onog što jeste, nezavisno od toga da li je ova supstancijalna ili akcidentalna, dakle sve što, na osnovu njenog uzroka, u sebi samom ili u nečem drugom stvarnom - jeste. Dakle, kao *actus* se ne označava samo *egzistencija* (*actus primus*) ili *delatnost* (*actio, operatio*), već i *svi drugi oblici stvarnosti unutar subjekta*, kao i činjenično date delatnosti (*habitus*), sve činjenične ili mirujuće moći, oblici (*Actus idem est, quod perfectio*).

Razlikovanje akta i potencije bilo je centralno pitanje za Aristotelovu ontologiju a što ima poreklo u različitim shvatanjima odnosa jedinstva i razlike koja se sreću kod Heraklita i Parmenida: prvi svo jedinstvo objektivizuje u razlici, a drugi razliku ukida u jedinstvu.

Razlika između Heraklita i Parmenida krajnje je vidna kad se traži odgovor na pitanje: *šta je kretanje?* Čovek je sve vreme tokom svog života u prilici da konstatuje kako kretanje tako i mirovanje; jasno oseća njihovu razliku ali uvek se nađe u neprilici kad treba da odgovori o tome kakva je razlika među njima – šta je mirovanje kao mirovanje a šta kretanje kao kretanje? Pokazuje se da među Heraklitom i Parmenidom, iako oni misle različito, razlika i nije tako velika i da su obojica veliki filozofi možda i stoga što su na različite načine mislili zapravo isto; po mišljenju Parmenida, kretanje je privid; po mišljenju Heraklita, iako je sve u pokretu, kretanje se ne može misliti, jer je samo kretanje takođe nepokretno budući da sebe pretpostavlja kao jednako postojeće koje se potom gubi u borbi

suprotnosti.

Pretrpevši u ranoj mladosti uticaje i heraklitovskog i elejskog učenja, Platon kretanje svrstava u empirijski privid (*doxa*) i najviši rang daje večnim nepokretnim idejama a što nije moglo zadovoljiti njegovog učenika Aristotela koji polazi od realnosti kretanja pridajući ovom ontološki značaj. Stagiranin problem rešava tvrdeći kako sve što istinski postoji ima na sebi dva momenta: (a) momenat aktualnog bivstvovanja (gr. *energeia*), na osnovu kojeg je stvarno to što je aktualno i taj momenat potonja tradicija određuje kao *akt* (lat. *actus*) i (b) momenat mogućeg bivstvovanja (gr. *dynamis*), na osnovu kojeg sve stvarno ima mogućnost da bude nešto drugo nego to što jeste i taj momenat izražava se pojmom *potencija* (lat. *potentia*)¹¹⁰.

Treba imati u vidu još jednu važnu distinkciju koju srećemo kod Aristotela: on pravi razliku između mogućnosti i mogućeg; prvo je prevod termina *dynamis*, a drugo je prevod Aristotelovog *dynamei on* (*ens in potentia*) koje podrazumeva nešto realno što leži u osnovi (*hypokeimenon*) i što bi moglo dalje biti određeno. Zato je prihvaćeno da se za *dynamis* koristi i latinski prevod tog izraza *potencija* (*potentia*) a za *dynamei on* (*ens in potentia*) izraz *potencijalno biće* (tj. bivstvujeće u potenciji).

Dynamis ne treba razumeti kao neko pasivno, indiferentno držanje naspram moći oblikovanja, već kao zamisao, nameru, nastrojenost koja ukazuje na smer budućeg ostvarivanja. Zato bi izvorni smisao izraza *dynamis* bio: aktivna potencija. Aktivna potencija je za Aristotela delujuć uzrok; o pasivnoj potenciji on ne piše mnogo a u sholastici se za nju koristi termin *actus*

¹¹⁰ Odnos akta i potencije mogao bi se formulisati i na sledeći način: potencija zadobija svoju određenost samo kroz akt, kao što se negacija potvrđuje samo u odnosu na tvrdnju (*Position*).

*transiens*¹¹¹.

Prelazak iz potencije u akt, stalni prelaz ka jednom krajnjem aktu, naziva Aristotel *kretanje* (*kinesis*, lat. *motus*) (*to dynamei ontos entelecheia he toiouton*) (*Fizika*, 201a 10); kretanje nije neka mirujuća potencija, već potencija koja prelazi u akt koji ne znači neki kraj već potenciju za dalje ostvarenje.

Potencijalnost koja prelazi u aktualnost nije neko ne-bivstvovanje; ona je između bivstvovanja i ne-bivstvovanja, odnosno jedno i drugo istovremeno. Tako, potencija nije neko "moguće bivstvovanje" već pre "mogućnost da se bude". To *šta* nešto stvarno jeste ili bi moglo biti jeste *in actu* odnosno *in potentia*, aktuelno, ili potencijalno.

Aktuelno i potencijalno, stvarno i moguće bivstvovanje izražavaju *način bivstvovanja nečega*. Drugim rečima: akt i potencija su nazivi za načine postojanja po sebi uopšte, a koji se pripisuju određenom, pojedinačnom bivstvujućem. Istovremeno, treba imati u vidu da pod kretanjem koje ovde pominjemo Aristotel ne misli samo na napredovanje, prelaženje iz jednog mesta u drugo, već ima u vidu svaku promenu, promenu iz potencije u akt i razlikuje četiri vrste kretanja: (a) promenu kvaliteta (*alloiosis*, lat. *alteratio*), (b) promenu kvantiteta, povećavanje i smanjivanje (*auxesis*, ili *phthisis*), (c) promenu supstancije, tj. nastajanje i nestajanje (*genesis* i *phthora*) i (d) promenu mesta (*phora*) (*Fizika*, 201a 11-15). U *Metafizici* (1069b 9-14) Aristotel umesto pojma kretanja koristi (opštiji?) izraz *metabole* i ukazuje na promenu onog *šta* supstancije kao na "jednostavnu promenu" (*metabole haple*) i ovu promenu izdvaja u odnosu na druge promene. S druge strane izraz *kinesis* ograničava se na ostale tri vrste ne-supstancijalnih promena: prema mestu, prema uvećavanju i prema

¹¹¹ Vries, J. de: *Grundbegriffe der Scholastik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, S. 12-13.

umanjivanju (*Phys.*, 192b, 14-15).

Kada je reč o *nužnosti* (lat. *necessitas*) nužno je ono biće čija kontradiktorna suprotnost nije ni misлива ni egzistentno moguća. U tom smislu govori se o logičkoj, fizičkoj, psihičkoj, metafizičkoj i moralnoj nužnosti. Suprotnost nužnom je slučajno biće. Ovo je takvo biće koje može i ne biti, ili može biti ili ne biti ovo ili nešto drugo. Pojam slučajnosti (*contingens*) u sholastiku dolazi iz Boetijevog prevoda Porfirijevod spisa *Isagoge*. Tim pojmom Boetije prevodi dve različite stvari jednom reč *symbainein*, drugi put *endechesthai*.

Ako pojam *symbainein* označava kod Aristotela čistu činjeničnost, a ne modalitet, njime se još ne isključuje i nužnost; drugi pojam (*endechomenon*) je modalni pojam kojim se ne označava ni čista mogućnost ni dvostruka mogućnost već samo to da je moguće da nešto bude i ne bude (*possibile esse et non esse*). Ova dvoznačnost pojma kontingencije prešla je i u sholastiku¹¹². U sholastici kontingencija je kontradiktorna suprotnost nužnosti i *nužnost* tu znači "ono što ne može biti ne-biće" (*quod non potest non esse*) i njegova kontradiktorna suprotnost je ono slučajno, kontingentno, ono što može biti ne-biće (*quod potest non esse*).

5.1.2.

Ako se *ousia* razumeva kao "bivstvujuće koje ima poseban smisao", to može značiti da bi ono u posebnom smislu moglo biti i nešto drugo, a koje bi se takođe moglo odrediti kao bivstvujuće. To znači da bivstvujuće (*on*) ima različiti smisao, poseban i neki drugačiji (koji nije poseban), a da je pritom bivstvo (*ousia*) identično s bivstvujućim tek u jednom posebnom smislu a što ima za posledicu otvaranje

¹¹² Vries, J. de: *Grundbegriffe der Scholastik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, S. 59-60.

pitanja: *kako pitanje o bivstvujućem kao takvom vodi pitanju o smislu bivstvovanja.*

Kada se govori o bivstvu uočava se kako taj pojam možemo primenjivati kako na čulne stvari tako i na duhovnu realnost; uočava se da postoji forma čije bivstvovanje nije poput bivstvovanja prostornih stvari, niti je unutar njih stvorena, već da čak ima samostalnu stvarnost i stoga se s mnogo opravdanja može postaviti pitanje: da li uopšte postoje nekakve "oblikujuće" forme, i šta bi zapravo one mogle biti?

Nadalje, možemo se pitati: kako se međusobno odnose suprotstavljeni parovi: *forma - tvar* (materijal), i *forma - duh*? Kako se odnose *duh* i *forma*? Konačno, da li se samo za ono što je predmetno stvarno može reći da je samostalno biće, ili to važi i za idealne predmete?

Sa ovim poslednjim povezano je i pitanje koje se javlja u raznim oblicima: ako se pojam *bivstvo* (*ousia*) javlja u strogom smislu i kao *pojedinačno biće*, kao *individuum*, šta u tom slučaju znači *individualnost* i označava li taj pojam u svim oblastima bivstvovanja isto?

U ovom poslednjem pitanju sadržano je još jedno: ako pojam "individuum" u različitim oblastima ima različit sadržaj, ako dakle reč kao što je *bivstvujuće* (*on*) ili *bivstvo* (*ousia*) ima jedan nepromenljiv i u isto vreme jedan promenljiv vid postojanja, može li se tada taj prvi vid postojanja razumeti kao jedna *prazna forma* koja u različitim oblastima bivstvovanja ima različit sadržaj? Ili je, možda, to nepromenljivo postojanje samo neko "prazno mesto" otvoreno za ispunjavanje različitim sadržajima, kao što je to slučaj u odnosu roda i vrste?

Kao prazne forme mogli bismo označiti *stvar* i *osobinu stvari*; u tom slučaju *stvar* jeste *prvo bivstvo*, jeste samostalno bivstvujuće koje ima sopstveno bivstvovanje i suštinu i koje, na osnovu toga što ima suštinu može delovati i trpeti delovanje.

Međutim, mi pod rečju *stvar* možemo razumeti i neku sasvim konkretnu stvar: šolju za kafu, koja se ovog časa nalazi pred nama, a njena osobina bi bila da je bela, ili porcelanska; tako se ispunjava sadržajem ta prazna forma *šolja za kafu*; forma se ispunjava sadržajem, nečim što je čulno iskusivo.

Ali, opet se postavlja pitanje možemo li mi odvojiti sadržaj od forme tako što ćemo reći da je sadržaj nešto opažljivo, a forma nešto neopažljivo? Problematičan je tu sam pojam *opažaj*: jer, ako je reč o duhovnom saznanju, lako ćemo uočiti da tu forme takođe mogu biti "opažene"; pritom, razume se, opažanje formi je drugačije no opažanje sadržaja.

Ako do kraja razložimo sklop nekog konkretnog sadržaja, tj. ono što nekoj stvari daje njenu "puninu", dospećemo na kraju do poslednjih "čulnih elemenata" koje zovemo suštinama ili bitnostima, kao što su: boja, prijateljstvo ili bol. Sve te sadržaje možemo podvesti pod jednu opštu formu: *nešto*. Iz ovoga se može videti kako postoji razlika između forme i sadržaja, tj. onoga što formu ispunjava, i u isto vreme može se jasno uočiti kako forma i sadržaj pripadaju jedno drugom. Svako biće, odnosno svako pojedinačno bivstvujuće, jeste ono što ispunjava formu.

Eksplikacija formi bivstvujućeg jeste zadatak nauke i nauku koja se time bavi Huserl je nazivao *formalna ontologija*. Ova je u tesnoj vezi s formalnom logikom koja se bavi misaonim tvorevinama.

Kao najopštiju formu mi možemo naznačiti *nešto* ili "predmet" u najopštijem značenju te reči. Svako bivstvujuće može ispuniti ovu formu. *Stvar* je takođe forma, ali ima posebno ograničenje: nju srećemo samo u jednoj određenoj oblasti, tj. u sferi realnosti; *stvar* bi dakle ukazivala na nešto realno. *Stvar* se tako pokazuje kao jednako značajna s Aristotelovim prvim bivstvom (*prote ousia*) i sa supstancijom.

Aristotelovske kategorije nazivamo i formama bivstvujućeg. Reč je o formama stvari, o formama onog što je u *stvari*, tj. o formi onog što uslovljava bivstvovanje neke stvari ili je nečim uslovljeno. Svakoj formi bivstvujućeg odgovara poseban način bivstvovanja: formi stvari odgovara samostalno bivstvovanje, a različitim formama onog što "pripada" stvarima (akcidentalne kategorije), pripadaju različiti načini nesamostalnog bivstvovanja; to pokazuje da se reč *kategorija* koristi kako za forme bivstvujućeg tako i za načine bivstvovanja koji pripadaju nekom bivstvujućem.

Međutim, stvar kao i ono što je s njom neposredno povezano, ne iscrpljuju celinu bivstvujućeg (dovoljno je prisetiti se *čistih formi* ili onog što smo odredili kao prvo bivstvo, i videti kako to ne pripada građevini koju čine konačne stvari). Ako kategorije odredimo kao rodove, kako će se uočiti da ako se naziv *rod* koristi kao naziv za *formu bivstvujućeg*, taj pojam nećemo koristiti kao praznu formu ovako sadržinski shvaćenih rodova.

Izrazom *nešto* obuhvataju se sve Aristotelove kategorije i istovremeno sve što njima nije obuhvaćeno - bivstvujuće uopšte. Samo za prvo bivstvo može se bez ograničenja reći da se ono uzglobljuje u ovu formu; naime, ako se pod *nečim* misli "ma koje bivstvujuće" to znači da je tu ponajpre reč o konačnom bivstvujućem koje stoji pored drugih bivstvujućih. Teškoća je u tome što ovo protivreči neograničenosti sveobuhvatnog prvog bivstvujućeg, a ako se pak *nešto* razume kao ono što "nije ništa" tada se u sveobuhvatnom bivstvujućem nalazi njegovo najviše ispunjenje. Tako je moguće da *nešto* obuhvati ono što je bivstvujuće (koje nije sve, ali koje nije i ništa) i sa njim i bezdani ponor za koji se u srednjem veku koristio izraz *analogia entis*.

Pitanje, dakle, glasi: da li su *nešto* i *bivstvujuće* jednakoznačni i može li se *bivstvujuće sâmo* razumeti kao prazna forma? Ako bi svako bivstvujuće bilo ispunjenje

nečega, moglo bi se na ovo pitanje odgovoriti negativno i bivstvujuće u pravom smislu te reči jeste "ispunjeno nešto", a *nešto* je forma bivstvujućeg; tako se dospeva do pitanja kakav bi smisao imalo bivstvujuće kao takvo, bivstvujuće koje mora ispunjavati svako bivstvujuće i koje bi uvek moralo imati svoju formu i način bivstvovanja.

Nije slučajno što se Toma u svom spisu *De ente et essentia* nadovezuje na Aristotelovu definiciju bivstvujućeg (*on*) kakvu nalazi u IV knjizi *Metafizike* gde se razlikuje dvojaki smisao bivstvovanja jer se o njemu jednom govori kao o nečem što dolazi do izraza u "jeste" jednoga suda, a drugi put o bivstvovanju koje se raspodeljuje pomoću kategorija¹¹³. Ono što treba razjasniti, a što često ostaje u senci i tako biva previđeno, jeste smisao bivstvujućeg na koje se mogu primeniti sve kategorije. Bivstvujuće kao takvo, biće nezavisno od formi i načina bivstvovanja, u vreme sholastike bilo je predmet učenja o transcendentalijama.

Transcendentalijama je određivano ono što pripada svakom bivstvujućem. Opšta određenja bivstvujućeg kao takvog (*ens*), dakle onog što je sadržajno određeno, pri čemu se nema u vidu samo stvar (*res*) već i sve ono što važi za svako bivstvujuće, Toma Akvinski označava izrazima: *res*, *unum*, *aliquid*, *bonum*, *verum* (stvar, jedno, nešto, dobro i lepo).

Na drugim mestima sreće se drugačija podela budući da se lepo obrađuje kao rod dobrog kao i da se pravi razlika da li se radi o bivstvujućem po sebi samom ili u odnosu na drugo bivstvujuće. Za bivstvujuće po sebi (za koje se koristi izraz *ens* - bivstvujuće) koristi se još i izraz *res* (dakle,

¹¹³ Ako se ovde govori o *bivstvovanju* i *bivstvujućem* tada treba imati u vidu smisaonu vezu između ova dva pojma; bivstvovanje se može razumeti kao (a) ono što se potvrđuje u nekom sudu, ono kako stvari stoje, a čemu odgovara istina suda i kao (b) način bivstvovanja koji se nalazi u sadržaju nekoga suda.

bivstvjuće koje je sadržajno određeno).

Razlika između ove dve transcendentalne forme (*ens* - *res*) bila bi u tome što *ens* označava bivstvjuće ukoliko ono *jeste*, a *res* označava štastvo (*quidditas*) bivstvjućeg, tj. bivstvjuće s obzirom na to *šta* ono jeste. Drugim rečima: *res* je opšti naziv za ono *šta* da samo po sebi nema sadržaj budući da je njegova "forma". Bivstvjuće po sebi se određuje negativno i to u slučaju kad se njim označava *jedno* (*unum*), jer tad se njim označava ono što je *nedeljivo*. Sva ostala transcendentalna određenja postavljaju bivstvjuće, odnosno, biće u odnos spram drugog: tako, recimo, pojmom *nešto* (*aliquid*) uvek se označava ono što je nasuprot drugom bivstvjućem, ono što je "drugo"¹¹⁴.

Iz ovog što je do sada izloženo možemo zaključiti da postoje svojstva (predikati) koja prevazilaze, transcendiraju kategorije i takva, nadkategorijalna svojstva svakoga bića koja su srednjevekovni filozofi nazivali *transcendentalijama*. Ovo učenje nastalo je na tragu viševekovnog nastojanja da se objasni kakva je razlika između boga i sveta, između tvorca i tvorevine, između nestvorenog i stvorenog; pođe li se od toga da je bog neko biće (tj. bivstvjuće) a da je pritom bivstvjuće i svako stvoreno biće, s pravom se postavlja pitanje da li se u tom slučaju reč *bivstvjuće* (odnosno - biće) koristi istoznačno, tj. da li je izraz *ens* jedan *terminus univocus* kad se govori o bogu i o stvorenim bićima? Drugim rečima: može li se reč *biće*, ili *bivstvjuće* (*ens*) jednako primenjivati kad se govori o egzistenciji boga i kad se govori o egzistenciji neke stvari, odnosno: da li bog i stvari postoje na isti način.

Odgovor srednjovekovnih mislilaca bio je negativan; oni su smatrali da pomenuti pojam *biće* (*ens*) nije istoznačan već samo analogan (*terminus analogus*) a što

¹¹⁴ Stein, G.: *Endliches und ewiges Sein*. Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins, Nauwelaerts/Herder, Louvain/Freiburg 1950, S. 257-264.

važi i za svaki drugi termin ukoliko se on upotrebljava istovremeno za boga i za stvoreno biće jer je nemoguće išta izricati o bogu i o nastalim stvorenjima u potpuno istom smislu, već samo u sličnom, pa je tu reč onda o slično-smislenim (*analognim*) pojmovima. Ono što se u bogu ne vidi, to se, po mišljenju sholastičara i tomista, gleda razumom kroz ono što je stvoreno. Istovremeno, i sam pojam bića (*ens*) ukoliko se pripisuje bogu i ostalim stvorenjima analogan je jer se u dva različita slučaja koristi u dva različita značenja: pripisujući pojam bića bogu, ovaj se pojam, po mišljenju sholastičara, obistinjuje bez ikakvog ograničenja, dok je svako drugo biće nužno ograničeno. S druge strane, pojam bića nije istoznačan jer u sebi uključuje i sve razlike budući da je svaka razlika neko biće a za šta se potvrda mogla naći i kod Aristotela koji kaže kako "biće ne može biti rod bića, jer nužno je da postoje razlike svakog pojedinog roda i svaka od njih mora biti jedna; a nemoguće je priricati, pridavati (*praedicari*) bilo vrste roda vlastitim razlikama bilo pak rod bez svojih vrsta, te stoga, ako je jedno ili biće rod, onda ni jedna razlika neće biti ni biće ni jedno. Ali ako nisu rodovi, neće biti ni počela, ako su rodovi počela" (*Met.*, 998b).

Ako je i samo biće (*ens*) neistoznačno, jasno je da i ono spada u transcendentalije a da je i samo istovremeno analogno s ostalim transcendentalijama koje izražavaju svojstva bivstvjućeg na višeznačan, odnosno, analogan način: *jednost (unum)*, *istinitost (verum)*, *dobrota (bonum)* i *lepota (pulchrum)*.

Iz dosad rečenog sasvim je jasno da postoji posve očigledna razlika između kategorija o kojima smo govorili u ranijem poglavlju i transcendentalija: *kategorije* su istoznačna određenja stvari i one se mogu sagledati uočavanjem razlika njihovih karakteristika (*designata*); *transcendentalije* se ne mogu dokučiti na osnovu svojih *designata* već prevazilaze svaki rod određene predmetnosti

pa stoga nisu jednoznačne već višeznačne, što znači da imaju više značenja no što ih imaju kategorije; zato su transcendentalije analogne.

Transcendentalije bismo, za razliku od istoznačnih kategorija, mogli pre razumeti kao transcendentalne principe, kao počela bića, tj. kao najopštije principe svega što jeste; drugim rečima: budući da su transcendentalije svojstva bića kao takvog a ne samo svojstva raznih bića, i, budući da nadilaze sve razne vrste bića, transcendentalije su nadilazna svojstva bića (*attributa entis transcendentalia*); u tome treba tražiti osnovni razlog što su ih u vreme sholastike delili na (a) *esencijalne* (bivstvovanje, nastajanje, stvarnost), (b) *modalne* (nužnost, mogućnost, realnost) i (c) *temporalne* (prošlost, sadašnjost, budućnost).

Kako sholastika metafiziku temelji na logici, a što za posledicu ima determinisanost metafizike određenim mogućnostima logičkog suđenja kod kojeg sud uvek izriče nešto o nečem, metafizika u srednjem veku doseže samo esencijalna određenja onog što jeste, tj. suštinu bića (*ens*), te stoga ostaje po strani kako modalna tako i njegovalna temporalna dimenzija¹¹⁵. To znači da već od najstarijih vremena postoji latentna opasnost ontologizovanja transcendentalija koje se ponekad pre vide kao bića no kao svojstva, a što bi zapravo po svojoj biti ponajpre morale biti.

Već u doba sholastike metafizika je došla do svesti o teškoćama položaja u kojem se nalazi i to u času kad se postavila nužnost razlikovanja *ens reale* i *ens rationis*¹¹⁶, razlika realnog i fiktivnog bića čime je u problemsku sferu uvedeno i pitanje modaliteta bića. Kod Tome izraz "transcendentalno" označava svako bivstvujuće uopšte,

¹¹⁵ Cipra, M.: *Metamorfoze metafizike*, Čakovec 1978, str. 210-212.

¹¹⁶ Kod Tome *ratio* često ne znači razum nego *pojam*, pa umesto pojma *ratio* Toma koristi izraz *intellectus* u smislu *pojma* a ne *razuma*; treba stoga reći da metafizika u srednjem veku pita i dalje, pre svega, za temelj (*ratio*) bića i zato se ona naziva još i *racionalna metafizika*.

odnosno bivstvujuće kao takvo; transcendentalno je "*de omnibus communiter praedicabile analogice*" (*de nat. gen.*, cap. 1) i zato se u vreme vladavine sholastičke filozofije transcendentalije smatraju svojstvima determinisanim božjim umom

Stvar se bitno menja u novovekovnoj filozofiji. Metafizika počinje da se kritikuje ali stoga što se bitno drugačije shvata kako njen predmet tako i njen smisao; najbolji primer novog shvatanja metafizike kao i novog shvatanja fundamentalnih metafizičkih pojmova je filozofija Imanuela Kanta a za to je dobar primer upravo novo shvatanje transcendentalija, shvatanje kakvo ne bi prihvatio nijedan sholastički filozof.

Transcendentalije Kant interpretira kao tvorevine subjektivnoga razuma pa on dotadašnje, srednjovekovno učenje o transcendentalijama koristi da bi napao temelje metafizike u celini; to se ponajbolje vidi u njegovoj tvrdnji kako "tobožnji transcendentalni predikati stvari nisu ništa drugo do logički zahtevi i kriteriji svega saznanja stvari uopšte kome oni postavljaju za osnov kategorije kvantiteta, naime jedinstvo, množinu i celokupnost"¹¹⁷. Istovremeno, Kant ističe kako su ove kategorije, koje je trebalo uzeti "samo u materijalnom smislu (i to) kao uslove mogućnosti samih stvari", stari filozofi upotrebljavali samo u formalnom smislu, tj. kao nužne uslove sveg saznanja, pa su ove "kriterijume mišljenja načinili osobinama stvari po sebi"¹¹⁸.

Krajnje je očigledno da Kant pojmu *transcendentalija* daje i jedno posve drugačije značenje od onog koje je našao kod svojih prethodnika a uzrok tome je u činjenici da ovaj filozof, koji će presudno uticati na svu potonju filozofiju, "pojam *transcendentalnog* sužava na

¹¹⁷ Kant, I.: *Kritika čistog uma*, BIGZ, Beograd 1990, str. 94-5.

¹¹⁸ Kant, I.: *Kritika čistog uma*, BIGZ, Beograd 1990, str. 94.

određeno transcendentualno pitanje, na pitanje o *verum*, te za njega povezanost transcendentualnog pitanja i problema transcendentualija ostaje skrivena"¹¹⁹.

Budući da izraz "transcendentualno" Kant nastoji da izrazi biće predmeta što se nalazi u oblasti mogućeg iskustva, menja se kod njega i uloga "transcendentualnog", kao i priroda kategorija, te su sad, za razliku od transcendentualnog određenja kategorija kvantiteta, kvaliteta ili relacije kakve nalazimo kod starih filozofa, nakon presudnog uticaja Kanta, kategorije sve više shvaćene kao funkcije, tj. kao temeljno ustrojstvo zakonitih veza u prirodi a time i bića predmeta mogućeg iskustva, jer, sada je svaka stvar uvek kauzalno određena a da pritom kauzalnost nije samo neko posebno slučajno (kontingentno) određenje; isti slučaj je i sa kvantitetom, kvalitetom ili modalitetom¹²⁰.

Nesporna je duga tradicija *ontološkog*, a možda bi bilo bolje, jasnije i preciznije bilo reći *esencijalističkog*, tumačenja transcendentualija kao nadkategorijalnih pojmova; upravo takva shvatanja su najodlučnije uticala na celokupnu istoriju filozofije i o njima se ne može govoriti "samo iz počasti" (Kant), već iz najdubljih filozofskih razloga.

Isto tako, činjenica je da se, usled svojih ograničenja, koja poreklo imaju u ontološkim pretpostavkama,

¹¹⁹ Fink, E.: *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985, S. 169.

¹²⁰ Moglo bi se stoga reći da uloga koju igra biće u staroj transcendentualnoj filozofiji prevazilazi sve kategorije, da biće (ili kako bismo mi danas radije rekli: bivstvujuće) pripada transcendentualijama, dok ga Kant pripisuje i onim kategorijama kojima se mogu pripisati prostor i vreme kao forme opažanja, recimo relaciji budući da Kant princip analogije primenjuje i na kategorije (o tome opširnije: Kaulbach, F.: *Einführung in der Metaphysik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991, S. 129-130).

racionalna metafizika pokazuje kao statična (jer može istraživati samo prošlost i nužnost bivstvjućeg), no isto važi i za sve pozitivne nauke koje "svojom praktično-tehničkom delotvornošću mnogo efikasnije konzerviraju svet i onemogućuju istinski razvoj prema budućnosti pre svega zahvaljujući tome što njima uspeva ono što metafizika, usled svoje isključivo teorijske usmerenosti nikada nije imala za cilj: praktično preobražavanje sveta, na osnovu zakona njegovog bivšeg i nužnog stanja"¹²¹. Zato se govori kako "racionalna metafizika, ako se zasnuje poput pozitivne nauke, na jedan konzervativan način posmatra i fiksira svet *sub specie aeternitatis*".

Moramo se saglasiti sa tvrdnjom da učenje o transcendentalijama krije problem izvornog projekta filozofije u četvorostrukosti njenog osnovnog pitanja, te stoga Eugen Fink s mnogo prava i piše: "Šta je priroda transcendentalija - do danas je još uvek zaboravljeno pitanje. Čini se da uprkos ontološkom preokretu savremene filozofije zaboravljenost problema transcendentalija ne počinje još da se rasvetljava (...). Zaboravljenost problema transcendentalija je najdublja osnova toga da se temeljna tendencija novovekovne filozofije iznova pogrešno prepoznaje i potiskuje u tumačenje po kome se u njoj, nasuprot objektivnom zauzimanju stava prema bivstvjućem (karakterističnom za antičku filozofiju), od sada vrši preokret ka subjektivnosti kao onom *ja*, ka svesti i tome sličnom. Novovekovna filozofija je isto toliko subjektivistička koliko je antička (filozofija) objektivistička. Cela ova suprotnost je vulgarna i uopšte ne spada u dimenzije problema"¹²².

Eugen Fink spada u one retke filozofe koji nastoje da

¹²¹ Cipra, M.: *Metamorfoze metafizike*, Čakovec 1978, str. 213.

¹²² Fink, E.: *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985, S. 74.

kantovski pojam *transcendentalnog* reinterpetiraju u svetlu srednjovekovnog problema transcendentalija; n tragu takvog tumačenja lako će se pokazati kako antička filozofija pretežno stoji u znaku borbe oko transcendentalne veze *on* i *hen*. U Aristotelovoj metafizici, ističe ovaj nemački filozof, ova nauka se određuje kao pitanje o bivstvujućem kao bivstvujućem i takođe kao pitanje o *theion*. Interpretacija ovog mnogo osporavanog dvostrukog određenja možda se može postaviti kao pitanje o transcendentalnoj vezi *ens* i *bonum*¹²³.

Čitava filozofija Platona zapravo se kreće u horizontu metafizičkog pitanja odnosa *on* i *agathon*, pa zapravo *bíce* (ili, kako bismo mi još rekli, *bivstvujuće*) biva shvaćeno kao nešto što se razvija, odnosno - stvara. Naspram ovakvih tumačenja koja u najvećoj meri determinišu mišljenje antičkog doba, kada je o Kantu reč, može se postaviti, po mišljenju Finka, sasvim drugačija teza: Kantova transcendentalna filozofija nije ništa drugo nego pokušaj novog zasnivanja metafizike, ali ovog puta to je pokušaj da se ontologija shvati kao nekakav nauk o rešenju veze transcendentalija *ens* i *verum*¹²⁴.

Na tragu takvog tumačenja transcendentalnog pitanja mogli bismo reći da se ono potvrđuje i kad je reč o potonjim filozofima: kod Hegela dominira veza *ens* - *bonum*, kod Huserla *ens* - *unum*, kod Hajdegera *ens* - *verum*; konačno, kod samog Finka, a pod uticajem Huserla, dominira veza: *ens* - *unum*¹²⁵. Kako učenje o transcendentalijama ostaje u središtu same filozofije, ovde

¹²³ Fink. E.: *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985, S. 77.

¹²⁴ Fink. E.: *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985, S. 77-8.

¹²⁵ To je veza kakvu nalazimo u prvom planu i kod Aristotela i stoga nije nimalo slučajno da upravo kod Huserla a potom kod Finka filozofsko tumačenje problema sveta (*ens* kao *unum*) izbija u prvi plan.

će se u izlaganju ove problematike naglasak staviti na način kako ovo pitanje postavlja tradicija budući da će nakon toga biti daleko jasniji sav značaj metafizičke problematike koju nalazimo u fenomenologiji.

5.1.3.

Već iz dosadašnjeg izlaganja postalo je evidentno da temeljni transcendentelni pojam jeste *bivstvujuće ukoliko je bivstvujuće* (*on hei on, ens ut ens est*); ovaj pojam trebalo bi da u sebi obuhvati stvoreno i nestvoreno bivstvujuće, odnosno, stvarno i moguće (aktualno i potencijalno), budući da je nestvoreno bivstvujuće čisti akt dok je svo stvoreno bivstvujuće delom aktualno a delom potencijalno. Međutim to to pitanje nije beznačajno. Da li se pojmovno uopšte mogu spojiti stvoreno i nestvoreno? Opšte gledano, pojam *ens* ima dva značenja: (a) kao ime njime se označava ono *šta* jeste, tj. ma šta kao neko *šta* i (b) kao particip (*ens, bivstvujuće*), kao to šta ono *jeste*, tj. *ens* koje u ovom slučaju pridaje važnost samom bivstvovanju.

U prvom slučaju svako bivstvujuće se bitno može nazvati bivstvujućim, u drugom slučaju samo bog, zato što se u svim ostalim slučajevima *nečem*, da bi nešto "bilo" to što jeste, mora mu se pridodati bivstvovanje¹²⁶. Ako se bivstvovanje može pripisati samo bogu, to bi moralo imati za pretpostavku identičnost *boga, egzistencije i pravoga bivstovanja*.

Za to što nazivamo pravim bivstovanjem ne može se reći da se ono na bitni način može pridati onom *šta* bitno

¹²⁶ Ovde se jasno vidi da bivstvovanje (*esse, nem. Sein*) treba razumeti kao svojstvo a da je svaki govor o nekom "bitku", ili "bitku bitka" što se sreće kod nekih površnih pristupa problemima filozofije, samo posledica trapavog a ničim opravdanog ontologizovanja svojstva.

jeste; *šastvo*, odnosno misaona tvorevina koju vidimo kao bitno bivstvujuću, nije nešto što bi bilo stvoreno poput bića što postoje u vremenu i koja odražavaju ono što je stvarno. Bivstvujuće se stoga može odrediti kao ono "šta jeste" (*ens est habens "esse" seu id quod est*). Pitanje koje se tu javlja bilo bi: da li *ens*, kao naziv za bivstvujuće označava kakav sadržaj, i da li bi bivstvovanje (*esse*) moglo biti nešto sadržajno¹²⁷.

Faktički, ovo prvo svojstvo (*ens*) nadilazi sve kategorije i sve određene oblasti predmeta; ono nije realni predikat (a to važi i za kategorije: prva od kategorija (bivstvo, supstancija) ima poseban položaj zato što su ostale kategorije samo njeni predikati (akcidencije)).

Ostale transcendentalije se nazivaju proprijetetima (*proprijetates*), ili predikatima, budući da svakom bivstvujućem pripadaju neposredno ili iz njega slede a to su, kao što smo već rekli, pre svega, *jedinstvenost*, *istinitost*, *dobrota* i *lepota*. Međutim, ovi predikati nisu potpuno istoznačni s bivstvujućim, mada kao pojmovi imaju temelj u stvarima (*fundamentum in re*), odnosno, u samom bivstvujućem. Veza transcendentalija se pokazuje u njihovoj međusobnoj zamenljivosti, u zamenjivosti jedne drugom, ili, kako su to formulisali sholastičari, u njihovoj konvertibilnosti¹²⁸; konvertibilnost transcendentalija izražava se stavom: *Omne ens est unum*, odnosno, *Ens et*

¹²⁷ Stein, G.: *Endliches und ewiges Sein*. Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins, Nauwelaerts/Herder, Louvain/Freiburg 1950, S. 265-7.

¹²⁸ Ovaj princip o vezi jednosti i bića koji sholastika preuzima od Aristotela, zauzima kod Kanta centralno mesto pa se, zahvaljujući njemu, svaka kategorija tumači sad kao funkcija, tj. kao postupak sjedinjavanja čulno datih materijalnosti. Kategorijalne sinteze a priori (na pr. uzročnost ili velikost) predstavljaju temeljnu vezu zakonitih odnosa prirode i bića predmeta mogućeg iskustva uopšte. Na taj način se pri svakom pokušaju utemeljenja ontologije počinje javljati i pitanje o uslovima mogućnosti sinteze a priori (Kant, I.: *Kritika čistog uma*, BIGZ, Beograd 1990, str. 130).

unum convertuntur.

*

Školski primer nacрта učenja o transcendentijama nalazimo kod Tome Akvinskog, u njegovom spisu *O istini* gde se izlaže jedinstvenost pojma bivstvujuće (biće)¹²⁹ u odnosu na sve ostale pojmove: "Ono što razum (intelekt) zahvata prvo kao najpoznatije i na šta svodi sve ostale svoje pojmove (koji pripadaju biću), jeste *biće*. Stoga, sve ostale pojmove razuma treba shvatiti kao dodate (pojmove) pojmu bića. Ali, nemoguće je pojmu bića dodati nešto što bi po svojoj suštini bilo izvan njega, nešto tako, kao kad bi se akcidens dodao supstanciji (kao kad bi se rodu dodala razlika), jer svaka suština bitno je nešto bivstvujuće (odnosno, spada u biće). Zato biće ne može biti kategorija. Moglo bi se međutim reći: ako se pojmu bića nešto dodaje, onda se to čini u smislu isticanja nekog načina (*modus*) koji nije sam izražen rečju biće.

To je moguće na dva načina: prvo, tako da taj način (koji dolazi do izraza) predstavlja neki poseban modus bića. Postoje različiti stupnjevi postojanja na osnovu kojih određujemo različite načine bivstvovanja; ti načini bivstvovanja shvataju se kao različite kategorije stvari. Na primer, pojam supstancije ne dodaje pojmu bivstvujućeg neku razliku koja bi bila dodatni momenat pojmu bivstvujućeg, nego, pojam supstancije označava poseban način bivstvovanja, tj. bivstvujuće u sebi (samostalno biće). To se odnosi i na druge kategorije.

Drugo, ti načini bivstvovanja pripadaju uopšte svakom biću, a to je, opet, moguće na dva načina: ili pripadaju svakom bivstvujućem kao takvom, ili pripadaju bivstvujućem na temelju njegovog odnosa prema drugom

¹²⁹ U ovom podužem navodu izrazi *bivstvujuće* i *biće* su ekvivalentni i upotreba jednom jednog a drugi put drugog pojma ima čisto stilske razloge.

bivstvujućem. U prvom slučaju radi se o tome da se o biću iskazuje nešto pozitivno ili negativno; no, nema ničeg, što bi jednostavno pozitivno moglo da se izrazi i da se u svakom biću nađe kao njegova suština, na osnovu koje (suštine) se kaže ono što jeste. Na potvrđan način može se izraziti samo to da razlika spram bivstvujućeg leži u tome da se bivstvujuće izvodi iz akta *bivstvovanja*, a reč *realnost* izražava *šta*, odnosno, *suštinu* bivstvujućeg. Negacija koja sledi iz bića jeste nedeljivost; izražava se imenom *jedno*. Jedno je biće kao nešto nedeljivo. U drugom slučaju radi se o odnosu jednog i drugog.

To je opet moguće na dvostruk način: jednom na temelju razlikovanja jednog i drugog i to se izražava rečju *nešto* (*aliquid*). Kao što se bivstvujuće označava kao *jedno* ukoliko je nedeljivo, tako se naziva (kao) *nešto* ukoliko se razlikuje od drugog. Drugi put, na temelju saglasnosti (*convenientia*) jednog bića sa nekim drugim a to je moguće samo u slučaju kad je nešto po svojoj strukturi usmereno na to da se podudara sa svim bićima. To je duša, koja je *na neki način sve* (kako Aristotel kaže u III knj. spisa *O duši*); u njoj su zajedno saznajna moć i moć težnje (*vis cognitiva* i *vis appetitiva*). Saglasnost bića i dobrog izražava se imenom *dobro*. Saglasnost bića i duše kao intelekta izražava se kao *istina*" (*de veritate*, q. I, a D).

Podudarnost bivstvujućeg s *moći težnje* izražava reč *dobro* (*bonum*), a to potvrđuje i početak Aristotelove *Etike*: "Dobro je ono za čim sve teži"; podudarnost bivstvujućeg s umom izražava reč *istina* (*verum*); naime, svaki saznajni proces postiže svoj cilj tako da čovek kao nosilac spoznaje stvara nalik na spoznati predmet. To nalikovanje je uzrok saznanja.

5.1.3.1.

Ako se biće označava kao *jedno*¹³⁰, koje svakom biću (odnosno, *bivstvujućem*) pripada, time se označava njegovo formalno svojstvo da ne može biti deljivo. Jedinstvo ovde treba razumeti na transcendentan način, jer se tu radi o jedinstvu bivstvujućeg kao takvog, tj. bivstvujuće je jedno, ukoliko bivstvuje. To što je jedno, može se, ali ne na jednostavni način sklopiti, jer ako je iz delova nije jedno; međutim moglo bi se ono razumeti ne tako što bi se reklo da svako *šta* ima svoj deo već da svaki deo ima svoje sopstveno bivstvovanje pa da potom ti delovi posebno bivstvujući ulaze u sklop jednog (Bivstvovanje ruže kao takve i bivstvovanje njene crvene boje pripadaju *jednom* bivstvujućem - crvenoj ruži).

Ovde se radi o onom poslednjem *jedinstvu* koje je nedeljivo, jer deljivost bivstvujućeg (trascendentan mnoštvo) uvek pretpostavlja jedinstvo. Tako se jedinstvo može razumeti kao forma koja u slučaju svakog pojedinačnog bivstvujućeg mora imati određeno ispunjenje, i to ne kao forma bivstvujućeg, već kao forma *bivstvovanja* kojem izvorno pripada i time se razlikuje od bivstvujućeg (*ens*) stvari (*res*) ili nečega (*aliquid*).

Svako biće odnosi se prema svesti, tj. prema svesnom biću. U tom odnošenju nastaju nova stanja (*passiones, pathe*) bića (tj. bivstvujućeg). Kao prvo, biće se može odnositi prema razlikujućem mišljenju. Tako nalazimo *jedinstvo* kao objektivni osnov samog bića, a iz kojeg sve drugo proističe. Aristotel kaže: "Jednim se naziva ili ono neprekidno, ili nedeljivo, ili stvari kojima je jedna te ista odredba biti, kao piću i vinu. Ako je kao neprekidno onda je jedno mnogo, jer ono što je neprekidno deljivo je u beskonačnost" (*Fizika*, 185b).

¹³⁰Uobičajeno je da se kaže: *jedno*; ali, tu se zapravo radi o svojstvu, dakle, o jedinstvu, odnosno, *jednosti*.

Svako bivstvujeće je jedinstveno; mnoštvo bivstvujećih može biti dato kad je svako krajnje bivstvujeće istinsko jedinstvo (atom, monada); mnoštvo pretpostavlja jedno, jer, mnoštva može biti samo zato što ima jedinica, što se svet ne pretvara u ništa deljenjem svega u beskonačnost. Jedinstvo u pravom smislu može biti samo supstancija shvaćena kao bivstvujeće po sebi, kao samostalno bivstvujeće koje nema osnova u nečem drugom već u sebi samom.

Treba razlikovati pojam bića i pojam jednoga; jedno ne dodaje nešto biću neke stvari, nego mu samo dodaje negaciju deobe budući da jedno označava samo nerazdeljivo biće. Tako se jedno razmenjuje sa bićem i isto je što i biće. Biće sastavljeno od delova ne postoji dok je u delovima; samo kad su delovi sastavljeni i čine jedno, može se govoriti o biću; zato se bit svake stvari nalazi u nerazdeljivosti i svako biće čuva svoje jedinstvo kao što čuva svoje bivstvovanje.

Kako se svako biće opire svom uništenju, ono se opire i svojoj razdeljivosti, a to znači da je **jedinstvo** *ono što neko biće ima kao razlog, zato što je biće ili stvar (a ne bića i stvari)*. Jedinstvo nije jedno, nego je ono što ima jedinstvo - jedno. Jedinstvo, stoga, nije biće nego je princip ili počelo bića, a biće je jedno, tj. biće je ono što ima jedinstvo. Ovde se, po svemu sudeći, radi o ontološkom pojmu jednog, o *transcendentalno jednom*; svako biće je jedno i obratno: samo ono što je jedno - jeste biće; iz toga, po sholastičarima, ne sledi da je svako biće u isto vreme i jedno mnogih bića, jer jedan je bog a nije jedan od mnogih; zato se, po Tomi, ne može jedinstvo, koje pripada biću kao takvom, brkati s jedinstvom koje pripada pojedinačnom biću koje je jedno od mnogih; svaka stvar je jedna po svojoj supstanciji jer da je jedna po nečem drugom, a ovo drugo da je jedno po nečem trećem, tako bi se moglo ići u beskonačnost.

Zato, jedno koje je zamenjivo s bićem, ne dodaje

nikakvu stvar biću dok, s druge strane, jedno, koje je počelo broja, dodaje biću nešto što spada u rod, (kategoriju) kakvoće. Posve je jasno da kad se govori o jednom kao jedinstvu, nije reč o matematičkom, brojčanom (predikamentalnom) jednom, već o jednom koje je ovom fundament, o metafizički jednom, tj. o jedinstvenosti kao takvoj.

Kod pitagorejaca su matematičko i metafizičko jedno međusobno bili zamenljivi a s tim se nije slagao Aristotel zastupajući tezu da *jedno nije broj* već je kao i mera: *počelo* (*Met.*, 1088a). S druge strane, uobičajeno je da se pod brojem misli suma jedinica, odnosno mnoštvo samereno s obzirom na jedinicu i u tom slučaju je broj primenljiv samo na kvantitativne odnose. U poslednjoj instanci, *bivstvovanje samo* (*actus essendi*), tj. ono što subjekt mora imati ili primiti na sebe da bi bio biće, a što Toma određuje izrazom *esse*, tj. ono što jeste time što je poprimilo na sebe oblik bivanja jeste zapravo delo bivanja - temelj sveg jedinstva bivstvujućeg.

Bivstvovanje je u svakom bivstvujućem jedinjjuće, supstancijalna forma koja bivstvjuće (svodeći ga na njega samog) vraća iz mnoštvenosti njemu samom. Zato je bivstvjuće utoliko veće i utoliko savršenije koliko mu bivstvovanja više pridolazi (tj. koliko "ima" više bivstvovanja). Kod životinja je moguće savršenije jedinstvo no kod biljaka, a kod čoveka imamo jedno principijelno novo, visoko jedinstvo. Na osnovu toga metafizika je stalno težila da božanski apsolut misli kao jedinstvo, kao jedinstvenost, i jasno je što potom za Hegela čitava filozofija nije ništa drugo do "studij određenja jednog".

Poreklo ideje o *jedinstvu* leži u prirodi našeg duha kao i u objektivnim stvarima. Duhovno jedinstvo našeg bića dato nam je neposredno i ono se nalazi usred stalne mene čulnih oseta, odnosno usred misaonih i voljnih akata koji su nesumnjivi, evidentni. Istovremeno, drugi predmeti

konstantno deluju na nas i jasna različitost koja postoji među njima omogućuje da ih obuhvatimo u njihovoj posebnosti, da ih vidimo kao mnoštvo. Tako, *jedinstvo* vodi *mnoštvu* a ovo za pretpostavku ima *različitost*. Moglo bi se iz toga zaključiti da je jedinstvo nadilazno (ili transcendentalno) svojstvo bića jer pripada biću kao takvom, tj. svakom biću bez obzira kakva mu bila priroda i bez obzira pod kakvu kategoriju podpadalo to biće.

5.1.3.1.1.

Na taj način, u okviru rasprave o *jednom* kao transcendentaliji, dospevamo do jednog specifičnog problema kojim se bavila kako srednjevekovna tako i novovekovna filozofija a to je *princip individuacije*. Pošli smo od činjenice da sve, što je stvarno, supstancija ili akcidenција, egzistira samo kao *individuum*, kao pojedinačno, kao numeričko jedinstvo, kao pojedinačno biće i da pritom pojedinačno može biti samo u individuumu. Tu subzistentnost jedne stvari, odnosno *to*, zahvaljujući čemu ona postoji po sebi, sholastičari nazivaju terminom *individuacija*. Samo pitanje može se formulirati u sledećem obliku: *u čemu bi bilo svojstvo bića nečeg pojedinačnog, odnosno: u čemu leži formalni temelj bića onog što je individualno?*

Ovo pitanje je pitanje o principu individuacije (*principium individuationis*). Svojstva individualnog bića (ili individuacije) Toma određuje tako što kaže da temelj individue ne može biti u mnoštvu bića (*S. th.*, III qu. 77a 2). Svojstva individualnosti su (a) jedinstvo (nedeljivost), (b) osobitost (jer je jedno samo sebi identično), (c) posebnost i pre svega (c) neposrednost (*incommunicabilitas*).

Pitanje o principu individuacije, a koje može i da glasi: *čime je uslovljeno da jedan supstancijalni ili akcidentalni individuum egzistira kao pojedinačno biće* - može se postaviti na trojak način, i to: saznajno-teorijski,

fizikalistički i metafizički.

U saznavno-teorijskom smislu, pitanje je o saznavnom temelju (*ratio cognitionis*), odnosno o obeležju individualiteta a ta obeležja - oznake individualnosti (*notae individuantes*) - jesu: *forma, figura, mesto, vreme, ime*, odnosno: prostorna i vremenska određenja, forma, određena mesta u jednom kauzalnom sledu, psihički odnos prema individualnom ja.

U fizikalnom smislu, princip individuacije leži u konkretnom izvoru određene stvari, u njenj prostornoj formi, i u fizički određenom sapostavljanju, u određenom načinu, kao što forma uređuje delove. Stoga je opravdano da se princip individuacije traži u izvoru određene stvari.

Metafizički smisao principa individuacije možemo nazreti onda kad se postavi pitanje unutrašnjeg temelja individuacije; tada je reč o metafizičkom principu individuacije, pa se shodno tome postavlja pitanje: čime je uslovljeno to da numeričko jedinstvo (individuacija) pripada određenoj stvari tako da je na osnovu toga u sebi nedeljiva, a odeljiva od sveg drugog? Koji je to temelj koji uslovljava da pojedinačni individuuum (Sokrat) ne može biti ponovljiv, već da se može javiti samo jednom (apsolutna individuacija)? Ili, na osnovu čega je određen individuuum (sa njegovom specifičnom prirodom) nešto različito od mnoštva drugih individuuma koji s njim imaju opšti, zajednički karakter (relativna individuacija)?

Ovo pitanje deli filozofe u suprotne tabore i time se otvara pitanje o univerzalijama. Na jednoj strani su *nominalisti*; oni odriču realnost opšteg (*universale*) i shodno tome, oni moraju konsekventno zastupati stav da bi sve, nezavisno od toga da li je telesne ili duhovne prirode, moralo biti individualno, a individuacija pripada biću isto kao i jedinstvenost (*Einheit*), te bi shodno tome, s jedinstvenošću ona morala biti identična. Na drugoj strani

su *realisti* koji tvrde da je opšte uvek realno, kako u slučaju da (a) postoji opšta realnost nezavisna od pojedinih stvari, tako i da (b) opšte postoji kao nesamostalni sadržaj bića.

Obrađujući princip individuacije, Lajbnic polazi od stava da nema u čitavom svetu dve suštinski jednake stvari (*principium indiscernibilium*) i dolazi do teze: *Omne individuum sua tota entitate individuatur*. On smatra da svaka pojedinačna stvar biva pojedinačna zahvaljujući njenom sadržaju bića, odnosno, zahvaljujući njenoj svrhovitoj determinisanosti¹³¹.

Uvid da bi individuacija i jedinstvo (odnosno suština) bili identični, počiva na zamenljivosti *esse essentiae* i *esse existentiae*. Tačno je, da je individuacija data sa suštinom, odnosno sa bićem i to onda kad mi pod suštinom mislimo *suppositum* (*hipostasis*, konkretni subjekt koji leži u temelju univerzalija i akcidencija, tj. pojedinačnu supstanciju koja je u sebi završena, kompletna i zatvorena) u njenoj potpunoj određenosti. U tom slučaju termin *individuacija* je identičan s pojmom *subzistencija*. Ali, pitanje dalje glasi: gde u dovršenom konkretnom subjektu (*suppositum*) leži princip individuacije? To ne može biti u subzistentnoj suštini kao takvoj, jer je forma (*unitas formalis*) ponovljiva i ne može biti princip (*unitas individualis*) koji je po svome bivstvu neposrednost (*incommunicabilis*). Isto tako, i suština ne bi sama po sebi mogla biti princip individuacije, jer joj se prethodno mora pridodati egzistencija. Suština je isto tako ponovljiva, a ono što prvo ima egzistenciju, jeste individualno, neposredno i

¹³¹ Slično mišljenje sreće se već i kod Franciska Suareza; no, kako on ne pravi realnu razliku između suštine i egzistencije, kao što to čini tomistička filozofija razmatrajući princip individuacije, Suarez dolazi do teze da sama suština već ima temelj u tome što je jedna i što se razlikuje od sveg drugog.

neponovljivo¹³².

5.1.3.2.

Ako za određenu suštinu kažemo da je pojedinačna (individualna) i to u slučaju ako pripada samo jednom predmetu, a da je opšta, ako pripada više no samo jednoj stvari, problem univerzalija, usmeren načinu egzistencije opštosti, mogao bi se formulisati na sledeći način: *kako opšte suštine leže u osnovi pojedinačnih bića?* Prvo tumačenje stvarnosti opštih suština Aristotel pripisuje Platonu i to se stanovište, sholastičkom terminologijom, označava kao teorija *universale ante rem*; po toj teoriji, opšte suštine, koje Platon naziva idejama, imaju egzistenciju po sebi, što znači da postoje samostalno u odnosu na individuu. Ako bi bilo tako, tada bi bilo nemoguće razumeti opšte suštine. Platon ideje i pojedine stvari uspeva da dovede u neposredni odnos pomoću poređenja, ali, poređenje nije isto što i opštost¹³³.

Do pravog spora o prirodi univerzalija doći će tek u srednjem veku, zahvaljujući pre svega Porfirijevom spisu *Uvod u Kategodije* nakon što ga Boetije (470-524) prevede na latinski jezik. Komentarišući svima poznati deo Aristotelovog *Organona* Porfirije postavlja pitanje: *da li rodovi i vrste imaju supstanciju ili postoje samo u našem mišljenju; u prvom slučaju - da li su telesni ili netelesni, u*

¹³² Ovome je blisko da se princip individuacije traži, u realističkom smislu, u onom što pripada suštini, u egzistenciji samoj (V. Okam, N. Kuzanski, Dž. Lok), ili u prostornim i vremenskim određenjima (M. Ekhart; A. Šopenhauer: prostor i vreme kao principi individuacije) koja su data istovremeno sa egzistencijom. D. Skot princip individuacije posmatra kao posebnu osobinu, ili modalitet koji pripada pravoj suštini i označava je kao "*haecceitas*". Konačno, princip individuacije u bogu jeste apsolutno savršenstvo njegovog "aseiteta", koje ga čini jedinstvenim, neponovljivim bićem.

¹³³ Geyser, J.: *Einige Hauptprobleme der Metaphysik*, Herder, Freiburg 1923, S. 55.

drugom slučaju - da li su odvojeni od čulnih stvari ili u njima i na njima egzistiraju. Na početku spora o univerzalijama stoji Anselm Kenterberijski koji je tvrdio da rodovi i vrste imaju netelesnu supstancu i da postoje pre i sa one strane stvari (*ante res*); Roscelin je to odbacivao i branio tezu da je supstancija samo ime ili reč koju mi izričemo ili imamo u mislima; dakle: tu se radi o čisto subjektivnoj egzistenciji vezanoj za čulne oznake a koja sledi iz same stvari (*post res*). Zato što Anselm supstanciju vidi kao nešto realno (*realia*), a Roscelin kao čistu reč ili ime (*voces* ili *nomina*), njihovi sledbenici su se podelili u dve grupe – na realiste i nominaliste. Realisti se oslanjaju na Platonovo učenje o idejama dok je nominalizam bliži epikureizmu. Kritikujući oba učenja nastupio je Pjer Abelar zastupajući jedno peripatetičko stanovište po kojem rodovi i vrste moraju biti u stvarima (*in rebus*).

Ovaj spor koji se nekoliko stoleća vodio među sholastičarima može izgledati krajnje apstraktan i neinteresantan, ali su posledice koje su iz njega sledile bile krajnje sudbonosne; opredeljivanje za neko od ovih stanovišta podrazumeva istovremeno opredeljivanje za određeno tumačenje načina i redosleda božjeg stvaranja.

5.1.3.3.

Transcendentalna određenja kojima se označava odnos nekog bića prema svem drugom, ili saglasje s njim, jesu *istinito* i *dobro* (pri čemu dobro u sebe uključuje i *lepo*).

Bića kome se ova određenja pripisuju nisu ma kakva određenja već jedno sasvim određeno bivstvjuće: *duša*. To za posledicu ima da kad je reč o saglasju bića i duše (ili duha, pri čemu se u sholastici pod ovim drugim misli na duhovnu dušu koja ima moć saznavanja), reč je o nečem sadržinskom što se nalazi u duši. Duša, odnosno duh, shvaćena u njenoj potpunosti, nije prazna forma već

bivstvjuće koje odlikuje saznanje, težnja i osećaj dopadanja. Ova tri načina odnošenja duše (kao posebnog bivstvjućeg) prema drugom bivstvjućem označavaju tri oblasti bivstvovanja (kojima će se kao filozofske discipline baviti gnoseologija, etika i estetika) a ovde ih vidimo kao izvorište transcendentálnih predikata: *istinito*, *dobro* i *lepo*.

Istinito i *dobro* sholastičari dovode u vezu s pojmom bivstvjućeg pomoću pojma savršenstva; bivstvjuće saznavjućem duhu daje savršenstvo a da pritom svojim bivstvvanjem ne stupa u njega, i to je ono što mu daje karakter *istinitog*. Ukoliko bivstvjuće nećem drugom, kroz njegovo bivstvvanje, daje savršenstvo to je onda *dobro*.

5.1.4.

Ako biće (*ens*) dovedeno u vezu sa intelektom prosuđuje, tvrdi ili negira i u njemu se nalazi istina (budući da intelekt odgovara stvari koju zamišlja), istinitost se prenosi na samu stvar koja je istinita ukoliko ima neki odnos prema razumu; tako dospevamo do drugog nadilaznog svojstva bića, do onog *istinitog* koje zapravo obrazuje ontološki temelj noetičke istine. Možemo se zapitati: da li je *istinitost* transcendentálno određenje bića ili je reć o jednaćenju bića i intelekta pošto o istini i istinitom možemo govoriti samo u slučaju kad jedno biće stoji u odnosu s određenim prosuđujućim intelektom (svest, mišljenje): *Verum nominat id, in quod tendit intellectus*. Premda iz pojma bića ne možemo izvesti ideju istinitosti, ono nam, kad je u odnosu s mišljenjem, otvara prostor istinitog i u tom slučaju intelekt, koji čini momenat odnošenja, nije ni obuhvatni apsolutni božji intelekt koji obuhvata svo biće a nije ni relativni, uslovljen, ograničeni čovekov intelekt.

Naspram apsolutnog intelekta nalazi se određeno biće (*per se*) i odnosi se spram njega kao prema intelektu koji je nad njim i koji ne dobija od ovog bivstvjućeg po sebi

ideju konstituisanja, tj. svoju suštinu. Na taj način intelekt apsolutno prethodi stvari i to tako što misleći stvar zapravo je koncipira; taj proces sholastičari su opisivali kao "*mensurat res*", ili, "*est mensuratio rerum*".

Apsolutni intelekt je stvaralačka koncepcija po kojoj se biće usmerava i sa čim stoji u saglasju; to je ono što se određuje kao ontološka ili transcendentalna istina stvari a čija je logička posledica inteligibilnost bića. O istini u tom smislu moguće je govoriti kao o *adequatio rei cum idea sua (cum intellectu scil. divino)*. Odnos bića stvari prema apsolutnom božanskom intelektu nije direktno saznatljiv i ne može se dokučiti niti neposrednim posmatranjem (*intuitio*) niti neposrednim posmatranjem suštine, odnosno pojma božanskog bića (ontologizam). Takav odnos nije ni urođen niti je neposredno imanentan svesti. Mi prvenstveno do idealnog tipa stvari dospavamo diskurzivnim mišljenjem, posredstvom indukcije. Istina je primarno u našem rasuđujućem razumu, a tek sekundarno u stvarima po sebi.

Ljudski razum može, ideju suštine stvari da sazna samo polazeći od već ostvarenih stvari i to pomoću apstrakcije; formalna istina leži u rasuđujućem intelektu, a ne u predstavi ili pojmu po sebi. Norma prema kojoj se istinito upravlja, jeste biće (*ens: res mensurat intellectum*). Subjekt istinitog je prosuđujuće saznanje, a značenje istinitog tada je u saglasju intelekta i stvari (*adaequatio intellectus cum re*); to je, razume se, noetička, odnosno, formalna istina. Pored ove dve vrste istine - *ontološka* (transcendentalna) i *formalna* (noetička) - možemo razlikovati i istinu u moralnom smislu a ona označava saglasje našeg izražavanja rečju i delom sa našim moralnim bićem, mišljenjem, osećanjem i htenjem.

Ovde razume se, nije reč o pojmu istine u saznanjoteorijskom smislu, već o ontološkim pretpostavkama pojma istine, odnosno, o ontološkoj, transcendentalnoj istini, tj. o *istinitosti* koja se izriče sa

bivstvujućim, tj. zajedno sa njegovom suštinom: *verum in rebus* izriče se sa *ens reale*¹³⁴.

Samo na osnovu tako shvaćene ontološke istine možemo biće (*ens*) celokupne realnosti izraziti kao ono što važi, kao ono što je logičko, umno i naučno. Sve to, po shvatanju sholastičara, dobija apsolutni temelj u božanskoj suštini kao apsolutnom izvoru istine, pa kako svako prirodno biće odgovara božjoj spoznaji (jer su prirodne stvari istinite ukoliko odgovaraju slikama u božjem razumu), svako je biće istinito i ono, kao takvo, ne može biti lažno. Lažne mogu biti samo proizvedene stvari, one koje proizvodi čovek (i gde "istinitost" proizlazi iz odnosa proizvedene stvari i našeg razuma); dok prirodne stvari zavise od božjega razuma, proizvedene zavise od ljudskoga razuma i one mogu biti neistinite po sebi ukoliko ne odgovaraju samim zakonima proizvodjenja. Posledica ovakvog shvatanja bila bi u tome što je moguće da se svakoj stvari i svakom biću pripiše istinitost kao bitno svojstvo; neistinitost nastaje kad se naš razum prevari u prosuđivanju i to u slučaju kad nekoj stvari pripisuje nešto što iz nje ne sledi ili što joj je oprečno¹³⁵.

Sholastičari su smatrali da se svet može do kraja dokučiti i zato svako biće (*ens*) vide kao ono što je pristupačno intelektu. Svako biće, tvrdili su oni, saznatljivo je ukoliko je aktualno i pozitivno; to znači: saznatljiva su pojavljujuća akcidentalna određenja na

¹³⁴ Zato se sva platonistička, aristotelovska i sholastička filozofija potvrđuje u stavu: "*Omne ens inquantum est ens, verum est*", pa se odatle može razumeti i stav Avgustina: "*Verum est id, quod est.*"

¹³⁵ Polazeći od toga da je neko biće istinito ukoliko, zahvaljujući mišljenju, dospeva u odnos spram saznavajućeg subjekta, Hajdeger je tumačio izvornu grčku reč *aletheia* kao neskrivenost, otkrivenost. U našem iskustvenom biću, koje je uvek u svetu (*In-der-Weltsein*), uvek smo kod bivstvujućeg koje smo otkrili, a to znači: biće je ono što se otkriva, ono što se pokazuje u prividu pojavljivanja.

kojima se razlikuju slučajna određenja proprijeteta u kojima se raskriva sama supstancija te se tako saznatljivost pojedinog bića temelji u njegovoj suštini pa je stoga i moguće razlikovati (a) istinu suda, (b) istinu u umetnosti i (c) božansku istinu.

5.1.5.

Ako biće, koje odlikuje težnja ili volja, dovedemo u odnos prema svesti tada se ono pokazuje u osnovi pojma svrhe ili cilja i može stupiti u odnos s pojmom dobrog; ako pak svako biće teži nečem, ako je svako biće osnov i cilj težnje, pokazaće se da je *dobrota* takođe nadilazno svojstvo bića. Budući da se razlikuju samo po pojmu, tj. terminološki, po Tominom mišljenju *dobro i biće su isto*, jer dobro je ono za čim sve teži, a svaka stvar je utoliko predmet težnje ukoliko je savršena; kako svaka stvar teži svom savršenstvu i kako je svaka stvar savršena u onoj meru i kojoj je stvarna, ona je dobra ukoliko je biće jer bitisanje počiva u realizovanosti svake stvari.

To znači da su dobro i biće isto u pogledu stvari, ali i da postoji znatna razlika među njima: dok dobro svojim pojmom označava nešto što može biti predmet težnje, pojam bića nema to značenje, pa na pitanje da li je svako biće dobro, Toma odgovara: *svako biće, ukoliko je biće, jeste dobro* a to je stoga što svako biće, ukoliko je biće, u stvarnosti je na neki način i savršeno (jer je svaka stvarnost i savršenstvo); samo savršeno može biti ono što odgovara težnji i što je dobro. Bilo svesno ili ne, svako biće nastoji da zauzme položaj bića shodno ideji njegove konstitucije i, ako taj položaj zauzme, onda je dotično biće savršeno (*perfectio*); ono može biti savršeno, završeno, tj. zatvoreno u (a) svom biću (supstancijalno savršenstvo), u (b) svojoj moći i osobinama (virtuelno savršenstvo) i u (c) svojoj svrhovitosti (finalno savršenstvo). Kriterijum i merilo savršenosti bivstvujućeg obrazuje ideju suštine (i norme) stvari. Temelj

ideje dobra jeste (a) težnja (*appetitus*, volja u daljem smislu), (b) cilj težnje (stanje savršenstva) i (c) podudarnost cilja sa težnjom.

Dobro je sve što leži u usmerenju u savršenosti jedne stvari i što odgovara njenoj ideji normativnosti, zakonitosti i svrsi. Kako svaka stvar od sebe same teži onom što joj po prirodi odgovara, Aristotel je dobro odredio kao ono "čemu sve teži" (Nik. et., 1094a) i stoga je u delovanju dobrog video suštinu stvari. S druge strane, formalni pojam dobrog leži u težnji, ili u proporciji jednog bivstvujućeg s drugim i ova proporcija je temelj traženja (teženja). Tako shvaćen pojam dobra podrazumeva (a) težnju jedne stvari (*appetibile esse*), a što sa svoje strane pretpostavlja (b) savršenstvo (*perfectum esse*); (c) oba prethodna momenta stiču se zajedno, ukoliko poseduju stvarnost (*actu esse*) naspram nestvarnog ili tek bivajućeg.

Ako se biće pokazuje kao dobro, onda se dobro zahvata u ontološkom smislu. *Dobro* znači tada isto što i savršeno. Ukoliko se pak pod bićem razume savršenstvo savršenstva, onda svako bivstvujuće, ukoliko jeste, ima, shodno tome, određen stepen savršenstva. Ovaj stepen savršenstva ravna se prema supstancijalnoj formi i prema akcidentalnim određenjima bivstvujućeg koje, ako je aktuelno, jeste i savršeno¹³⁶.

Koliko je svako pojedino biće (s obzirom na ljudska htenja) dobro? Odgovor na ovo ontološko pitanje mogao bi da glasi: pošto bivstvujuće u svom biću uvek poseduje savršenstvo, ono je za čoveka pozitivna vrednost; svako posebno bivstvujuće je ono što mu se po njegovoj

¹³⁶ Savršenstvo se ovde ne uzima u moralno-vrednujućem smislu, već u ontološkom. Kažemo: jela je savršenija od kamena, čovek je savršeniji od životinje; u oba slučaja radi se zapravo o jednoj višoj moći postojanja koje je izraz višeg načina delovanja bića. Zato govor u ontološkom smislu dobrog nema ništa s praktičnom korisnošću ili s onim što se pokazuje vrednim želje.

unutrašnjoj vrednosti priznaje.

Ali, postoji nesavršenstvo, postoji zlo. Kako je to moguće? Očigledno, po sredi je pitanje koje stolicima opsega kako filozofe tako i teologe; jedan od mogućih odgovora bio bi: nesavršenstvo, zlo, je nedostatak na samom biću, odsutnost biti koju bi u smislu supstancijalne forme biće trebalo da poseduje a zapravo je na samom biću nema; zlo je stoga samo manjak savršenstva, pa tako i manjak dobra koje bi stvar morala imati po svojoj prirodi. Zlo se u sholastičkoj literaturi određuje kao privacija (*privatio* = lišavanje); ono je ograničenje, nedostatak nečeg, a čega bi trebalo biti shodno njegovoj supstancijalnoj formi. (Primer za ovo je slepilo: ono je nedostatak, ne bivstvovanje na organu vida.) Otvorenim ostaje pitanje: u kakvoj su vezi ontološko i moralno dobro.

Uzrok može biti samo dobro a ne zlo, jer uzrok može biti samo biće, a nikako ne-biće; zlo ne može označavati neko bivstvovanje, oblik ili prirodu, već samo odsustvo dobra; ako zla ima, ima ga samo u nečem i to u onom što je dobro; ono, kao takvo, ne može imati uzrok; uzrok bi moglo imati samo ono biće koje zloću ima u sebi. Ako bi pak zlo i imalo neki uzrok, to bi moglo biti samo u onoj meri u kojoj je neka stvar bez savršenstva pa u njoj imamo manjak dobra kojeg bi sama stvar, po svojoj prirodi, morala imati. Međutim, uzrok tog manjka može biti samo dobro, jer, ne može biti uzrok ono što nije dobro (*S.th.*, 1,49,1,c).

Bog ne može biti uzrok zla, jer zlo koje potiče iz manjka bića ne može poteći iz boga koji je najveće savršenstvo. Zlo proisteklo iz manjka delovanja ne može imati uzrok u bogu, ali u bogu može imati uzrok ono zlo koje je posledica raspadanja stvari; stvari se raspadaju radi gradnje novih oblika a bog za cilj ima dobro celine sveta; radi postizanja celine sveta moguće je da negde bude i manjka bića; uzrokujući dobro, bog može u stvorenim bićima proizvesti i rastvaranje stvari; kako celina sveta

podrazumeva pravednost, a ova podrazumeva kažnjavanje krivice, bog može biti uzrok zla koje se nalazi u kazni, ali ne i onog zla koji se nalazi u krivici. Posledica ovoga je po mišljenju Tome to što nema nikakvog bića koje bi bilo izvor svakoga zla, pa shodno tome, nema ni nekog prvog počela svih zala kao što imamo prvo počelo svakoga dobra.

Ako zlo i postoji, onda ono, po mišljenju najvećeg filozofa sholastike, ne može biti bit neke stvari, već samo nebitni manjak kakav dotična stvar ne bi trebalo da ima, te se stoga odgovor na pitanje šta je zlo, uvek traži polazeći od temelja onog što je dobro.

U literaturi, posebno sholastičkoj, srećemo različite podele pojma *dobro* i ovde ćemo ih samo nabrojati: (a) *bonum absolutum* (dobro po sebi) i *bonum relativum* (dobro primenjivo na nešto drugo); (b) s obzirom na subjekt razlikujemo: (1) *bonum honestum* (moralno dobro, dobro koje težeću bit svoje sopstvene prirode može da usavršava), (2) *bonum utile* (stvar koja teži ispunjenju određene svrhe), (3) *bonum delectabile* (dobro koje je u stanju da stvori zadovoljstvo i prijetnost). Nadalje, možemo razlikovati (c) *bonum verum* i *bonum apparens* (ono što je u funkciji nečeg drugog); ova podela počiva na tome šta reflektujući razum o karakteru određenih vrednih ciljeva može i pogrešno da sudi, kao i na tome da razum može nešto posmatrati kao dobro i tome usmeriti težnju, a to zapravo i nije dobro; isto tako razlikuje se: (d) *Bonum simpliciter* (bivstvujuće koje je prosto savršeno i za sve je vredno težnje to je slučaj kod onog bivstvujućeg čija je suština u apsolutnom smislu dobro (bog) i *bonum secundum quid* (to je dobro koje je samo delimično savršeno i samo u određenom smislu može biti cilj težnji), te, (e) *Bonum metaphysicum, physicum, ethicum*, itd.

Kad je reč o transcendentano lepom, odmah treba reći da tu nemamo posla sa umetnički, estetski lepim već sa lepim u njegovom ontološkom smislu; reč je o prirodnom, ili,

još bi bolje bilo reći: kosmički lepom, o načinu kako se pokazuje kosmos i u tom slučaju lepo je transcendentalija poput dobrog, istinitog ili jednog. Ako se sve bivstvjuće naziva lepim, reč je pre svega o supstanciji u njenoj pojavi, u njenoj čulnoj datosti. Neko biće je lepo ukoliko njegov izgled, njegova pojava, supstancijalna forma, dolazi do izraza na savršen način. Zato se ljudskom duhu lepota umetnosti, u njenom najpotpunijem izrazu, javlja u medijumu čulnosti.

Biće kao istina odnosi se na ljudsko saznanje i izražava se u kretanju mišljenja. Biće kao dobro odnosi se na ljudsko nastojanje, na čovekove težnje. Kada je o lepom reč, ono se kao biće bivstvjućeg prezentuje u pojavljivanju. Iz činjenice da je svako biće lepo, sholastičari su zaključivali da je svako bivstvjuće takvo, da njegovo bivstvovanje dolazi do izraza u samom pojavljivanju. Kao što u slučaju dobrog imamo njegov nedostatak, zlo, tako, kad je reč o lepom, imamo ružno kao nedostatak na bivstvjućem.

Određenja pojma lepog međusobno su u velikoj meri protivrečna i menjaju se sa promenom opštih filozofskih učenja, a budući da se ovde ne bavimo problemima estetike i umetnički lepog navešćemo samo nekoliko određenja lepog ali s obzirom na ontološku dimenziju unutar koje ovaj fenomen srećemo; dakle, ovde će biti reči o lepom kao transcendentalnom svojstvu bića a koje se u nekim klasifikacijama transcendentalnih određenja bića i ne javlja, budući da se u nizu slučajeva identifikuje sa dobrim (kako je to i bilo uobičajeno u antičko doba).

Prvo izvođenje o pojmu lepog nalazimo kod Platona, ali, tu još nemamo i teoriju lepog. Platon traži suštinu lepog u nadčulnoj ideji koja je istovremeno dobro i istina. Stvari su onoliko lepe, koliko počivaju na ideji lepote. One su lepše koliko u njima ideja lepote dolazi do izraza. Za određenje lepog su neophodne formalne karakteristike kao što su harmonija, simetrija, jednostavnost, poredak, čistota.

Ako je, kako ističe E. Grasi, ograničenje neograničenog izvor svake manifestacije lepog, to je stoga što se "ograničeno javlja u vidu jednakog i dvostrukog i svega onog što uklanja razliku između suprotnosti: samo na taj način ono može preko srazmere i saglasnosti da stvori broj" (*Fileb*, 25e). S druge strane, Platon ne propušta da načini razliku između telesne i duševne, odnosno, između spoljne i unutrašnje lepote (*Fedar*, 279c; *Gozba*, 210b).

Platon će lepotu povezati s vrlinom duše, a sve tome suprotno smatraće se ružnim (*Zakoni*, 655b) jer, vrlina je zapravo lepota¹³⁷ duše (*Država*, 444e). Ovde treba istaći, još, po ko zna koji put, da u antičko doba lepota nema estetsku već ontološku dimenziju; lepota, za razliku od pravičnosti i razboritosti, blista, ona ima "poseban sjaj" kojeg se duša seća kad ugleda neki pojedinačni lepi predmet. Drugim rečima: lepo o kojem govori Platon prevazilazi svet čula; lepoti je svojstvena prividnost kakvom se ne odlikuje istina. Platonova teorija lepog značajna je upravo po njenoj ontološkoj dimenziji: da nema lepote, mi ne bismo mogli da uočimo savršenost, harmoniju i božanstvenost sveta¹³⁸. U predaristotelovskim spisima, gde se govori o lepoti, reč je

¹³⁷ Ova veza lepote i vrline jasno ukazuje na blizinu lepote i dobra, a što je prisutno već kod Homera. Takvo shvatanje neće biti strano ni Aristotelu: "Lepo je dobro, ukoliko je ono prijatno" (*Ret.*, I, 9), premda se ne sme gubiti iz vida i jedna druga tendencija, nastojanje da se lepota ne prikazuje kao nešto podudarno sa stvarnošću već kao neka subjektivna tvorevina lišena egzistencijalnih zahteva, sve više svedena na posrednika između sveta i subjekta (budući da izražava i otkriva i moguće posebne aspekte ljudskog iskustva, tj. subjektivnog odnosa prema biću. Već Aristotel počinje da istražuje lepo polazeći od onog pojavnog, i težište stavlja na formalne momente pojma lepog, ne previđajući da lepo može biti samo na nekom sadržaju premda njegove formalne elemente nalazi čas u poretku, čas u srazmeri, čas u ograničenju ili tačnoj veličini, čas u svemu tom zajedno.

¹³⁸ Grasi, E.: *Teorije o lepom u antici*, Srpska književna zadruga, Beograd 1974, str. 99-101.

uvek bila o nekom znaku života koji je bliži bogovima, lepota je zapravo bila oznaka više objektivnosti preko čega se čovek približava savršenstvu, tj. ako je tu reč o lepoti kao pojmu korisnosti (celishodne upotrebe nekog predmeta), tj. ako je nešto lepo zavisno od toga kako se primenjuje (s obzirom na čovekov cilj uopšte), a to znači da se ljudska praksa dovodi do savršenstva.

Ta praksa nije neko ljudsko savršenstvo određeno voljom božanstva i postignuto uz božansku pomoć (Homer, Pindar), niti je tu samo reč o savršenstvu ukorenjenom u idejama kao u prvobitnoj mogućnosti (Platon), već je reč o stvaralaštvu kao otkrivanju jednog mogućeg ostvarenja čovečnosti u njenom uspehu i neuspehu¹³⁹. Zato kod Aristotela umetnost nije više onog što jeste, već onog što bi "moglo" biti.

Za Aristotela je lepo u rasporedu delova koji čine celinu i to u odgovarajućoj veličini; to znači da Aristotel ne koristi pojam umetnosti samo u sferi poetičkog, već i dalje u oblasti ontološkog¹⁴⁰; to biva još jasnije ako znamo da Aristotel ističe kako se lepo ima tražiti u onom što je nepokretno, jer "najviši oblici lepote su poredak, srazmera i određenost koji se ponajviše ispoljavaju u matematičkim naukama (*Met.*, 1078a), a tu je reč o naukama koje nemaju mnogo veze s umetnostima.

Sa posve ontološke tačke gledišta lepo će u antičko doba tumačiti i jedan od poslednjih helenističkih filozofa - Plotin. On zastupa prilično ekstremni spiritualistički idealizam. Suština lepog leži u prevlasti ideje nad materijalom. Umetničko predstavljanje odražava ideal,

¹³⁹Grasi, E.: *Teorije o lepom u antici*, Srpska književna zadruga, Beograd 1974, str. 140-141.

¹⁴⁰ Iako sa Aristotelom umetničko shvatanje lepog počinje da se odvaja od ontološkog, red, simetrija i veličina ostali su deo opšteg shvatanja lepog, oni su uzdignuti do kategorija prabića, a na taj način Aristotelovo tumačenje lepog još uvek ostaje u granicama ontološkog.

najvišu ideju i tako dopunjava ono što u čulnom opažanju nedostaje. Istinska lepota leži u nadčulnom. Plotin započinje svoje raspravljanje o lepoti na nivou konvencionalnog mišljenja njegovog vremena. Lepota se najviše obraća vidu i sluhu, kaže on, i obuhvata kombinacije reči i sve vrste muzike. On uključuje i vrste ponašanja i karaktera.

Plotin uviđa kako jedna ista tela izgledaju kadkad lepa, a kadkad ne i ističe kako je veliki razmak između "biti telo" i "biti lep" (*Enn.*, I, 6,1) a to znači da ga više ne zadovoljava konvencionalna definicija lepog kao harmonije delova; ona je po njegovom mišljenju veoma široka ali istovremeno i veoma uska; ovo poslednje stoga što su nesložene jednostavne stvari, kao što su munja, zlato, muzički ton, moralna dela, takođe lepe a ako lepo srećemo i u nekoj složenoj stvari ovo će zahtevati da lepote ima i u pojedinostima. Pomenuta definicija je suviše široka zato što savršeno sklopljen sistem ideja može biti lažan i ružan, iako pokazuje svojstvo harmonije u visokom stepenu. Drugim rečima, neko prosto svojstvo ili prosta jedinica mogu biti isto tako lepi kao i klasična harmonija; s druge strane, harmonija može postojati a da nema nikakve lepote.

To znači da tradicionalni pojam lepote treba revidirati. Polazna tačka Plotinovog učenja je dualizam materije (neograničeno, neobjašnjivo, bezoblično, skriveno, princip mraka) i forme (princip ispoljavanja koji Plotin identifikuje s lepotom). Pokazivanje bića jeste ono što određuje lepotu. "Lepota neke obične boje nastaje zahvaljujući formi koja ovladava tamom materije, kao i prisustvu (*parusia*) bestelesne svetlosti, koja je logos i ideja (*Enn.*, I. 6, 3). U krajnjoj liniji, kaže Plotin, pod lepim mi mislimo ono što vidimo. Načelo koje podaruje lepotu materijalnim stvarima "jeste nešto opaženo ... na prvi pogled, nešto što duša imenuje kao da ga odavno poznaje, i prepoznajući ga, pruža mu dobrodošlicu i ulazi u jedinstvo s

njim" (*Enn.*, I, 6,2). Zato filozofija lepote mora ispitivati tu psihološku činjenicu, tu čežnju ljudske duše za nečim što saoseća sa njom, njeno izlaženje da bi našla ono što joj je slično i radost koja kruniše uspeh u tome.

Poistovećujući lepo s predmetom želje, Plotin ponavlja temu Platonove *Gozbe*. Kao i Platon, Plotin uči da naše svidanje kako ga nalazimo na površini našeg osećajnog života, nije ozbiljna odanost. Onaj deo naše duše što može da vrši izbor uspinje se do svoga cilja - savršenog izbora savršenog predmeta. Međutim, Plotinova teorija o lutanju i o nemirenju duše, o njenom vraćanju kući, predstavlja razrađeniji i određeniji sistem ideja od Platonovog i zato Plotin pita: zašto duša mora da oseća nedostatak nečega i zašto nalazi mir i zadovoljstvo u nekoj vrsti intuitivnog doživljaja - u sjedinjavanju s lepim?

Crkveni oci se u vreme rane patristike svojim pojmom lepog nadovezuju na platonovsko, odnosno neoplatonističko učenje; posebno to važi za Avgustina i Pseudo-Dionizija, a srednjovekovna sholastika, pod vođstvom Tome Akvinskog i Bonaventure, nastoji da aristotelovski smer poveže s platonovskim i pritom polazi od iskustvenog delovanja lepog.

Vekovna formula lepog: umerenost, oblik i sklad potiče od Avgustina koji je pisao: "Dopada se samo lepo, u lepom pak oblici, u oblicima proporcije, a u proporcijama brojevi". Avgustin smatra da su sve umetnosti i nauke sređene pomoću brojeva, da je i sam razum broj kojim se računaju sve stvari; duša se može srediti pomoću umetnosti tako što će postati skladna i lepa a što je preduslov za posmatranje boga.

Avgustin smatra da oduhoviti sebe znači isto što i sebe oblikovati, pa, kako put prema spasenju i istini vodi prema redu i broju, red i broj su određujuće crte lepote. Ovo je, razume se, u velikoj meri i posledica shvatanja da se svemir pridržava reda jer bog voli red i sam je začetnik

reda.

Učitelj Tome Akvinskog, Albert Veliki definisao je lepo kao "elegantnu samerljivost"; ona je "sjaj forme koja sija na srazmernim delovima materije"; ovo isticanje sjaja treba videti kao dug tradiciji koja potiče od Plotina, a koji je, kao što znamo, prvi istakao sjaj (pored proporcije) kao konstitutivni momenat lepote; Bonaventura *lepo* određuje kao "izbrojivu jednakost" a Toma smatra da nešto, da bi bilo lepo, mora ispunjavati tri uslova a to su: *celinu*, *srazmer* i *sjaj*. Lepo je, kaže on, ono što nam se dopada kad ga vidimo. Srednjovekovni filozofi nalazili su lepo u svemu što je sadržavalo ta svojstva i odnose: u svemiru, u čoveku, u zgradama ili u pesmama, odnosno, u prirodnim kao i u umetničkim predmetima, a isto tako i u celokupnom sistemu stvari. Lepota za njih nije bila vezana samo za proizvode umetnosti (u današnjem značenju te reči) i zato se estetika ne nalazi u teoriji umetnosti, teoriji igre ili teoriji privida.

Čini se posve razumljivim što je teorija lepote, kakvu srećemo kod Tome, posve bliska onoj kakvu nalazimo već kod Avgustina a koja pritom leži pod velikim uticajem neopitagorejske tradicije i Plotina; nije se bez razloga tvrdilo kako Toma duguje Avgustinu isto koliko i Aristotel Platonu. Time se htelo reći da je u srednjem veku, kao i u antici, kasniji mislilac govorio o lepoti i dobroti za čoveka a ne o apstraktnoj dobroti i lepoti te da su oba kasnija mislioca bila popustljivija prema ljudskoj gladi za zabavom i prema umetnosti kao prema nekoj hrani za tu glad.

Toma kaže da je lepota ono što nam se sviđa kad ga gledamo (*quod visum placet*) i ovo nas odmah podseća na to da smo takav stav našli mnogo ranije kod Plotina; on svidanje povezuje s organom vida putem prikladne srazmere a iz toga onda sledi povezivanje lepote sa formom, a to beše i Avgustinova glavna teza.

Lepota pruža čulima nešto sredeno, a samo sredena

čula, vid i sluh, mogu primiti red i meru. Toma će istaći da je lepota formalni uzrok i, nastojeći da odredi lepotu, staviće formu na prvo mesto. On tvrdi da se čin saznanja olakšava prisustvom onog reda koji znači lepotu i time je opet blizak Avgustinu po kome se čin stvaranja olakšava ritmičkim kretanjem koje karakteriše umetnika pri radu.

Umetnici¹⁴¹ se u svom radu rukovode brojevima kao rukovodnim načelima. Oni barataju rukama i oruđima u svetlu brojeva koje nose u duši. Njihov unutrašnji razum vodi računa o nebeskim brojevima, i to je njihovo merilo. Ples nastaje kad kretanje za svrhu ima samo zadovoljstvo. Ali, svi umetnici (bavili se oni prostornim ili vremenskim umetnostima) teže za dobrom formom i u izvođenju i u proizvodu. "Iznad umetnikovog duha stoji broj večan u mudrosti". Mnogi se muzičari po nagonu ritmički kreću i pevaju.

Forma je dakle pravo obeležje lepote. Blistanje lepog po shvatanju Tome znači isijavanje forme neke stvari, dela umetnosti ili prirode i to na takav način da se to isijavanje predstavlja duhu u svoj svojoj punoći i bogatstvu svog savršenstva i reda. Reči kojima se označava svetlost (*claritas, lux, lumen, illumino, lucidus, illustro, splendor*) u srednjovekovnim teološkim spisima gotovo su isto tako uobičajene kao i reči koje označavaju formu.

Lepota kao sjaj može se najjednostavnije protumačiti kao prijatnost svetle boje i bleštanja i to "očigledno" značenje ostaje do kraja i deo njenog filozofskog značenja. Konvencionalnoj definiciji lepote kao "skladu delova" tako se vremenom pridružuje i "prijatnost boja".

Primamljive svetle boje i blesak zlata samo su površinski simboli pune snage sjaja; mora se znati da su

¹⁴¹ Ovdje treba imati u vidu drugačije značenje pojma *umetnik* no što je naše; umetnik je zanatlija i njegova delatnost nije u sferi estetskog no u sferi ontološkog.

mistici unutar i iza čulne svetlosti videli svetlost bez materijalnog mesta, sjajnije od sunca, a unutar te svetlosti "samu Živu Svetlost" pred kojom iščezavaju tuga i bol. Zamisao o bogu kao Živoj Svetlosti došla je do Tome od Avgustina i Bonaventure, od Eriugene i sv. Franje i već je bila opterećena složenom verskom i filozofskom istorijom. Ideju o bogu kao svetlosti nalazimo kod Semićana, Egipćana kao i kod Persijanaca. Platon Sunce vidi kao najviše dobro. Forma je tako, čista svetlost. Svetlost i forma se poistovećuju jer je svetlost najfinija i najviša supstancija, najizvrsniji elemenat kao što je forma cilj kojem teži svaka data stvar. Tako su za srednjovekovne mislioce, pa stoga i za Tomu, dve glavne oznake lepote forma i svetlost koje se stapaju u ideji o aktivno oblikujućoj formi.

Ovde izloženo učenje o transcendentalijama tek delimično odgovara na krajnje složena pitanja koja one otvaraju i kojim je suđeno da ostanu trajno otvorena; nije tu samo reč o izazovu pred kojim se nalazi savremena filozofija, već o izazovu pred kojim se nalazi svaka filozofija koja hoće biti nešto više no sredstvo zabave i razonode, svaka filozofija koja u pitanju o smislu i prirodi bića i njegovih transcendentalnih određenja vidi osnovni motiv i podstrek plodotvornom mišljenju.

6. Bivstvujuće i "bivstvovanje"

Ostaje jedinstven utisak da antička i srednjevekovna filozofija sve do Dekarta i pojave novovekovne filozofije subjektivizma govori jednim jezikom (nezavisno od toga da li je to grčki ili latinski) i da se nalazi u jedinstvenom duhovnom prostoru. U isto vreme, treba imati u vidu da su sva filozofija i svo mišljenje uslovljeni svojim predmetom i da se sa promenom predmeta, sa promenom shvatanja prirode predmeta, menja i sama filozofija. S pojavom novog doba situacija se bitno menja i svoj završni izraz filozofija dobija u jeziku Martina Hajdegera. Filozofija Hajdegera izražava naše vreme ali i više od toga, budući da je ovaj nemački filozof sve vreme nastojao da naše vreme misli u kontekstu celokupne filozofske tradicije; to je osnovni razlog što ćemo se u ovom poglavlju, analizirajući neke od motiva i tema tradicionalne metafizike, obratiti i spisima Hajdegera. S jedne strane ovo će nam omogućiti da iz jednog drugog ugla prikažemo temeljne metafizičke probleme a s druge, to će nam olakšati izlaganje u drugom delu, kad bude bilo reči o fenomenologiji Edmunda Huserla i o tome kako fenomenologija razvija čitavu metafizičku problematiku.

Zahvaljujući Hajdegeru mi smo u XX stoleću dobili jedno potpuno novo tumačenje grčke filozofije a sa njim je došlo i do reinterpetacije čitave istorije metafizike, što se posebno odrazilo na filozofsku terminologiju. Ne bez razloga Hajdeger je u seminaru o Heraklitu (1966) rekao kako se pojmovi svaki dan moraju misliti iznova a to podrazumeva permanentno kreativno promišljanje svekolike istorije filozofije.

Čitava Hajdegerova filozofija je posledica jednog originalnog nastojanja da se misli filozofija i njena istorija i njemu se moramo obraćati bez obzira na to što kod njega imamo u znatnoj meri jedno antimetafizičko stanovište koje nije uslovljeno toliko negativim odnosom spram metafizike,

koliko naporom da se njena problematika iznova preformulisana promisli.

Da bi se pojasnila osnovna Hajdegerova ideja ovde ćemo se, u njegovoj interpretaciji, vratiti nizu ranije u više navrata izloženih stavova, no to neće biti prosto ponavljanje, već posledica nastojanja da se iznova promisle početni impulsi zapadne filozofije.

Iz čitavog dosadašnjeg izlaganja videli smo da je najteže dati odgovor na pitanje šta je biće, premda je reč o nečem što je najkonkretnije, što je individualno, neposredno tu, pred nama. Videli smo da su kod Platona i Aristotela odgovori na to pitanje razni: jednom oni misle na *supstancijalizovani infinitiv* (*Sofist*, 243t), *drugi put na particip* (*Sofist*, 244b). Razlika između bivstvovanja i bivstvjućeg (*Sein*, *Seiende*) kako o njoj govori Hajdeger, u mnogim jezicima se ne može ni izraziti. U našem jeziku to je moguće, ali pitanje je u nečem drugom: šta ta razlika uopšte znači, šta ona uopšte izražava. Činjenica je da je u svetlu te razlike Hajdeger tumačio antičku i čitavu istoriju filozofije; isto tako, činjenica je da stari Grci nisu stvari videli na način kako im to pripisuje Hajdeger, a još su manje mislili to što im on pripisuje da su mislili¹⁴².

**

Ako se već u običnom govoru i oseća da postoji razlika između bivstvjućeg uopšte i konkretnog bića: bivstvjućih, tj. pojedinačnih bića, je mnogo a bivstvovanje bivstvjućeg je jedno, ma koliko se pritom bivstvjuće

¹⁴²Možda bi to oni i mislili da su imali sreće da budu Hajdegerovi savremenici i sagovornici; treba li ovde ukazati na Hajdegerove analize Nića ili Kjerkegora? U tim spisima autor daleko više izlaže sopstvenu filozofiju no filozofske stavove pomenutih mislilaca čija mu dela nisu ništa drugo do povod za pojašnjavanje sopstvenih misli. Tako bi se moglo reći da je kad se govori o Hajdegeru reč o originalnoj filozofiji koja je nastala *povodom*, odnosno u plodotvornom susretu sa Parmenidom i Heraklitom.

pokazivalo mnogooblično, možemo se i složiti da se tu radi o jednom ozbiljnom i fundamentalnom ontološkom problemu. Međutim, sasvim je otvoreno pitanje da li je moguće sistematski sprovesti razliku između participa i supstancijalizovanog infinitiva.

Grci to nisu činili. Platon u dijalogu *Sofist*¹⁴³ stavlja oba pojma jedan do drugog; bivstvovanje i bivstvujeće o kojima govori Hajdeger, Platon koristi sinonimno¹⁴⁴.

Bivstvujeće se misli i izgovara na više načina, ali *uvek* u odnosu na jedno i njegovu bivstvenu prirodu, premda *ne uvek* i jednoznačno¹⁴⁵; nešto se naziva bivstvujućim jer je *bivstvo* (*ousia*), ili zato što je *stanje bivstva* (*pathe ousias*), ili zato što je *put bivstvu* (*hodos eis ousian*), ili stoga što je *nešto što se odnosi prema bivstvu* (*pros ten ousian*), itd.

Aristotel jasno pokazuje da se bivstvujće izgovara na više različitih načina, ali uvek u odnosu na jedan princip, i to u odnosu na samo *bivstvo* (*ousia*). Svako drugo određivanje bivstva (a što se čini pomoću ranije navedenih kategorija) čini se po analogiji s obzirom na bivstvo. Videli smo da je evidentna dvosmislenost u shvatanju bivstva

¹⁴³ Interesantno je usputno razmišljanje o tome kako su se kod Srba prvo s grčkog jezika u prevodu Miloša Đurića pojavili literarni dijalozi Platonovi kao što su *Odbrana Sokratova*, *Kriton*, *Fedon*, *Fedar*, *Država*, ali ne i *par excellance* filozofski dijalozi: *Sofist*, *Fileb*, *Teetet*, *Parmenid*, *Timej*.

¹⁴⁴ Vidno je da se problem ne može sistematski rešiti u ravni jezika. Za razliku od Platona (*Sofist*, 244a) i Aristotela (5. knjiga *Metafizike*), Dekart, Lajbnic i Kant imali su malo interesa za jezik; prva dvojica videli su ga kao instrument dok mu je treći posvećivao još manje pažnje (opširnije: Martin, G.: *Allgemeine Metaphysik. Ihre Probleme und ihre Methode*. W. de Gruyter, Berlin 1965, S. 10).

¹⁴⁵ Jedna reč može imati više značenja: ona može biti univokna, analogna i ekvivokna, zavisi od toga da li ima samo jedno značenje ili više (a u tom slučaju značenja mogu biti međusobno povezana, ili potpuno nezavisna; uporediti: *Sum. th.*, I, 13, 5)

(*ousai*) posledica dvosmislenosti koja leži u pojmu samoga bivstva koje se misli na dva načina: jednom kao *bivstvo samo*, konkretno, realno biće, drugi put kao bivstvo koje je *bivstvo za neko bivstvujuće* (a bez čega ovo poslednje uopšte ne bi moglo biti), *forma*.

Dakle, budući da ni kod Grka nije transparentna razlika između *on* i *einai* (što važi kako za Parmenida, tako za Platona i Aristotela), treba još jednom podsetiti šta mi zapravo pod pojmom bivstvujuće, odnosno, bivstvujuće kao takvo (za koje se u novo vreme uvodi pojam bivstvovanja), mislimo. Nesporno je da upravo ovo pitanje povlači za sobom najveći broj teškoća i nesporazuma; iako istorija filozofija obiluje pokušajima da se odgovori na ovo pitanje, činjenica je da se ono mnogo puta samo "pomeralo u stranu" (u srednjem veku je biće (*ens*) dobilo prednost spram bivstvovanja (*esse*)), dok je ponekad, kao u XX stoleću, to pitanje izbijalo u prvi plan filozofskog mišljenja.

Ako je subjektivni pojam bića, kao opšta činjenica svesti, nužni elemenat naše duhovne delatnosti, do teškoća dolazi kad se hoće rasvetliti objektivni smisao pojma bivstvujućeg. Jasno je da pojam bivstvujućeg ne možemo odrediti logički nekom realnom definicijom, jer sledeći pravila formalne logike, znamo da se pojam određuje uvek njegovim ograničavanjem i to s obzirom na neki drugi pojam a što se čini podvođenjem pod viši pojam (*genus proximum*) i navođenjem specifične razlike (*differentia specifica*).

Pojam bivstvujućeg kao takvog, kao najopštiji pojam, ne može se podvesti pod viši rodni pojam, niti mu se može odrediti specifična razlika a to znači da se ne može dati logički precizna definicija pojma bivstvujućeg. Pojam bića, po shvatanju savremenih filozofa, jeste najjednostavniji i najopštiji pojam. Videli smo da već Aristotel smatra kako rodni pojmovi (*gene*) ne mogu biti bivstvo (*ousia*) jer su isuviše opšti i neodređeni te da kao takvi ne mogu nikad

biti subjekt predikacije, već samo predikati: u odnosu na bivstvo (kao supstanciju) oni mogu biti samo njegove akcidencije; taj stav je imao dalekosežne posledice u kasnijim tumačenjima hrišćanskih mislilaca te su najviši pojmovi Platonove filozofije (*jedno i bivstvujeće*) bili isključeni iz bivstva.

Na osnovu ovog moglo bi se reći da je bivstvujeće ono poslednje za šta se može pitati. Međutim, to poslednje ne može se nikad definisati, jer definisati se može pomoću nečeg drugog što stoji iza onog što se traži, a iza bivstvujećeg ne stoji ništa. Ovo ne treba da čudi. Ono što je poslednje ne može se definisati već samo omeđiti, istaknuti spram drugog.

Kad je reč o bivstvujećem kao bivstvujećem nema ničeg pored njega čime bi se ono moglo omeđiti. Moglo bi se odrediti samo pomoću njegovih posebnih momenata. Bivstvujeće *in genere* je možda nedohvatljivo ali ne i u pojedinim manifestacijama i zato se savremena ontologija nastavlja na prirodni, ne-refleksivni stav (što dolazi do izraza u filozofskim tumačenjima ovog problema kod N. Hartmana i M. Hajdegera).

Ako se pojam bivstvujećeg ne može definisati, ostaje druga mogućnost: ukazati na različite načine primene termina *bivstvujeće* (a ovde, pre svega, bivstva). Opšti pojam bivstvujećeg, budući da je najjednostavniji, ne može biti rodni pojam pod koji bismo različite stvari mogli jednoznačno podvesti, te je on stoga višeznačni pojam koji drugim pojedinim rodovima bića pripada na analogan način, a što će reći: *pojam bivstvovanja pripada svim stvarima, premda na različit način* (*Met.*, IV, 2).

O bivstvujećem se može govoriti na apsolutan, ili uslovan (relativan, kontingentan) način: može se govoriti o supstancijalnom i akcidentalnom, o potencijalnom i aktualnom bivstvovanju. Svako od ovih klasa bića pripada bivstvo na drugačiji način. Izražavajući bivstvo neke od

pomenutih klasa to ne činimo na temelju identiteta već na osnovu sličnosti. Ovo je, razume se, suprotno monističkom učenju koje bivstvujuće kao takvo hoće da izrazi uvek identično, kao rodni pojam.

6.1.

Mora se stalno imati u vidu da je *biti* (*esse*) jedan glagol kojim se kazuje da *biti jeste*, pa reč *biće* (*ens*) kao imenica označava subjekt u smislu "*habens essentiam*", tj. biće kao takvo, koje ima neku suštinu; reč *biće* zapravo je odgovor na pitanje: "da li nešto jeste?"

Taj način govora u znatnoj meri zavodi, posebno, kad se ne vidi da je tu reč o jednom glagolu. Kad se kaže *bivstvovanje*, onda se misli na imenicu ali i na glagol u njenoj osnovi, misli se da *biti jeste*; tako je istovremeno u njemu sadržano i jedno i drugo; kaže se: *jeste*, *beše*, *biće*, itd; tu su sadržani istovremeno i svi njegovi oblici. Kad govorimo o *biti*, tada ne govorimo o nekoj poimeničenoj (supstancijalizovanoj) stvari, već govorimo o aktu, o dešavanju, o kretanju (koje je izvornije od sveg kretanja) pa je tu reč o kretanju u jednom verbalnom smislu. Sam ovaj termin koristi se u različitim značenjima.

Ako se pravi razlika između *biti* kao kopule i *biti* kao predikata pravi se zapravo razlika između logičke i metafizičke upotrebe ovog pojma. Kopulativna upotreba glagola *biti* omogućuje povezivanje predikata i subjekta unutar suda. Tako je moguće da se sadržaj predikata činjenično pripiše subjektu kojem ovaj sadržaj biva inherentan kao akcidentalno određenje. Ovom terminu pripada moć dovođenja u odnos identiteta, ukazivanje na to da veza subjekta i predikata sadrži objektivnu istinu, da odražava odnos sa-pripadanja. Zato o ovom terminu Toma Akvinski kaže: "*Hoc esse non est in re, sed in intellectu componente et dividente*"; time, razume se, nije još ništa rečeno o egzistenciji samog subjekta. Samo u slučaju kad

biti (*esse*) stupa ne samo kao kopula, već kao predikat (kao *secundum adiacens*), dakle, kao poseban predikat u stavu, biti tada označava i egzistenciju, što će reći da se *tada* zapravo radi o *bivstvovanju samom*; u ovom poslednjem slučaju *est* je identično sa *est existens*, sa *ens* kao imenicom koja označava subjekt (*habens essentiam*) kao takav, subjekt koji poseduje suštinu.

Ako izuzmemo ovu kopulativnu primenu, glagol biti (*esse*) ima dvojakو značenje i upućuje na (a) biće kao konkretno bivstvujuće, kao nešto egzistentno (*esse existentiae*) i (b) biće kao bivstvujuće koje omogućuje to samo bivstvujuće (*esse essentiae*), ono što mu daje oblik ili formu.

Osnovno značenje bića u smislu postojanja jeste *esse existentiae* (*to einai haplos, esse simpliciter*), jednostavno biće, kako kaže Aristotel. Mi se tu ne zadovoljavamo nekim sadržajem mišljenja (a koji bi bio pojam, predstava, predmet), već se usredsređujemo na pitanje da li on egzistira, da li on činjenično *jeste*? Šta to znači kad kažemo: *on egzistira, on jeste*? U prvi mah, čini se da neka konkretna stvar, predmet, ili neki sadržaj mišljenja egzistira, da postoji, da je dat kao nešto mišljeno, u svesti. Tu se radi o njegovoj intencionalnoj ili fenomenalnoj egzistenciji, o njegovoj psihičkoj činjeničnosti, tj. hoće se reći da je jedan sadržaj svesti sadržan u mislećem duhu ili svesti. Međutim, kad mi nešto tvrdimo o egzistenciji nekog predmeta, tada ne mislimo na njegovu intencionalnu ili fenomenalnu egzistenciju u svesti, što će reći da bi pomenuti predmet bio dat samo u našoj ili u nekoj drugoj svesti (kao *ens rationis* ili *ens intentionale*) već se insistira na tome da objekt egzistira nezavisno, izvan svesti; reč je dakle o transcendentnoj (transsubjektivnoj, transmentalnoj) egzistenciji. To, nadalje, znači da se jedan objekt nalazi nezavisno od naše svesti i da stoji naspram nje, da prethodi našim aktima svesti kao nešto dato i da našu svest

određuje.

Nadalje, ovo bivstvovanje (*esse existentiae* u transcendentalnom smislu) ukazuje kod stvorenih, uslovljenih bića i na nešto proizvedeno (*ex-sistere*) iz njegovih počela (*esse extra causas*), dakle, ukazuje na samostalno biće, biće koje se u svojoj samostalnosti može shvatiti.

Treba reći da se jedno bivstvujeće svojom egzistencijom izdvaja spram nebića ali i naspram postajanja, bivanja, nastajanja (a ovo poslednje znači: naspram još-ne-bića i naspram ne-više-bića; to znači da bivstvujećem, kao egzistenciji, kao stanju dovršenosti (savršenosti) pripada i kategorija vremena (u smislu dužeg ili kraćeg trajanja).

Ima autora (H. Lotze, E. Husserl, B. Russell, J. Geysler) koji govore o jednoj trećoj formi egzistencijalnog bića, i označavaju ga kao logičku, ili idealnu egzistenciju. Reč je o *važanju* (*Gelten*) i to u smislu da su sadržaj pojma i sudovi koji su posledica akata duha, normirajuće određeni, tj. da su nezavisni od našega mišljenja. Ovo važenje odgovara onom na šta je mislio Platon govoreći o realitetu idealne pravednosti, tj. o onom šta je sholastika imala u vidu u učenju o realnosti potencije.

Nema apstraktne egzistencije, egzistencije koja bi bila bez bivstvujećeg, dakle bez sadržajno određene suštine, bez nekog određenog *nečeg*, ili stvari i zato se *biće* označava kao *esse essentiae*, kao biće suštine, bit neke stvari.

Kada mi, putem apstrakcije, isključimo sva posebna određenja neke predstave, ili nekog sadržaja pojma, tada ostaje nešto poslednje, opšte, sadržajno prazan pojam bića, tj. stvar, ili nešto opšte, a što je pri saznanju prvo do čega dolazimo i u šta unosimo dalja određenja. Strogo određenje takvog sadržaja dobija se s pojmom bića kao suštine (ili biti) (a za šta koristimo termine: *essentia*, *ousia*, *to ti esti*, *quod quid est*, *to ti en einai*, *quod quid erat esse*, *eidos*, *species*,

quidditas). Suština, bivstvenost, šta-stvo jeste ono što se dobija kao odgovor na pitanje: *šta je to?*

Ali, niti egzistira sadržajno prazno, neodređeno, samostalno apstraktno biće (*ens commune*), kao što bi to hteo panteističko-idealistički monizam, niti egzistiraju opšte suštine (*essentiae*) kao takve u njihovoj opštosti ili na nekom idealnom mestu (*topos noetos*), kako bi to tumačio platonistički realizam, već jestanje karakteriše činjeničnu samostalnu egzistenciju, tj. biće samo (za što je skovan izraz: *subsistentia*); ono pripada konkretnoj individualnoj suštini ili supstanciji (*tode ti, hoc quid*). Ovo se jezički izražava imenicom, tj. supstantivom. Logički, kao individualno, to biće kao takvo ne može se dalje definisati.

To znači da je reč o zatvorenom, konačnom jedinstvu koje omogućuje jednoj stvari da iznutra bude određena i da, zahvaljujući vrsnim pojmovima, bude povezana s drugim individuama, a da se, s druge strane, kao individuum, može (zahvaljujući ovim vrsnim pojmovima) svojom suštastvenošću razlikovati od drugih individuuma. Tako se obe ove karakteristike - unutrašnja određenost bića i spoljašnje razlikovanje pomoću individualnosti - logički podudaraju u stvarnom bivstvujućem.

To stvarno, pravo *esse essentiae* označava: (a) *subjekt (hypokeimenon)* kao unutrašnji osnov jedinstva različitih osobina i unutrašnji princip delatnosti; (b) *postojano* u promeni; (c) *temelj* povezanih i napetih odnosa što teže ospoljavanju.

Ako se ova glavna određenja pojma bića, egzistencija (*Dasein*), suština (*Wesenheit*) i stvarnost (*Wirklichkeit*), jasno razlikuju, onda će se razumeti zašto stav: "*Ens est quod est*", odnosno "*Ens est cuius actus est esse*", nije tautologija.

Videli smo da se ono pravo bivstvovanje (*esse essentiae*) može dvojako razumeti. U jednom slučaju, ovaj termin (*esse essentiae*) označava suštinu, i to na način kako

to izražava definicija (opšta suština); u drugom slučaju, ovim se terminom označava stvarno dato, konkretno biće individuum, njegova priroda (individualna, konkretna suština). Kako ovaj problem interpretira Martin Hajdeger? Pitanje o bivstvujućem kao takvom (*on hei on*) određuje Hajdeger¹⁴⁶ kao temeljno pitanje filozofije i pritom citira Aristotela: "Oduvek, sada i uvek postavlja se pitanje i uvek se teško (s)hvata šta je bivstvujuće (*Seiende, to on*)" (Met., 1028b, 2-4). Šta zapravo znači: *bivstvujuće kao bivstvujuće*, šta je uopšte *bivstvujuće* i kako ga možemo razumeti? Na narednim stranama pozivaću se na Hajdegera i njegov spis *Uvod u metafiziku* ali i na neke druge njegove spise¹⁴⁷.

Reč *biti*, ističe Hajdeger u pomenutom spisu, može se koristiti na različite načine: ta reč označava (a) *egzistenciju* (cogito, ergo sum), (b) *matematičku jednakost* (dva puta dva je četiri), (c) *identitet* (Kant je autor spisa *Kritika čistoga uma*), (d) *relaciju* (subjekta prema nečem drugom), (e) *osobinu* (nebo je plavo), (f) *uključenje neke klase u drugu*

¹⁴⁶ Već ovde se javlja teškoća u izlaganju u svom punom obimu. Grčki filozofi, a pre svih Aristotel, ne govore o bivstvovanju kao bivstvovanju, već o bivstvujućem kao bivstvujućem. Bivstvujuće (*to on*) jeste njihova osnovna tema. Oni ne govore o *einai hei einai*, već o *on hei on!* Hegel je jednom rekao da bi potpisao sve Heraklitove fragmente, ali, Heraklit ne bi sve Hegelove spise. Isto tako: mogao bi Hajdeger da potpiše sve što je rekao Aristotel, ali Aristotel ne bi sve što je rekao Hajdeger. Zato se Hajdeger, pa ni njegova interpretacija Aristotela, ne može svesti na mišljenje Grka, ili, što bi bilo još i gore, kako su Grci mislili to što Hajdeger otkriva kod njih da su oni *to mislili*. Stoga otvorenim i dalje ostaje pitanje da li je *bivstvujuće kao bivstvujuće isto* što i *bivstvovanje*. Ovdje se, jednostavno rečeno, radi o pojmovima koji se nalaze u različitim ravnima i koji se, potom, u različitim vremenima misle različito, jer se menjaju i same ravni u kojima se oni nalaze.

¹⁴⁷ Mislili o ovoj stvari šta god hoćemo, moraćemo se na kraju složiti da je malo ko dublje od njega mislio ovu problematiku u XX stoleću. Odbaciti je, videli smo, veoma je lako; treba samo, sve metafizičke iskaze proglasiti za pseudo-iskaze. No, može li se na taj način trajno rešiti problem koji filozofiju drži u životu dva i po milenijuma?

(čovjek je živo biće) ili (g) *uvođenje jedne reči kroz definiciju* (hermeneutika je učenje o pravilima razumevanja).

Kako je to višeznačna reč, ne treba da nas čudi što se ne govori samo: "biti identičan" ili "biti član klase (pojmov)", već se može govoriti o biti čoveka ili biti subjekta, i u ovom poslednjem slučaju imamo u vidu postojanje čoveka, odnosno, subjekta.

Reč *bivstvovanje* (nem. *Sein*) nastala je od glagola¹⁴⁸ *biti (sein)*; kaže se: reč *bivstvovanje* je glagolska imenica. Glagol se prevodi u formu imenice; *bivstvovanje* je poimeničen glagol (kod nas se koristi i izraz *bitak*, ali i *biće*¹⁴⁹).

Govorimo o glagolima i o imenicama. Možemo pitati šta je starije, jer, ispitivanjem suštine imenice i glagola dospevamo u središte istraživanja suštine jezika. Pitanje da

¹⁴⁸ Ovde treba imati u vidu specifičnost nemačkog jezika u kojem je moguće da se glagoli poimeniče tako što se prvo slovo reči od malog prevodi u veliko [wissen (znati) – Wissen (znanje); verstehen (razumeti) – Verstehen (razumevanje); sehen (gledati) – Sehen (gledanje), itd]. Nije stoga samo sticaj slučajnosti to što je Hegel rekao da je filozofija tokom istorije govorila dva jezika: grčki i nemački; samo mišljenje u velikoj meri je zavisno i od strukture jezika, od mogućnosti da se misao adekvatno izrazi. Stoga, engleski jezik je dobar za komunikaciju, za svakodnevno opštenje, ali ne i za izražavanje onih suptilnosti koje ima u vidu već antička filozofija; svodenjem različitih značenja na jedan izraz, gubi se ono *bitno* same misli. Zato misao prebiva u jeziku i, konačno u poeziji. Ali, to je tema neke druge knjige.

¹⁴⁹ Ovaj izraz je bio u srpskom jeziku najrasprostranjeniji, možda je on i najbolji, jer dolazi direktno iz našeg glagola *biti*; teškoća je u tome što on uvek sugerise postojanje nekog *konkretnog* bića, kao što je *živo biće* ili *neživo biće*, a *das Sein* u smislu bivstvovanja seže daleko dalje. Jednostavno: ima problema koji se ne daju jednostavno rešiti, ali, bitno je da ih razumemo. Ako je mnogo toga u jeziku i stvar konvencije, potrebno je mnogo vremena da nam ono što je možda u početku rogovatno postane obično i da ga ne primamo kao nešto strano ili veštačko. Mnogi nemački izrazi koji su današnjim filozofima normalni, izazivali su u početku zgražavanje savremenika. Svemu je potrebno vreme i svaka navika zahteva određeno vreme.

li je praforma reči imenica ili glagol, znači pitanje: koji je izvorni karakter kazivanja i govorenja? To pitanje sadrži pitanje o izvoru i poretku jezika.

Šta znači infinitiv? *Modus infinitivus* znači način neograničenosti, neodređenosti, način na koji neki glagol ispunjava i oglašava svoje ostvarivanje, značenje i pravac značenja. Kada apstraktnu formu glagola *biti* (*sein*) prevedemo u imenicu (biće, bivstvovanje, *das Sein*), imenica kazuje da to što se imenuje i samo biva. Bivstvovanje sâmo postaje ono što *jeste*.

U spisu *Uvod u metafiziku* Hajdeger upozorava na tri korena koji se javljaju u grčkoj i latinskoj reči *biti*:

(a) Najstarija i prava korena reč je *es*, sanskritski *asus* a što znači: život, ono što živi, ono što iz samoga sebe po sebi stoji i ide i miruje: ono što je samostojno (samostalno). Tome u grčkom odgovara *einai*, u latinskom *esse*; treba obratiti pažnju na to da se u svim indogermanskim jezicima javlja osnova *st* (*estin, est, ist, jeste...*).

(b) Drugi indogermanski koren je *bhû*. Njemu pripada grčko *fiô*, izrastati, vladati, od sebe samog dolaziti do stajanja (bdenja); prema uobičajenom tumačenju pojma *physis* to se shvata kao priroda, kao rastenje. Polazeći od izvornijeg tumačenja koje potiče iz razilaženja sa početkom grčke filozofije, to "rastenje" se pokazuje kao izrastanje, što se određuje polazeći od prisustva i pojavljivanja. Koren *fi-* dovodi se u vezu sa *fa-* u reči *fainestai* pojavljivati. Tako bi *fisis* označavao ono što prelazi u svetlost; *fein* znači: svetleti, sijati iz-sijavati (pojavljivati se); istog korena je i latinski perfekt *fui, fuo*, nem. prezent *bin, bist*).

(c) Treći koren javlja se u području menjanja germanskog glagola "biti": *wes*: starogermanski: *wesan*: stanovati, prebivati, boraviti. Odatle se obrazuje *gewesen*, particip *wesend* (održao se u *an-wesend, ab-wesend*).

Imenica *das Wesen* ne znači izvorno - *Was-sein*, već znači *trajanje kao sadašnjost*.

Iz ta tri korena slede i tri određena značenja: (a) *živeti*, (b) *izrastati* i (c) *prebivati*. Ta početna značenja su se ugasila; održalo se neko apstraktno *biti*. Šta se može zaključiti? Poimeničavanjem glagola *biti* dobili smo neko ime koje imenuje nešto neodređeno; ta reč je prazna, i ima značenje nečeg što lebdi i što se rasplinjava¹⁵⁰.

Hajdeger *bivstvovanje* određuje spram (a) *póstajanja* (predstavnik ovakvog tumačenja bio bi Heraklit; istina je da kod Parmenida srećemo bivstvovanje (*einai*) kao davanje otpora postajanju, ali, o *bivstvanju onoga što biva* obojica su, u suštini, govorili isto) kao i spram (b) *privida*¹⁵¹; kao što pojavljivanje spada u sâmo ono što biva, tako u njega spada i *privid* uopšte. *Privid* nije ništa, ali, on nije ni neistinit. *Privid* je jedno od suštinskih područja našeg sveta. Tek u sofistici i kod Platona *privid* se smatra za puki *privid*, dobijajući pritom niži bivstveni rang, a *bivstvovanje* (kao *idéa*) podiže se do nekog nadčulnog položaja. Nadalje, Hajdeger *bivstvovanje* suprotstavlja (c) *mišljenju* (što je svojstveno i Platonu, Aristotelu, kao i filozofima s početka novog doba) i konačno, (d) *trebanju* (ovde imamo odsjaj onog poznatog odnosa *bivstvujuće - dobro (ón – agathon)* a što se ponovo sreće krajem XVIII stoleća).

Bivstvovanje (*Sein*) i *bivstvujuće* (*Seiende*) razlikuju se kao *istina* i *istinito*, kao *stvarnost* i *stvarno*, kao *realnost* i *realno*. Ima mnogo *istinotog*, ali samo *bivstvovanje istine* ovog mnoštva je realno. Govor o "istinama" u pluralu je

¹⁵⁰ Zato, treba se zamisliti i nad naslovom poznatog Hajdegerovog dela *Sein und Zeit*; zašto na početku njegovog naslova nema člana, a naslov počinje velikim slovom? Kako to delo prevesti: *Bivstvovanje (Biće) i vreme*, ili *Biti i vreme*? U srpskom jeziku te dvoznačnosti nema, ali u nemačkom jeziku, za one koji imaju osećaj za jezik, ona postoji, bez obzira na sve potonje interpretacije i izjave o "namerama".

¹⁵¹ Izrazom *doxa* označava se *mnenje*, ali isto tako i *slava*, *ugled*, *pogled*.

iskrivljen i treba ga u filozofiji izbegavati. Isto tako, pogrešno je govoriti o *realnostima* ili *svetovima*.

Isto tako, mora se razlikovati *bivstvujuće* i *bivstvovanje*. Bivstvujućih je mnogo, dok, *bivstvovanje bivstvujućeg* jeste jedno ma koliko se to bivstvujuće pokazivalo mnogooblično. Kod Grka nije jasna razlika između *ón* i *eînai* (to važi za Parmenida, ali i za Platona i Aristotela), dok je srednji vek davao prednost pitanju o *ens* naspram pitanja o *esse*. Sve to samo potvrđuje kako se ne može raspravljati o *bivstvovanju* a da se ne istraži *bivstvujuće*. Osnovno pitanje o bivstvujućem može se na izvestan način razumeti i kao pitanje o bivstvovanju jer bivstvovanje je istovetno u mnogolikosti bivstvujućeg, ali, sve vreme, ima se u vidu samo njihova razlika.

To znači da ne treba tražiti neko jedinstveno "bivstvujuće" iza mnogolikosti svekolikog bivstvujućeg, jer to bi odmah značilo i potragu za jednom supstancijom, za jednim apsolutom ili bilo kakvim drugim temeljem jedinstva, a taj bi i sam morao imati *bivstvovanje* (*Sein*) – nego, *pitati za ono što je u bivstvujućem shvaćeno kao ono naprosto ontički generalno*. To je, međutim, *bivstvovanje*.

Formalno uzeto, osnovno pitanje ontologije nije dakle pitanje o bivstvujućem, nego pitanje o bivstvovanju bivstvujućeg, tj. o bivstvujućem kao takvom (*ens qua ens*). Ovo pitanje počinje kod bivstvujućeg ali početak i smer pitanja nisu jedno te isto. Aristotel je, podseća Hajdeger, prvu filozofiju (*prótē philosophía*) razumeo kao nauku o *òn hē ón*. Prevede li se ovo doslovno, tad pitanje nije usmereno na bivstvovanje, već na bivstvujuće kao bivstvujuće, na bivstvujuće kao takvo.

Ova klasična formula na prvi pogled pita o bivstvujućem a ne o bivstvovanju. Ali, kako ona misli bivstvujuće *sâmo* ukoliko je ono bivstvujuće, ona pita za njegov najopštiji vid i zato ova formula, može po rečima Hajdegera, preko bivstvujućeg da pogada samo

bivstvovanje. Bivstvovanje je iznad svakog posebnog sadržaja, ono je zajedničko svem bivstvujućem.

U antičkom mišljenju tom *ón* bilo je suprotstavljeno *fainómenon* ili, ponekad, *gignomenon*. Bivstvujuće kao bivstvujuće razlikuje se od bivstvujućeg kao puke pojave, odnosno od bivstvujućeg kao bivajućeg, a to znači da bivstvovanje ne može biti ni u pojavljivanju, ni u procesu bivanja. Do promene dolazi nakon Dekarta: u novovekovnoj filozofiji bivstvujuće kao bivstvujuće nije bivstvujuće kao postavljeno, pomišljeno, predstavljeno; bivstvujuće se ne misli više kao nešto što je naspram subjekta, niti se shvata kao predmet. Ono se ne iscrpljuje ni naspram subjekta, ni u pukoj predmetnosti jer nije uslovljeno subjektom.

Po mišljenju Hajdegera Aristotel je prebrzo pitanje bivstvovanja preveo na posebna pitanja, na pitanja supstancije, forme, materije, potencije, akta; Hajdeger smatra da pitanje o bivstvujućem kao bivstvujućem treba prevesti u pitanje o smislu bivstvovanja; ontologija je slepa dok ne pojasni to pitanje i zato staru ontologiju treba podvrći destrukciji, i zaposesti jedan novi početak.

Tako nešto moguće je s pitanjem o opstanku (*Dasein*) koje se odmah ograničava na čovekov opstanak koji ima prednost pred ostalim bivstvujućim budući da sebe razumeva u svome bivstvovanju. U čoveku je ukorenjeno svako razumevanje bivstvovanja i ontologiju treba utemeljiti (postaviti) na egzistencijalnu analizu opstanka.

Konsekvenca ovakvog shvatanja je da svekoliko bivstvujuće biva unapred shvaćeno kao relativno u odnosu spram čoveka; bivstvujuće je uvek njegovo, a sve ostale odredbe (svet, istina) "uvek su moje" i mogu za svakoga biti drugačije. Time je prevaziđeno pitanje o bivstvujućem kao bivstvujućem; misli se samo još bivstvujuće na način kako ono postoji za mene, kako mi je ono dato, kako ga ja razumevam.

Teškoća ovakve pozicije ogleda se i u višeznačnosti pojma smisla, naime: misli li se smisao u značenju reči bivstvovanje, ili je po sredi logički smisao ovog pojma (bivstvovanja), ili se istražuje sama stvar, ili smisao ima "metafizičko značenje". Ako je nužno pitati o smislu bivstvovanja onda se mora pitati i za *smisao smisla*, jer pitanje *šta je smisao* nije jasnije od pitanja *šta je bivstvovanje*. Ali, svaki smisao mora bivstvovati, mora imati neki način bivstvovanja; ako ga nema, on je ništa.

Krajnji zaključak do kog dolazi Martin Hajdeger je da se formula *bivstvujeće kao bivstvujeće* ne da nadmašiti. Ova formula ništa ne određuje, stoji spram svih stanovišta. Nećemo ništa učiniti dodajući joj neke bliže odredbe. Svaka odredba bila bi ograničenje i ne bi zahvatala bivstvovanje *in genere*, nego bi zalazila u njegove posebnosti te je tako svako bliže određenje promašaj onog generalnog i zato bivstvujeće kao bivstvujeće mora ostati neodređeno.

Bivstvovanje je ono poslednje za šta se može pitati; ali, u isto vreme, ono poslednje ne može se nikad definisati, jer definisati se može pomoću nečeg drugog što stoji iza traženog, a iza bivstvovanja ne stoji ništa. Ne treba nas čuditi da se ono poslednje ne može definisati; ono se, u najboljem slučaju, može samo omeđiti, istaknuti spram drugog. Kad je reč o bivstvujećem kao bivstvujećem nema ničeg pored njega čime bi se ono moglo omeđiti. Moglo bi se odrediti samo pomoću njegovih posebnih momenata. Bivstvovanje *in genere* je možda nedohvatljivo ali ne i u pojedinim manifestacijama. Zato se ontologija nastavlja na prirodni, ne-reflektovani stav.

Uprkos svoj zanimljivosti raspravljanja o gramatici i etimologiji reči *biti (sein)*, Hajdeger konstatuje da "pitanje o bivstvovanju nije stvar gramatike i etimologije". Od antike do naših dana činjeni su pokušaji da se bivstvovanje objasni putem ograničenja, određivanjem njegovog odnosa prema onom što se od njega razlikuje, ali što mu ipak kao različito

od njega pripada. Vrlo često bivstvovanje se određivalo odnosom prema ništa¹⁵², prema nebivstvovanju, ali ne ređe ni relacijom prema *biti*.

¹⁵² Treba reći da i pre Hajdegera ima pokušaja da se odredi bivstvovanje na negativan način:

1. Imanuel Kant kaže da "bivstvovanje nije realan predikat, tj. pojam o bilo čemu što može pridoći pojmu jedne stvari". Istovremeno, on je mnogo manje određen kad treba reći šta bivstvovanje jeste: "Ono je samo postavljanje (die Position) jedne stvari, ili izvesnih odredaba samih stvari" (K.r.V., Reklam 472). Kant smatra da ono stvarno (sto stvarnih talira), ne sadrži ništa više nego ono samo moguće (sto mogućih talira). To ne znači da između stvarnog i mogućeg nema razlike (sa stanovišta imovnog stanja), ali, bivstvovanje nije "svojestvo" predmeta ili stvari poput svih ostalih, ono je nešto izuzetno i bitno, različito od sveg drugog, ali šta, Kant ne kaže.

Ipak, iako Kant ne diferencira strogo *Sein*, *Dasein*, *Existenz*, u jednom je jasan: *bivstvovanje ne može biti oznaka bilo kojeg pojma pa ni jednom pojmu ne možemo pripisati bivstvovanje na osnovu samog njegovog pojma*. Kant time hoće pokazati nemogućnost ontološkog dokaza za postojanje boga, jer *postoji li neki predmet naših čula, to možemo utvrditi samo pomoću opažaja*; kad je reč o predmetima čistog mišljenja, nema načina da se utvrdi da li oni postoje.

Hegel obesnažuje Kantovu kritiku ontološkog dokaza time što kaže da treba praviti razliku između sto talira i boga; kod sveg konačnog bivstvovanje se ne razlikuje od pojma (ali, beskonačno se razlikuje od sveg konačnog – pojam boga upravo sačinjava jedinstvo bivstvovanja i pojma).

Nastojeći da odredi bivstvovanje Hegel (G.W.F. Hegel, 1770-1831) na početku svoje *Nauke logike* kaže da je bivstvovanje najsiromašnija, najapstraktnija među svim odredbama. Nema po sadržaju "ničeg sićušnijeg" od bivstvovanja. "Bivstvovanje je ono neodređeno neposredno; ono je slobodno od određenosti u odnosu na suštinu, kao i od svake određenosti koju može dobiti unutar sebe" (Hegel, 1976, I/67). Međutim, *ništa* nije i poslednja reč Hegelove analize bivstvovanja. Neposredna istina *bivstvovanja* i *ničeg* je njihovo jedinstvo: *postajanje* (das Werden). To omogućuje Hegelu da pokaže kako bivstvovanje nije samo čisto bivstvovanje nego je i (a) ništa, (b) postajanje, postojanje (das Dasein) i bivstvovanje za sebe, (c) kvalitet, kvantitet i mera, (d) suština, privid i refleksija, (e) identitet, razlika i protivrečnost. Na osnovu svega tog može se reći: *samo je apsolutna ideja - bivstvovanje*.

U *Uvodu u metafiziku* Hajdeger je tvrdio da postoje četiri para suprotnih pojmova čije je suprotstavljanje imalo opravdanje i koje se razvilo tokom istorije, to su: (a) bivstvovanje i postajanje (*Sein und Werden*), (b) bivstvovanje i privid (*Sein und Schein*), (c) bivstvovanje i mišljenje (*Sein und Denken*) i (d) bivstvovanje i trebanje (*Sein und Sollen*). Određujući iz ovih suprotnosti bivstvovanje, on zaključuje: (a) bivstvovanje je nasuprot postajanju *ostajanje* (*das Bleiben*), (b) bivstvovanje je nasuprot privida trajni uzor, ono je *uvek jednako* (*das Immergleiche*), (c) bivstvovanje je nasuprot trebanju ono što leži u osnovi, *postojeće* (*das Vorhandene* (predručno) i (d) bivstvovanje je nasuprot trebanju, ono *uvek dato* (*das Vorliegende* (predležće) kao ono *još ne* ili *već ostvareno* trebano.

Sve to sabrano značilo bi da je bivstvovanje: *ostajanje, uvek-jednako, postojeće, uvek dato*, i sve to kazuje u osnovi isto: *stalnu prisutnost: on* kao *ousia*¹⁵³.

Smisao zahteva da se pokaže kako bivstvovanje počiva u nastojanju da se realizuje pojam. Ispunjeno bivstvovanje je *pojam koji sebe poima*; bivstvovanje je *konkretan*, ali istovremeno i *apsolutan intenzivan totalitet*. Kod Hegela bivstvovanje se javlja u dva značenja, kao (a) najjednostavnija kategorija (koja ne obuhvata nijednu drugu) i kao (b) najsloženija kategorija (koja uključuje sve ostale).

¹⁵³ Treba ovde još jednom rezimirati ono što je u prethodnim poglavljima rečeno, polazeći od toga da je izraz *ousia* već u najstarija vremena grčke misli bio višeznačan; u prvo vreme on se odnosio na: (1) *bitnost, biće, pojam, zbilju* (stvarnost, u smislu onog što realno postoji, što egzistira); (2) *življenje* (u pluralu: dani života), (3) *imanje, imovina, gotov novac* i (4) *stanje* u kojem se neko ili nešto nalazi, ono po čemu je ono što jeste. Latinski ekvivalent (koji to nije u potpunosti) ovog izraza beše izraz *substantia* i njim se ukazivalo na ono što kao pravo bivstvujuće ima u sebi istinsko jedinstvo.

Kod antičkih filozofa pojmom *ousia* moglo se ukazivati na (a) *bit* (suština, ti hen einai, essentia, arché ili princip potencije), ono što po sebi jeste (kako je kasnije pisao Toma); (b) *sveopšte* (katólon); (c) *rod* (génos) ili (d) *subjekt* (čemu je u grčkom jeziku ekvivalentan izraz *hypokeímenon*).

Martin Hajdeger je pitanje *o smislu bivstvovanja* smatrao osnovnim pitanjem savremenog mišljenja i savremenog sveta uopšte; međutim, dosadašnja filozofija, po njegovom dubokom uverenju, ne samo što nije uspela da odgovori na ovo pitanje, nego ga više i ne postavlja. U tri za što potpunijim i iscrpnijim saznanjem bivstvujućeg, *pitanje* o bivstvovanju palo u zaborav i zato, buđenje razumevanja za smisao ovog pitanja smatra Hajdeger svojom istorijskom misijom.

U delu *Sein und Zeit* Hajdeger polazi od toga da analiza i rešenje pitanja o smislu čovekovog bivstvovanja treba da prethode analizi pitanja o bivstvovanju uopšte. Osnovno nastojanje u pomenutom delu ogleda se u tome da se *preko analize smisla čovekovog bivstvovanja dospe do bivstvovanja uopšte*.

Hajdeger je analizom smisla čovekovog bivstvovanja zaključio da je: (a) osnovno ustrojstvo opstanka (tu-bivstvovanje, *Da-Sein*) - bivstvovanje-u-svetu (*in-der-Welt-Sein*), (b) bivstvovanje opstanka - briga a (c) smisao opstanka - vremenitost.

Na kraju prve polovine svog glavnog, nikad dovršenog dela, Hajdeger piše: "Egzistencijalno-ontološko ustrojstvo celine opstanka temelji se u vremenitosti. Prema tome jedan izvorni način vremenovanja same ekstatičke

Subjekt neke stvari čini njenu supstanciju; on kao nosioc nečeg može jednom biti (a) *tvar* (hile, materija), drugi put, (b) *lik*, oblik (*morphé, forma*), ili *njihov spoj*, nešto konkretno, na primer: materija je bronza, forma lik koji bronza dobija, a spoj materije i forme u ovom slučaju je kip. Pored pojma *ousia*, treba imati još u vidu (a) glagol *biti*, na grčkom *einai* a koji je još mogao značiti: živeti, trajati, događati se, podići, boraviti, vladati, kao i iz njega izvedenu (b) imenicu *biće*, odnosno, *bivstvujuće*, na grčkom jeziku: *to on* - a njime se označavalo i ono što jeste, prapočelo svih stvari, ono što uistinu jeste, stvar po sebi, istina; konačno tu spada i reč *ta onta* a koja se odnosila na stvari koje jesu, dobra, imovina (*Met.*, V 1013a-1025b; VII 1028a-1030b).

vremenitosti mora omogućiti ekstatički projekat bivstvovanja uopšte. Kako treba interpretirati ovaj modus vremenovanja vremenosti? Vodi li put od izvornog vremena ka smislu bivstvovanja? Otkriva li se samo vreme kao horizont bivstvovanja?"¹⁵⁴ Nekoliko godina kasnije, u *Uvodu* za peto izdanje svog spisa *Was ist Metaphysik* Hajdeger piše: "Bivstvovanje u *Sein und Zeit* nije ništa drugo nego *vreme* ukoliko se vreme imenuje kao ime za istinu bivstvovanja, a ta je istina ono bitno (*das Wesende*) bivstvovanja pa tako i samo bivstvovanje". Šta je time Hajdeger zapravo hteo reći? Nije li na taj način on dospao do središta problema i istovremeno do njegove krajnje granice? U tom "biti ovde i tamo u isto vreme" ogleda se sva paradoksalnost u kojem se savremeno mišljenje nalazi. Misleći blizinu i daljinu, mi zapravo mislimo ne stvari nego odnose i samo odnošenje počinje nam se u svojoj veličini, tajanstvenosti i paradoksalnosti činiti koliko nerešivim toliko zauvek zagonetno.

6.2.1.2.

Šta su rani grčki mislioci mislili kad su govorili *bivstvujuce (to on)*? U svakom slučaju, za njih je bivstvujuce bilo isto što i kosmos, a za one nakon Aristotela isto što i *physis*. Izvorno ovaj izraz ne označava prirodu u smislu zbira materijalnih stvari (kao što to znači kasnije), već znači celinu bivstvujuceg uopšte, bivstvujuce kao takvo u celini. Kako se bivstvujuce u celini, shvaćeno kao *physis* može izvorno razumeti? Ono označava ono što iz nečeg niče (što izrasta), ono što se raskriva, ono što stupa u pojavljivanje, ono što u sebi stoji i prebiva, dakle, to je neko proističuće-trajuće vladanje.

Iz ovoga možemo videti, sledimo li Hajdegerovo tumačenje, da *physis* označava (a) izrastanje samo,

¹⁵⁴Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen 1984, S. 437.

dospevanje u stvarnost, pojavljivanje uopšte, istupanje iz skrivenosti u svetlo stvarnog, nastajanje u smislu pojavljujućeg iz-stupanja, i (b) stalnost nastajanja: to znači da bivstvujeće ne samo da istupa, nego i traje, prebiva, ostvaruje se. Tako, bivstvujeće kao takvo za Grke znači prisutnost, stalnost i ima dvostruko značenje: nastajanje (*Ent-stehen, physis*), i po-stojanje (*Be-stehen, ousia*).

Oba ova značenja sabira Hajdeger i kaže *bivstvovanje je nastajuće-trajuće vladanje*. Kao *physis* bivstvovanje ima univerzalnu moć: ono vlada svim bićima, provladava sve, ovladava svim.

Bivstvujeće kao *logos* i *polemos*. Heraklit je bivstvujeće izrazio kao *logos*. Da li je *logos* nešto drugo no *physis*? Iz prva dva fragmenta Hajdeger zaključuje da je *logos* nešto stalno, nešto što traje, što zbira, zbirajuće u bivstvujećem; *logos* je vladajuće u svemu što dospeva u bivstvovanje. Stoga bi se bit *logosa* mogla formulirati kao *stalno u sebi izvorno zbirajuća zbranost*. Odakle dolazi taj zbirajući karakter *logosa*? Hajdeger ističe kako glagol *legen* od kojeg potom dolazi imenica *logos* prvobitno znači "staviti jedno pored drugog, dovesti ih u vezu, skraćeno dakle: zbrati ih".

Tako je *logos* stalno zbiranje u sebi stojeće celine bivstvujećeg i tako ono što bivstvujeće kao bivstvujeće čini: bivstvovanje. To znači da su *logos* i *physis* ustvari isto: *bivstvovanje bivstvujećeg kao takvog u celini*.

Zbirajući karakter *logosa* dolazi do izražaja u Heraklitovom fragmentu o pojmu *polemosa* (B. 53): "Polemos je otac i kralj svega; jedne čini poput bogova, druge ljudima, jedne robovima, druge slobodnima". Hajdeger *polemos* prevodi sa *suprotstavljanje*; to je izvorna borba (ne borba u ljudskom značenju te reči), sukob što postoji pre ljudi i pre bogova, to je izvorno suprotstavljanje koje u sebi obuhvata sva protivstavljanja, sve suprotstavljene težnje. Kao takvo, bivstvovanje je pre

nastanka bivstvjućeg i čini da bivstvjuće nastane u njegovoj različitosti i da vlada; istovremeno, bivstvovanje je zbirajuće jedinstvo koje stalno vlada u svem bivstvjućem te je stoga *polemos* bivstvovanje bivstvjućeg; *polemos*, *logos*, *physis* su isto pod tri različita aspekta: (a) suprotstavljanje, (b) zbiranje, (c) nastajuće-trajuće vladanje.

Bivstvjuće kao *noein – einai*. Šta je bivstvjuće za drugog velikog presokratovca, Parmenida? Parmenidovo stanovište čini se potpuno suprotno Heraklitovom, ali obojica dele isto mišljenje, pa Hajdeger s pravom pita: "gde treba da stoje ova dva utemeljivača sveg mišljenja, ako ne u bivstvovanju bivstvjućeg? I za Parmenida je bivstvjuće *hen*, *genesis*, "ono što opstaje i postoji u sebi, ono što je stalno, vladavina što stalno sebe pokazuje". Kako Parmenid bivstvjuće misli kao *hen*, kao izvorno jedno, on ga misli ne kao praznu jednost, već kao sa-pripadnost suprotnih težnji, a to znači da je bivstvovanje *physis*, *logos* i *polemos*.

Čuveni Parmenidov stav da *isto je misliti i biti* bez sumnje izražava sapripadnost mišljenja i bića. Odlučujuće pitanje je tu čemu šta pripada: biće mišljenju, ili mišljenje biću, shvaćenom kao bivstvjućem (*to on*)? U interpretacijama koje su dospele do nas kaže se da biće pripada mišljenju, ali, kaže se i da mišljenje subjekta određuje šta je biće. Biće nije ništa drugo do mišljeno mišljenja budući da ne postoji neko bivstvjuće po sebi. Hajdeger je mišljenja da mišljenje pripada bivstvovanju nekog bića i da je to pravi smisao ove Parmenidove izreke. Zato, odgovor na pitanje je novo pitanje: šta znači *isto (to auto)*? Bio bi u tome da tu nije reč o identitetu u smislu jednakosti već pre sa-pripadnost protivnog u smislu Parmenidovog *hen* i Heraklitovog *logosa*, odnosno *polemosa*.

Šta, nadalje, znači sam glagol *einai*? To je bivstvovanje u grčkom smislu *physisa*, zatim, nastajuće-vladajuće vladanje, te, tu je teškoća, ono se može prevesti sa misliti; ako tokom istorije zapadne metafizike mišljenje važi

kao nešto suprotstavljeno bivstvovanju, ili nešto što mu pripada, Hajdeger, suprotno tome, smatra da *noein* dospeva u obzorje pre razdvajanja mišljenja i bivstvovanja. Zato Hajdeger *noein* prevodi sa razabiranje (*vernehmen*) i to kao ono što se prima (*hinnehmen*) i kao ono što se primećuje (*vernehmen*). Tako, *noein* bi značilo pojavljivanje koje dospeva u postojanje (*Zu-stande-kommen Erscheinende*), pa se može zaključiti kako *noein* pripada bivstvujućem koje se pojavljuje. Da li je ovde reč o nekom padu u subjektivizam, da li se tu radi samo o jednom subjektivističkom tumačenju jednog od ključnih problema metafizike? Ako bi se čovek i bivstvujuće posmatrali kao subjekt i objekt, kao dve suprotstavljene stvarnosti, tada bi takva interpretacija bila moguća. Međutim, Hajdeger je već prethodno upozorio kako je odnos *einai - noein* pre svakog odnosa subjekta i objekta; ovde razabiranje i bivstvovanje tvore izvorno jedinstvo koje je pretpostavka svakog subjekt-objekt odnošenja. To znači da ovo tumačenje nije subjektivističko, već pre "transcendentalno", budući da zalazi u pre-subjektivnu i pre-objektivnu ontološku oblast transcendencije tj. u temelj mogućnosti temeljnog dešavanja istine bivstvovanja (*Lichtung des Seins*).

Moglo bi se zaključiti: za Grke bivstvovanje mišljeno kao bivstvujuće (*to on*) je *physis*, nastajuće-trajuće vladanje, nastajanje kao pojavljivanje, stajanje u svetlu, stupanje iz skrivenosti u neskrivenost. Vladavini tako shvaćenog "bivstvovanja" pripada razabiranje. Bivstvovanje vlada kao pojavljivanje i zato što vlada i ukoliko vlada, pojavljuje se, a sa pojavljivanjem nužno se zbiva i razabiranje. To znači da su bivstvovanje i mišljenje (*einai* i *noein*) *jedno* i da pripadaju jedno drugom.

6.3.

Od vremena Platona i Aristotela pitanje bića, ili bivstvujućeg kao takvog čini se centralnim u filozofskom

mišljenju Zapada. Upitni karakter ovog pitanja koje se kod Hajdegera pretvara u pitanje o bivstvovanju može se razumeti samo u dimenziji pitanja o odluci, jer ovo potonje pitanje o bivstvovanju nije neka od slobodnih mogućnosti čoveka, već je ono postavljeno čoveku; to je pitanje koje pred sobom čovek nužno zatiče (Rombach, 1952; 233).

Ovo pitanje nakon Platona i Aristotela nije više tematski postavljano: pitanje o bivstvujućem kao takvom, pitanje o bivstvu je stoga palo u zaborav, iako naše vreme ponovo govori o metafizici, ali svako smatra da je oslobođen jedne *gigantomachia peri tes ousias* koju valja ponovo razgoreti.

Postoje tri predrasude koje imaju za posledicu da se ne postavlja pitanje o biću i njihov koren je u samoj antičkoj ontologiji; u tradiciji se bivstvujuće kao takvo, određuje kao najopštiji, nedefinljiv i samorazumljiv pojam o kojem se više ne može ništa pitati.

Ali, ako je bivstvo (a) *najopštiji* pojam, onda je ono najapstraktniji i istovremeno najprazniji pojam i mogao bi se ispuniti postavljanjem pitanja o njegovom poreklu, tj. izvoru; (b) *nedefinljivost* je jedno čisto negativno određenje (i ono sledi iz opštosti pojma bivstvujućeg) i ukazuje na to da pojam bivstva ne može biti određen tako što će mu biti dodeljeno postojanje (bivstvovanje), tj. bivstvo ne može biti shvaćeno kao bivstvujuće i pokazuje se da na bivstvo ne mogu biti primenjivani neki od načina određivanja bivstvujućeg (kao što je to *definicija* u tradicionalnoj logici koja se i sama temelji na antičkoj ontologiji) jer se definicija ne može primeniti na bivstvo. Nemogućnost definisanja bivstva, na način tradicionalne logike, ima za posledicu da se ne može postaviti i pitanje o smislu bivstvovanja. Konačno, (c) *samorazumljivost* bivstva mora kod filozofa podstaći tvrdnju da se tu radi o nečem važnom za filozofiju jer se ona bavi upravo istraživanjem onog što svima izgleda

obično i razumljivo po sebi¹⁵⁵. Zadatak Hajdegerovog glavnog dela je "konkretna obrada pitanja o smislu bivstvovanja" budući da nismo sigurni više, kao već i Platon šta zapravo mislimo pod pojmom *bivstvuje*. Potrebno je, smatra Hajdeger, da se ponovo pobudi razumevanje za smisao ovog pitanja. Šta je tu važno? Nije u pitanju razumevanje samog bivstvovanja, već se prvo mora postati svestan smisla pitanja o bivstvovanju (kasnije Hajdeger će govoriti ne o *smislu*, već o *istini* bivstvovanja, i čini se da je *pitanje bivstvovanja* ostalo neobrađeno).

Hajdeger na kraju prvog paragrafa svog spisa *Bivstvovanje i vreme* kaže da "ne nedostaje samo odgovor na pitanje o bivstvovanju, nego da je i samo pitanje tamno i neusmereno, te da otuda ponoviti pitanje o bivstvovanju znači: prvo jednom dobro obraditi *postavljanje* pitanja"¹⁵⁶. Već od prvih rečenica svog spisa Hajdeger ima pred sobom jasan cilj a to je "interpretacija vremena kao mogućeg horizonta svakog razumevanja bivstvovanja uopšte" prethodni cilj ove konkretne obrade pitanja o smislu *bivstvovanja*¹⁵⁷.

Treba upozoriti da Hajdeger ne pita ovde nejasno i neodređeno o bivstvovanju, već pita za *smisao* bivstvovanja, tj. *pita za ono šta mi pod bivstvomom zapravo mislimo*, pita za ono šta mislimo kad kažemo bivstvovanje ili jeste (*ist*); to ima jedan sasvim konkretan karakter, jer zapravo znači: šta ljudi misle, o čemu oni govore kad govore o bivstvovanju koje prožima sav govor i svo mišljenje. Pitanje nije: *Šta je bivstvovanje*, pitanje je uvek *šta mi uvek mislimo pod rečju bivstvovanje?*

Tako se pitanje o bivstvovanju pokazuje kao jedno fenomenološko pitanje. Fenomenologija pita o čulnom

¹⁵⁵ Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen 1984, S. 3-4.

¹⁵⁶ *Op. cit.*, S. 4.

¹⁵⁷ *Op. cit.*, S. 1.

obliku naših pojmova, pita o onom šta mi razumevamo pod pojmovima i aktima svesti, konačno, pita o onom što se kao stvar pojavljuje u našoj svesti. Ovde se vidi radikalnost Hajdegerovog načina postavljanja pitanja: do njega se fenomenološko pitanje odvijalo u redukovanju određenog fenomena na njegov sadržaj u svesti i to se odvijalo pri isključivanju pitanja o bivstvovanju ili ne-bivstvovanju. Sada, Hajdeger usmerava fenomenološko pitanje na samo bivstvovanje - on ne isključuje bivstvovanje već ga ima u vidu kad pita: *Šta mi zapravo mislimo kad kažemo "bivstvovanje"?*

*

Praktično, upozoravao je Hajdeger, ne može se raspravljati o bivstvovanju a da se ne istraži bivstvujuće. Osnovno pitanje o bivstvujućem može se mirno razumeti kao pitanje o bivstvovanju jer bivstvovanje je istovetno u mnogolikosti bivstvujućeg. To istovremeno znači da ne treba tražiti neko jedinstveno bivstvujuće iza mnogolikosti svekolikog bivstvujućeg, jer, to bi odmah značilo potragu za jednom supstancijom, za jednim apsolutom ili bilo kakvim temeljem jedinstva, a taj bi i sam morao imati bivstvovanje (*Sein*); stvar je u tome da se postavi pitanje o onom što je u bivstvovanju shvaćeno kao ono što je ontički opšte, a to je: *bivstvovanje*.

Formalno uzeto, osnovno pitanje ontologije nije ono o bivstvujućem, nego ono o njegovom bivstvovanju, pitanje o *ens qua ens*. Ovo pitanje počinje kod bivstvujućeg ali početak i smer pitanja ne mora biti jedno isto. Aristotel je, piše Hajdeger, bio u pravu kad je prvu filozofiju (*prote philosophia*) razumeo kao *on hei on*. Prevede li se ovo doslovno, tad pitanje nije usmereno na bivstvovanje, već na bivstvujuće kao bivstvujuće, tj. na "bivstvujuće kao takvo". Zato, ova klasična formula, na prvi pogled, pita o bivstvujućem a ne o bivstvovanju. Ali, kako ona misli bivstvujuće *samo* ukoliko je ono bivstvujuće, pita za njegov

najopštiji vid, ova formula preko bivstvjućeg pogađa samo bivstvovanje¹⁵⁸. Da je bivstvovanje iznad svakog posebnog sadržaja i da je ono *zajedničko* sveg bivstvjućeg, to kaže Hajdeger. U antičkom mišljenju tome *on* bilo je suprotstavljeno *phainomenon*, ili, ponekad, *gignomenon*. Bivstvjuće kao bivstvjuće razlikuje se od bivstvjućeg kao puke pojave, te tako biva jasno da bivstvovanje ne može biti ni u pojavljivanju, ni u procesu bivanja. U novovekovnoj filozofiji bivstvjuće kao bivstvjuće nije bivstvjuće kao postavljeno, pomišljeno, predstavljeno; nije bivstvjuće naspram subjekta, niti je bivstvjuće kao predmet.

Možda se Hajdegerovo postavljanje pitanja bivstvovanja kreće u krugu pa bi se moglo postaviti pitanje kako se to dešava? Ako pitanje bivstvovanja vodi pitanju šta mi pod tim pitanjem zapravo mislimo kad kažemo *bivstvovanje*, odnosno *biti* (Sein), onda bi ishodište moralo da bude samo *naše mišljenje*, jer se postavlja pitanje kako dolazimo uopšte do toga da kažemo *bivstvovanje* i da uopšte postavljamo pitanje o njemu.

Kakav je to način bivstvovanja čoveka koji bivstvovanje od samog početka tako razumeva da može da se pita o smislu tog bivstvovanja? Istraživanje mora biti usmereno analizi čoveka a rukovođeno (određeno) njegovim razumevanjem bivstvovanja. Najispravnije polazište u jednom ovakvom istraživanju bilo bi da pitamo ono

¹⁵⁸ Ovo se može prihvatiti, ali se bivstvovanje ne sme ontologizovati, što se obično čini budući da iz toga slede sve potonje teškoće. Treba dobro razmisliti o tome zašto Grci, pre svih Aristotel, ne prave ontološku razliku. Može se reći kako su je oni pravili ali da je jezički nisu jasno izražavali, ali, da li su Grci baš imali toliko problema sa svojim maternjim jezikom pa ih tek mi razumemo bolje od njih samih? Smatram da sam dovoljno jasno u više navrata rekao kako je osnovno pitanje grčke filozofije, a posebno Aristotela, pitanje bivstvjućeg (odnosno bića, u sholastičkoj tradiciji) i da stoga ja pojam bića i bivstvjućeg koristim u svim slučajevima kad postoji opasnost da ovaj pojam bude neopravdano supstancijalizovan ili ontologizovan.

bivstvujeće u kojem (kao bivstvujećem) bivstvovanje dospeva na svetlo. Koje je to bivstvujeće? To je svakako bivstvujeće koje ima primat u odnosu na sva druga bivstvujeća. To bivstvujeće je čovek koji nema naprosto bivstvovanje kao nešto, već on razumeva to bivstvovanje i odnosi se prema njemu: "bivajući (*seiend*) on je na način razumevanja bivstvovanja"¹⁵⁹.

Samo je čovek pored svih drugih bivstvujećih ono bivstvujeće koje govori o bivstvovanju i koje razume bivstvovanje; u njemu se bivstvovanje otkriva, on je mesto osvetljenja bivstvovanja (*Lichtung des Seins*), on je mesto sred bivstvujećeg u kojem bivstvovanje kao takvo je tu (*da*); on je to *tu* bivstvovanja i njegovo ime kao ime onog što razumeva bivstvovanje je *Dasein*. Zato obradi pitanja o bivstvovanju prethodi prethodna analiza ovog pojedinačnog bivstvujećeg, čoveka kao opstanka (*Dasein*)¹⁶⁰; čovek je mesto na kojem se otvara bivstvovanje.

U delu *Sein und Zeit* Heidegger smatra da analiza i rešenje pitanja o smislu čovekovog bivstvovanja treba da prethode analizi pitanja o bivstvovanju uopšte. Osnovno je nastojanje tog dela da se preko analize smisla čovekovog bivstvovanja dospe do bivstvovanja uopšte.

Heidegger je analizom smisla čovekovog bivstvovanja zaključio da je (a) osnovno ustrojstvo opstanka bivstvovanja-u-svetu, da je (a) bivstvo opstanka briga, i da je (c) smisao opstanka vremenitost. Heidegger smera jednom ontičkom utemeljenju ontologije a to je utemeljenje ontologije kroz analizu onog bivstvujećeg u kojem nastaje ontologija, bivstvujećeg u kojem se utvrđuje (učvršćuje) mogućnost bivstvovanja - to bivstvujeće je *Dasein*. Obrada bivstvovanja ovog bivstvujećeg mogla bi nam pomoći da potom uopšte i možemo postaviti pitanje bivstvovanja. Tako

¹⁵⁹ Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen 1984, S. 12.

¹⁶⁰ *Op. cit.*, S. 11-15.

je delu *Sein und Zeit* analitika opstanka u službi obrade pitanja o bivstvovanju. Ovo se često previđa pa se onda pomenut spis tumači kao neko antropološko istraživanje a previđa se da glavna Hajdegerova tema nije ni čovek ni egzistencija već uvek i samo *bivstvovanje*. Analitika opstanka ne smerira ontološkom utemeljenju antropologije, već ima fundamentalno-ontološku svrhu¹⁶¹.

6.3.1.2.

Analiza opstanka je fenomenološka egzistencijalno-ontološka analiza. Šta to znači? Način obrade u ovom istraživanju je fenomenološki; to će reći: treba fenomene izvesti na svetlo, na čistinu. Hajdeger ih ne shvata poput Kanta kao pojave koje su naspram stvari po sebi, već ih razume izvorno grčki kao ono što sebe pokazuje, kao ono što se otvara, raskriva (*Offenbare*). To da se fenomen otvara ne dešava se na nečem drugom, niti pomoću nekog drugog medijuma, već na fenomenu samom: on sam sebe pokazuje.

Tako se formalno fenomen može odrediti kao ono-što-se-na-njemu-samom-pokazuje. To ne treba razumeti tako što bi ono bilo direktno i neposredno pristupačno, kao nešto što oduvek stoji u središtu posmatranja, već pre kao nešto sa periferije, nešto što je iza kulisa i odatle stremlje središtu polja posmatranja.

Fenomen se tako pokazuje kao nešto pristupačno i što nije tematizovano ali bi to moglo da bude; mogli bismo se zapitati: koji je to fenomen koji fenomenologija iznosi na videlo? Očigledno, to je nešto što nije tematizovano, ali što bi moglo biti (odnosno, nešto što zahteva tematizovanje). To znači da je reč o nečem što se odmah ne pokazuje pa u izvesnom *sebe-pokazivanju* ostaje skriveno ali ovom bitno pripada čineći mu smisao i temelj. To nije ovo ili ono

¹⁶¹ Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen 1984, posebno, § 42.

bivstvujeće, već bivstvovanje bivstvujećeg. Tema fenomenologije je fenomen u tom posebnom smislu, odnosno bivstvovanje bivstvujećeg¹⁶².

Ali, bivstvovanje bivstvujećeg je tema ontologije te se tako fenomenologija preobražava u ontologiju (koja može biti samo fenomenološka) i Heidegger kaže: *ontologija je moguća samo kao fenomenologija*¹⁶³. Ovo nam omogućuje da razumemo šta to zapravo znači *fenomenološko-ontološka analiza*: reč je o istraživanju koje posmatra poseban fenomen, bivstvovanje bivstvujećeg kako se samo po sebi (od sebe) pojavljuje. Šta znači reč *egzistencijalno* u izrazu "egzistencijalno-ontološka analiza"? Potraga za smislom bivstvovanja mora počivati na egzemplarnom bivstvujećem, na bivstvujećem čiji način bivstvovanja jeste egzistencija, a ovo pak zahteva da se postavi pitanje šta tu znači reč *egzistencija*?

Posebnost opstanka u odnosu na sva druga bivstvujeća jeste u tome što on nije neko obično postojanje, neka obična datost; to znači da on nema jednostavno svoje bivstvovanje već ga ima zato da bude. Opstanku se radi o njegovom bivstvovanju.

Tako se opstanak konfrontira spram svog bivstvovanja, on sam je ta konfrontacija i, kako je opstanak određen uvek svojom naspramnošću, tj. zato što je on uvek naspram nečeg što je on sam, on se, na ovaj ili onaj način odnosi prema sopstvenom bivstvovanju a to konačno, znači da opstanak razume sebe kao određeno bivstvujeće što sebe razume u svom bivstvovanju. Budući da opstanak sebe razume u sopstvenom bivstvovanju, on ima i mogućnost razumevanja bivstvovanja; razumevajući bivstvovanje bivstvujećeg opstanak razumeva da on sam nije bivstvovanje.

¹⁶² *Op. cit.*, S. 34-5.

¹⁶³ Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen 1984, S. 35.

To razumevanje prvobitno nije razvijeno znanje, niti je neko potpuno poimanje, već je tamna, neizraziva svest bivstvovanja koja je saglasna nastajućoj egzistenciji. *Razumevanje* ovde znači *razumeti sebe na...* Opstanak sebe razumeva na sopstvenom bivstvovanju, tj. on razumeva sopstveno bivstvovanje i pritom bivstvovanje bivstvujućeg samog¹⁶⁴.

Egzistencijalno i ontološko treba razlikovati od egzistencijalnog i ontičkog; reč *egzistencijalno* odnosi se na ontološke odnosno bivstvene strukture egzistencije u njenom teorijskom vidu, dok se *egzistencijelno* odnosi na egzistiranje samo. Slična je razlika između ontološkog i ontičkog: *ontološko* ima posla sa onim omogućujućim, sa onim što je u osnovi, sa onim što izražava strukturu bivstvovanja bivstvujućeg, dok se *ontičko* odnosi na ono što kroz te strukture biva omogućeno.

Egzistencijalno-ontološka analiza ima za zadatak da izradi analizu opstanka, tj. analizu bivstvovanja opstanka i da pripremi tlo za pitanje o bivstvovanju. Teškoća je pritom u tome što tematizovanje bivstvovanja opstanka već unapred pretpostavlja ideju bivstvovanja.

Hajdeger nastoji da pokaže kako se tu ne radi o nekom kretanju u krug jer opstanak nije neko dato bivstvujuće koje bi se moglo obuhvatiti pravilima formalne logike, već je opstanak određeno posebno bivstvujuće koje se odlikuje razumevanjem bivstvovanja; ono je "ontološko" bivstvujuće. Budući da ima takvu, reklo bi se, osobitu strukturu, opstanak se ne može zahvatiti pravilima formalne logike jer ta pravila pripadaju iskustvu postojećeg.

Opstanak poseduje određeno predontološko razumevanje bivstvovanja i ako se tu radi o nekom kretanju u krug, onda je to izraz egzistencijalne predstrukture samog

¹⁶⁴ *Op. cit.*, S. 123-4; 143).

opstanka¹⁶⁵.

Iz ovog sledi da metoda analize opstanka ne može biti logičko dokazivanje (koje jedan stav postavlja ili pretpostavlja i iz kojeg mi potom koristeći formalna pravila možemo neke konsekvence izdedukovati); opstanak ne može biti pretpostavka bivstvovanja, budući da već egzistira u krugu koji čine bivstvovanje i razumevanje bivstvovanja pa stoga analiza mora biti na putu tumačenja pred-ontološkog razumevanja, što će reći, na putu hermeneutike.

Hermeneutička metoda pripada "kruževitosti" bivstvovanja opstanka¹⁶⁶ i zato tu nije odlučujuće izaći iz kruga, već pravilno stupiti u njega. Temeljno ustrojstvo opstanka određuje Hajdeger kao *In-der-Welt-sein*. Opstanak je, dakle, bivstvujeće koje egzistira na poseban način jer mu je stalo do njegovog bivstvovanja. Opstanak svoje bivstvovanje ima uvek kao svoje; pritom, bivstvovanje mu nije nikad u potpunosti dato već zadato budući da on sam treba da ga ispuni. Tu postoji dvojaka mogućnost: da opstanak svoju egzistenciju (a) ispuni, i tako egzistira na pravi način, ili (b) da je ne ispuni i da u tom slučaju egzistira na neprav način¹⁶⁷.

Ovo znači da Hajdeger ne posmatra bivstvovanje opstanka kao nešto statično već kao jedno ispunjavajuće, izvršavajuće (se) bivstvovanje. To isto tako znači da je opstanak uvek napolje okrenut pa bivstvovanje opstanka nije neka gotova tvorevina već stalno jedna ispunjujuća mogućnost, jedno moći-bit i biti-moći. Opstanak je stvarni (esse actu), ali njegova stvarnost je u njegovoj mogućnosti.

Treba imati u vidu da ovde Hajdeger pojam *mogućnosti* koristi na drugačiji način no što je uobičajeno:

¹⁶⁵ Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen 1984, S. 153.

¹⁶⁶ *Op. cit.*, S. 315.

¹⁶⁷ Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen 1984, posebno, § 9.

on ne razumeva mogućnost metafizički kao potencijalnost naspram stvarnosti, niti logički kao neprotivrečnost, već egzistencijalno-fenomenološki kao "najizvornije i poslednje pozitivno ontološko određenje opstanka"¹⁶⁸. Pojam *mogućnost* znači ovde isto što i sama egzistencija koja na osobit način izražava način bivstvovanja opstanka; mogućnost opstanka je način bivstvovanja u kojem opstanak egzistira, u kojem je moguć i iz kojeg se razumeva. Izvorno razumevanje koje otkriva opstanak u njegovoj bićevoj mogućnosti nije nikakav saznajni akt, već temeljna struktura egzistencije, egzistencijal što leži u osnovi svih ontičkih sazajnih akata.

6.3.1.3.

Ističući kako čitava dotadašnja metafizika ispituje uvek *bivstvujuće kao takvo*, odnosno *bivstvovanje bivstvujućeg*, ali nikada *bivstvovanje kao takvo* i da je u trci za što potpunijim i iscrpnijim saznanjem bivstvujućeg, pitanje o bivstvovanju je palo u zaborav, Hajdeger u buđenju razumevanja za smisao ovog pitanja vidi svoju istorijsku misiju pa stoga spis *Uvod u metafiziku* nije uvod u metafiziku u tradiranom (dotadašnjem) smislu, budući da tu nije reč o metafizici bivstvujućeg, već o novom mišljenju bivstvovanja kao takvog. Stoga bi pomenuti naslov trebalo razumeti kao: *Uvod u mišljenje bivstvovanja*.

Da li su do tog časa mislioci Zapada mislili bivstvovanje kao takvo? Izričito i tematski ne, smatra Hajdeger, ali tome su se najviše približili Heraklit i Parmenid. Oni su još uvek imali izvorni odnos prema bivstvovanju koji se sa početkom metafizike bivstvujućeg izgubio kod Platona i Aristotela.

Heraklit i Parmenid su doduše govorili o bivstvovanju bivstvujućeg ali tako da bivstvovanje sve

¹⁶⁸ *Op. cit.*, S. 143-4.

prožima. Da postoji još uvek izvorni odnos između bivstvovanja i čoveka (kod Heraklita i Parmenida) Hajdeger vidi po tome što obojica još uvek *stoje pred* razlučivanjem bivstvovanja i mišljenja, dakle, obojica su još uvek s one strane razlike subjekta i objekta koja određuje čitav put metafizike od Platona i Aristotela do Hegela i Ničea.

Posledica ovog razlučivanja je vladavina mišljenja, i to će reći - vladavina logičkog mišljenja nad bivstvovanjem. U metafizici kojom vlada logika, dobija bivstvovanje svo svoje značenje; tako je već određena mogućnost mišljenja bivstvovanja a ona ima za pretpostavku da ono što je spram logičkog stava protivrečnosti jednostavno ne može biti. Hajdeger nastoji da prevlada tu vladavinu logičkog mišljenja i da preokrene uspostavljeni odnos vladanja: mišljenje mora biti određeno bivstvovanjem i mišljenje pripada bivstvovanju.

6.3.2.

Može se postaviti pitanje da li kod Hajdegera posle 1930. (sa spisom *Obrat (Die Kehre)*) dolazi do promene u određenju bivstvovanja budući da posle toga u jednom drugom njegovom spisu nalazimo kako je bivstvovanje "ono što mi u susretu sa bivstvujućim od početka već znamo", ono osobito i nesvodljivo na ma šta drugo, ono što se izvorno otkriva, ono što nije bivstvujuće, ono čijoj biti pripada istina, ono što je u izvesnom smislu ništa, ono što dolazi u neskrivenosti, ono što u sebi sadrži izvornu istinu. To su određenja poznata iz ranijih Hajdegerovih dela. Pitanje sad glasi: Da li *bivstvovanje* u spisu *Uvod u metafiziku* još uvek može da se shvati kao horizont ljudske transcendencije? Preliminarno, mogao bi se dati pozitivan odgovor, iako sada bivstvovanje nije više mišljeno polazeći od čoveka, već obratno: sad se transcendencija, odnosno čovekova bit misli polazeći od bivstvovanja. Bivstvovanje se otvara čoveku, menja se u povesti, stavlja se u delo, prodire u bivstvujuće.

Bivstvovanje je temeljno dešavanje, ono ima prvenstvo naspram čoveka.

Sa ovim novim shvatanjem bivstvovanja Hajdeger nastoji da pokaže da bivstvovanje nije neki objekt koji bi bio naspram čoveka kao subjekta. Bivstvovanje je prevladavanje subjekt-objekt rascepa. Bivstvovanje nije bivstvujuće, već ono što provladava svo bivstvujuće.

Treba imati u vidu da kada Hajdeger govori o bivstvovanju (*Sein*) ono nije supstantiv, neko postojeće bivstvujuće ili neka moć koja stoji spram čoveka, već je to izraz za nebivstvujuće neizrazljivo (*nichtseiende Unaussprechliche*), tj. to je izraz za bivstvovanje kakvo ono jeste.

Kada je reč o ontološkoj razlici, o razlici između bivstvovanja i bivstvujućeg, treba razlikovati (a) transcendentnu, ili ontološku razliku u strogom smislu, tj. razliku između bivstvujućeg i njegove bivstvenosti (*Seiendheit*); (b) transcendentnu ili ontološku razliku u smislu razlike bivstvujućeg i njegove bitstvenosti (*Seienheit*) od bivstvovanja samog, i (c) transcendentnu (*transzendente*) ili teološku razliku u strogom smislu, tj. kao razliku između boga i bivstvujućeg, između bivstvujućeg i bivstvovanja (Müller, 1949, 73-4).

U spisu o pojmu ontološke razlike kod Hajdegera kasnije objavljeno pod naslovom: *Filozofija kao prevladavanje "naivnosti"*¹⁶⁹ E. Fink (1848) upozorava da bez napora sopstvenog filozofiranja nema puta u filozofiju; filozofija je pre svega filozofiranje, ona nije rezultat znanja, već duhovno kretanje. Svako filozofsko pitanje vodi u celinu filozofije. Ona nema oblasti, specijalnosti i disciplina, jer nije specijalnost i disciplina¹⁷⁰.

Kad pokušamo odlučno da razorimo zablude u

¹⁶⁹ Fink, E.: *Nähe und Distanz*, Alber, München 1976, S. 98-126.

¹⁷⁰ *Op. cit.*, S. 98.

kojima se nalazimo, kada dospevamo do čuđenja koje se rađa iz osnove naše egzistencije, do čuđenja pred najrazumljivijim, tada smo na pravom početku filozofije. Začuđenost nas iz-stavlja iz toka života (*Teetet*, 174ab), ona nas odvaja od kretanja života, od njegovih uticaja i stavlja nas u celinu koju ne možemo dokučiti u samorazumljivosti, jer celina, nije nam, poput stvari, samorazumljiva.

Filozof, kako ga pokazuje Platon u pomenutom dijalogu, ne zna za novosti na trgu, za politička savetovanja, ne obazire se na poziv bližnjih, na njihovo bogatstvo ili gospodstvenost; filozof se brine za ono što je drugima ostalo skriveno (Platon navodi svedočenje jedne Tračanke o Talesu; *Teetet*, 174ab).

Bez namere da ovde zalazim u problematiku kojom se bavim u narednoj knjizi (*Fenomenologija*), kada je reč o ontološkoj razlici, a da bi se razumeo izvor iz kog dolaze Hajdegeru početni impulsi, treba imati u vidu da već sa tumačenjem prirodnog stava u *Ideen I*, dakle 1913, započinje E. Huserl fenomenološko temeljno posmatranje, put u filozofiju; on je decenijama, uvek na nov način, težio da taj put, taj *methodos*, razvije u određenu metodu. Ali, ne u smislu nekog misaono-tehničkog postupka, već kao sadržaj temeljnog osvešćenja koje je obuhvatao pod naslovom *fenomenološka redukcija*. To se njemu pokazivalo kao centar njegove filozofije, kao put njenog problemskog razvijanja.

Huserl smatra da je neophodno istaći temeljnu crtu sveg subjektivnog života što se odnosi prema objektima. U njemu se temelji naivnost, prirodnost ljudskog opstanka. Nesumnjivost koja vlada pre filozofije mora ležati u našem prirodnom susretanju s okolnim bivstvujućima. To susretanje naziva Huserl generalnom tezom prirodnog stava a ova nije ništa drugo do pred-osnova stvarnosti, samorazumljiva pretpostavka oblasti stvarnosti. Ona nije pojedinačna teza niti zbir pojedinih teza, već "jedinствeno,

svim posebnim postavljanjima stvarnosti već prethodeće postavljanje celokupne stvarnosti predmeta uopšte". Generalnom tezom se označava susret čoveka sa ostalim okolnim bivstvujućim na način mnenja. Tu mi, pre filozofije, vršimo svesno samorazumljivo postavljanje, postavljamo tezu o bivstvovanju sveta. U generalnoj tezi je polje važenja mogućih objekata predhodno projektovano pre svakog mogućeg susreta s objektima. Generalna teza je postavljanje koje ne vršimo otvoreno, već u zaboravu. Mi smo otvoreni za postojanje ili nepostojanje stvari, ali ne i za samorazumljivo postojanje polja objekata. Generalna teza većinom nije svesna, i u otkrivanju generalne teze, u njenom pokazivanju, mi se više ne nalazimo u prirodnom stavu, već se tu pokazuje čovekov skriveni odnos prema stvarnosti stvarnog, pa time i prema bivstvovanju.

U prirodnom životu sumnjamo u bit određene stvari ali ne u stvarnost; ukazujući na generalnu tezu prirodnog stava Huserl ukazuje na jedan zaboravljen temeljni odnos čoveka prema stvarnosti, prema svemu stvarnom, i (u određenom smislu) prema bivstvovanju. Sve stvari date su u okolini koja je opet u okolini, itd. Ali, svet nije okolina. Svi predmeti su predmeti u svetu i saznajući subjekt takođe je u svetu; oni su (subjekt i objekt) zajedno u svetu, a u svetu je i ta njihova zajednost.

Trivijalnost sveta je velika zagonetka, temeljno pitanje filozofije. Kroz čuđenje nad samorazumljivošću stalne pretpostavke o bivstvovanju (koju Huserl određuje kao generalnu tezu prirodnog stava) dospevamo do pitanja šta je svet¹⁷¹. Filozofija treba čoveka da otrgne iz omamljenosti, iz izgubljenosti unutar stvari, iz zabludelnosti (*Be-fangenheit*) u svetu. To je smisao kretanja Huserlove fenomenološke filozofije.

Tako, ističe Fink, Huserlova filozofija postaje

¹⁷¹ Fink, E.: *Nähe und Distanz*, Alber, München 1976, S. 106.

radikalna refleksija koja ide u susret prirodnom životnom slučaju, i za svoj predmet uzima proživljeni subjektivni život, unutrašnju beskonačnost intencionalnih doživljaja i njihovih sinteza, pa se tako, subjektivna dubina života osvetljava u njenoj težnji za objektom. Taj put prema subjektu Huserl naziva fenomenološkom redukcijom i nju treba razumeti kao svođenje na subjektivni temelj svih stvari.

Svaka filozofija ima isključivo njoj pripadajući pojam naivnosti; Huserl je svako odnošenje prema bivstvujućem odredio kao naivnost i kako je za njega naivnost posledica određenog odnosa prema stvarima, njegovo se mišljenje kreće u deskriptivnoj analizi usmerenosti na stvari. Sasvim drugačije je kad je o Hajdegeru reč. Ovaj filozof određuje naivnost kao način odvijanja čovekove celokupne egzistencije, kao nemarnost za razliku bivstvovanja i bivstvujućeg, tj. kao ontološku indiferentnost¹⁷². Razlika bivstvovanja i bivstvujućeg je izvorna razlika uopšte i mi se uvek krećemo u toj razlici, čak i kad se ona ne izražava, kad bivstvovanje i bivstvujuće uzimamo kao jedno.

Ta razlika je izvorna razlika uopšte i izražena je time što mi uopšte dve stvari kao dva bivstvujuća razlikujemo. Čovek je, pak, bivstvujuće koje se saznavajući odnosi prema stvarima i koje razumeva bivstvovanje. Hajdeger određuje čoveka (*Dasein*) kao egzistirajuće samorazumevanje¹⁷³. Bivstvovanje se oduvek unapred razumeva i ovo predrazumevanje otvara pre svega prostor za kretanje bivstvujućeg u iskustvu.

Bivstvovanje nam nikad nije dato; mi saznavamo bivstvujuće stvari koje upoznavamo i određujemo. To će reći: bivstvovanje je uvek na bivstvujućem, i bivstvujuće nije nikad bez bivstvovanja. Ali, ako bivstvovanje nije osobina

¹⁷² Fink, E.: *Nähe und Distanz*, Alber, München 1976, S. 110.

¹⁷³ *Op. cit.*, S. 110.

stvari i nije nikakav realan predikat (Kant), kako mi razumevamo bivstvovanje? Mi ga hoćemo razumeti kao supstanciju (*Wassein*) i naspram saznanja pojedinačnog bivstvujućeg, naspram ontičkog saznanja, smatra se da bi moglo postojati saznanje bivstvovanja, ontološko saznanje.

Postojanje, stvarnost nekog pojedinačnog bivstvujućeg mi dokučujemo tek u faktičkom susretu (u ontičkom saznanju), tj. u iskustvu. Bivstvovanje razumevamo kao regionalnu strukturu mnoštva bića unutar oblasti bivstvujućeg, pa se, tako bavimo regionalnim ontologijama. One su suštinska učenja o raznim područjima bivstvujućeg. Geometrija je, na primer, regionalna ontologija prostornosti, instrument koji tek omogućuje empiriju (empiriju racionalnog eksperimenta).

Za Hajdegera bivstvovanje nije supstancija (*Wassein*), nego konkretno postojanje (*Da-sein*). Jedan kamen se ne razlikuje od čoveka samo svojim sadržajem, oblikom (*Wasgehalt*), već i načinom svog postojanja. Kamen je dat, čovek egzistira. Bitna supstancija i način postojanja zajedno čine ontološko ustrojstvo nekog bivstvujućeg pa u tome treba videti osnovni razlog što je savremena *ontologija saznanje ontološkog ustrojstva nekog bivstvujućeg* (i ovo saznanje prethodi svakom ontičkom saznanju).

Svako bivstvujuće, koliko god bilo različito po sadržini i načinu njegovog postojanja (u svom opštem smislu da ono jeste bivstvujuće) ono je uvek *i* prethodno shvaćeno. To da bivstvujuće jeste razlaže se od Aristotela naovamo pomoću kategorija. No takva ontologija (koja razlaže bivstvujuće prema sadržini, načinu postojanja i kategorijama), još uvek za Hajdegera nije istinska ontologija, tj. pitanje o bivstvovanju. Ovo pitanje smeru na *uslov mogućnosti regionalnih ontologija*.

U već pomenutom delu *Bivstvovanje i vreme* Hajdeger kaže: "Svaka ontologija, ma koliko raspolagala bogatim i čvrsto uređenim kategorijalnim sistemom, u

osnovi ostaje slepa i ostaje izokretanje njene vlastite namere, ako pre toga nije na pravi način objasnila smisao bivstvovanja i to objašnjenje shvatila kao svoj fundamentalni zadatak"¹⁷⁴. Fundamentalni zadatak ontologije je: shvatanje smisla bivstvovanja. Hajdegerov cilj u njegovom glavnom delu može se odrediti kao razjašnjenje tamnog predrasumevanja smisla bivstvovanja i to u naporu koji zapadnu tradiciju ponavlja i prevladava, naime u eksplikaciji pojma vremena kao horizonta pitanja o smislu bivstvovanja. Filozofija je pitanje o "smislu bivstvovanja"¹⁷⁵.

Ovde se Hajdegerov pojam početka, pojam naivnosti može najbolje razumeti. Filozofija je način izražavanja razumevanja bivstvovanja; čovek je pak, otvoren samo za bivstvjuće, čovek je otvoren za stvari ali ne i za otvorenost stvari; on može živeti usred bivstvjućeg i da svet razume samo s obzirom na bivstvjuće (a to će reći da je ovaj ograničen na ontičko) i otvoren samo za bivstvjuće; gubeći se u ovome čovek o bivstvovanju ništa ne zna, ravnodušan je spram razlike bivstvovanja i bivstvjućeg, živi u ontološkoj indiferentnosti. Dokle god je čovek otvoren samo za bivstvjuće on je slep za *razlike u načinima bivstvovanja*, pa jednako shvata prirodu kamena i prirodu čoveka: kao bivstvjuće, on je indiferentan prema diferenciji načina bivstvovanja i ovaj temeljni ontički stav, koji je ujedno zaborav bivstvovanja, izražava pojam naivnosti; on je prirodni stav predfilozofskog čoveka. Ontološka indiferentnost kao ravnodušnost prema bivstvovanju temeljni je stav u kojem se čovek na početku filozofije nalazi i kreće.

Koliko je dugo čovek otvoren samo za bivstvjuće toliko je slep za razlike načina bivstvovanja; jednačenje razlike načina bivstvovanja vidi Hajdeger kao primat

¹⁷⁴Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen 1984, S. 11.

¹⁷⁵ *Op. cit.*, S. 115.

preddatog (odnosno: postojanja (*Vorhandenheit*), pa stoga početak filozofije leži u osvešćenju nehajnog opstanka koji je zatvoren spram razlike bivstvovanja i bivstvujućeg¹⁷⁶ koja je istovremeno najizvornija i najtamnija. Tako je početak filozofije za Hajdegera u refleksiji o ravnodušnosti opstanka koji se drži zatvorenim spram razlike bivstvovanja i bivstvujućeg. Naivnost je u ignorisanju te razlike. Bivstvovanje je, pak, ono što je najrazumljivije, što nije potrebno ni za kakvo drugo dalje izlaganje, ono je najprazniji i najopštiji pojam, ono ne može biti definisano jer ga svaka definicija već pretpostavlja. Ono se definicijski ne može izvesti iz viših pojmova. Bivstvovanje, kao ono samorazumljivo, već je pretpostavljeno tamo gde se čudimo nad samorazumljivošću samorazumljivoga. Naivnost niveliranog razumevanja guši svako pitanje. Potreban je napor da se iz čuđenja nad bivstvovanjem dospe do pitanja šta ono jeste¹⁷⁷.

Nakon svega što je dosad izloženo preostaje mi da ukažem na neke tradicionalne i nove kritičke pristupe metafizici; smatram da će njen opstanak biti izvesniji u susretu sa primedbama no sa pohvalama. Samo na taj način moguće je otvaranje novih perspektiva prve filozofije.

¹⁷⁶ Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen 1984, S. 120.

¹⁷⁷Put kojim se kreće Hajdeger, a koji mi ovde pratimo, jeste put ontologije, put nove ontologije, put koji se razlikuje od onog kojim ide metafizika. U ovome su razlozi svih nesporazuma koje bi moglo izazvati ovo poglavlje, budući da se u njemu susreću dve različite stvari.

7. *Mogućnost i sudbina metafizike*

Živimo u vreme koje nema mnogo razumevanja za filozofiju, i to ne samo stoga što se ljudi ne bave njom kako treba, niti stoga što za nju više nemaju iskonskog interesa već prevashodno zato što u vreme posle Hegela postoji široko rašireno uverenje da metafizika više nije moguća, da su njena pitanja besmislena, ili, ako se ne ide tako daleko, kaže se da je jedini zadatak filozofije da se ostvari, da njen smisao više nije teorijski već praktički, a pritom se često navodi Hegelovo upozorenje kako je metafizika u njenom tradicionalnom smislu ugrožena iz sebe same, te se dovodi u pitanje njena pretenzija da prelazi preko neposredno datog; zaboravlja se da Hegel, kritikujući metafiziku onostranog, samo dovršava jedan vid tradicionalne metafizike i istovremeno otvara horizonte nove filozofije.

Sve ovo nagoni Mihajla Đurića, još pre više decenija da konstatuje kako je «filozofija jedna izrazito nesavremena pojava», da su «presahli poslednji izvori filozofskog nadahnuća i da je filozofija istrošila svoju snagu», te da se ona nalazi u krizi «budući da je iscrpla sve mogućnosti razumevanja i tumačenja sveta»¹⁷⁸.

Naklonost ili nenaklonost, prihvatanje ili neprihvatanje filozofije, još ništa ne kazuje definitivno o samoj filozofiji, već pruža samo nagoveštaje o duhu vremena. Postalo je veoma moderno da se govori o kraju svega, o kraju istorije, ekonomije, filozofije, pa tako i metafizike. O kraju metafizike slušamo vesti već dva stoleća no, kako dobro primećuje R. Vil (R. Wiehl)¹⁷⁹

¹⁷⁸ Đurić, M.: *Stihija savremenosti*, Beograd 1997, str. 12. Treba imati u vidu da je prvo izdanje ovog spisa objavljeno 1972. godine.
¹⁷⁹ Wiehl, R.: *Metaphysische Entwürfe im 20. Jahrhundert*, in: *Metaphysik nach Kant?* (Hrsg D. Henrich u. R.-P. Horstmann) Klett-Cotta 1988, S. 275.

"pokazalo se da metafizika mnogo sporije umire no što su to najavljevali vesnici njene smrti"; vesti o smrti metafizike dolaze s raznih strana (pozitivisti, neopozitivisti, M. Hajdeger¹⁸⁰); tlo za tako nešto pripremala je još školska filozofija s kraja XIX stoleća neokantovske orijentacije koja je svu tadašnju i buduću filozofiju videla samo kao nasleđe Kantove filozofije koja je pred sobom imala jedini zadatak da kritički promisli temelje modernih nauka. Ako metafizika u XX stoleću nailazi na otpore, oni su posledica slepog srljanja za Kantom koje vodi u zamku formalizacije (zbog čega je sam Kant osuđivao svoje prethodnike).

Ranije kritike metafizike obično su isticale njen nenaučni karakter, previđajući da metafizika nikad nije ni pretendovala na status posebne nauke, budući da je bila pre svake nauke. A ako je sebe smatrala istinskom naukom, onda je tu po sredi pojam nauke bio u jednom posve drugačijem smislu; posledica tog nesporazuma se ogleda u stalnom isticanju nemogućnosti metafizike da odgovori na neka od pitanja unutar realnog sveta u čemu se pozitivne, posebne, regionalne nauke pokazuju uspešnim. Međutim, mera metafizike niti je uspešnost niti je njen zadatak da odgovara na pitanja posebnih nauka budući da ona sama nije posebna nauka i da se ne nalazi u ravni s njima.

Sama istorija kritike metafizike jednako je stara koliko i sama metafizika; čini se da čak ima više kritičara

¹⁸⁰ O samom "kraju" metafizike Hajdeger se izjašnjava dvosmisleno: metafizika nije mrtva ali se mora prevladati, no dotle mi delimo njenu sudbinu; dovršenje, piše Hajdeger, ne znači i savršenost. Poslednja filozofija nije savršenija od prethodne: Platonovo mišljenje nije savršenije od Parmenidovog, Hegelova filozofija nije savršenija od Kantove, jer svaka epoha filozofije ima svoju nužnost. Prevladavanje metafizike stoga ne znači njeno potiskivanje, već njeno "prebovanje", mogućnost da se dospe do "izvornijeg mišljenja što se od metafizike ne odvraća nego se samo i jedino u promišljanju toga kraja stavlja pod svoja vlastita pitanja" (Schulz, 1982, 285).

metafizike no što ima samih metafizičara; možda je to imao na umu Engels kad je govorio kako su kritičari svake filozofije obično pobornici najgore filozofije; istorija kritike metafizike pokazuje da je zapravo reč o kritici metafizike sa drugačijih, ali opet, određenih metafizičkih pozicija, bez obzira na to da li se ona svodi samo na nekakav *lexicon philosophicum* (J. Thomasius), ili na nekakvo "pojmovno pesništvo" (F. A. Lange), na neku "jezičku igru" (L. Vitgenštajn), ili na "terorizam čiste teorije" (B. Bauer). Može se ipak pokazati kako i među kritičarima metafizike nalazimo one koji ovoj kao prvoj filozofiji, izriču pravu pohvalu; tako, Martin Luter, kritikujući metafiziku i Aristotela piše: "Pogrešno bi bilo reći da "bez Aristotela nema teologije"; naprotiv: teolog se može biti samo bez Aristotela".

Imajući u vidu okolnosti koje su se tokom potonje istorije složile, većina će isticati kako je već od najstarijih vremena metafizika shvatana kao *prva* filozofija, kao mišljenje o onom najvišem (teologija), odnosno, *prva mudrost (prote sophia)* kojoj svako, ko hoće biti filozof, neprestano mora da teži. Sve do sredine XVIII stoleća, ona je smatrana za osnovnu, temeljnu nauku čiji predmet obuhvata predmete svih drugih nauka; svoje posebno mesto ova (po važnosti) *prva filozofija* nalazila je u tome što je još od vremena svog nastanka neprestano pitala za istinito i izvorno bivstvujuće, što je još od doba Platona nastojala da bude znanje o "samim stvarima" shvaćenim kao prauzrocima (*aitia*) koji omogućuju postojanje pojavnog sveta, pa stoga Aristotel i kaže kako su već kod njegovog velikog učitelja, u dijalogu *Fedon*, oblici shvaćeni kao uzroci bivanja i postojanja (*Met.*, 1080a).

Ako je novovekovna filozofija, od vremena Rene Dekarta nastojala da istakne jedan posve novi ton u filozofiji, koji se između ostalog ogledao i u tome da se stalno i iznova postavlja pitanje početka u filozofiji kao i

pitanje njenog temelja, a što je imalo za posledicu da se filozofi i sa njima filozofija stalno nalaze na nekom "početku", činjenica je da jedan nov pristup metafizici nalazimo u XVIII stoleću kod Imanuela Kanta. Njegov uticaj bio je dalekosežan; navodno, on je prvi osporio staru metafiziku i postavio pitanje mogućnosti metafizike kao nauke. Da metafizika ni u vreme svog nastanka, kod Aristotela, nije pretendovala na to da bude neka nauka, odnosno regionalna ontologija, to je ovde već u mnogo navrata isticano; da Kant hoće da dà *nove* odgovore, na *stara* filozofska pitanja – isto je tako nesporno kao i to da će se metafizičko mišljenje novog vremena (određeno relacijama metafizika-nauka, mišljenje-verovanje, bivstvovanje-opstanak) kretati u posve novim odnosima.

Ali, u čemu je zapravo taj Kantov "doprinos" metafizici? Nesporno je da se Kant u svom predkritičkom periodu, u svojim prirodnjačkim spisima nalazi na tlu tradicionalne metafizike; u svom habilitacionom spisu iz 1755. godine on ističe tri principa: očuvanje količine realnosti u univerzumu, princip sukcesije (kauzaliteta) i princip koegzistencije; ta tri principa, kojima se zapravo postavlja pitanje principa temelja, biće centralni principi *relacije* u njegovoj prvoj *Kritici* 1781. godine; ne treba gubiti iz vida da je u to vreme uticaj Njutna na Kanta veći no uticaj Hjuma i Lajbnica; spis *Versuch, den Begriff der negativen Großen in die Weltweisheit einzufügen* nedvosmisleno ukazuje na prelomni momenat u Kantovom mišljenju: upravo to delo svedoči o preuzimanje Njutnove metode u metafiziku; od tog trenutka Kant metafiziku koristi služeći se njutnovskom metodom: celokupnu stvarnost tumači po analogiji s metodičko-mehaničkim principima. To podrazumeva kvantificiranje svih oblasti bića i radikalno sužavanje metafizičkog pogleda na kategoriju *causa efficiens*. Njutnov uticaj na Kanta biće evidentan i u spisu *Istraživanje i značaj temeljnih zakona*

prirodne teologije za moral a gde se Kant zalaže za jednu induktivnu metafiziku čiji je glavni zadatak analiza pojmova koji su neposredno dati u iskustvu.

Sve to ima za posledicu da pitanje metode ostane u narednoj deceniji središnji problem Kantovih istraživanja. Sužavanjem domašaja metafizike, Kant zapravo metafiziku svodi na učenje o opštim principima Njutnove mehaničke slike sveta. Metafizika tako postaje metafizika Njutnove fizike. Ovo svoju potvrdu ima i u Kantovom spisu iz 1786. *Metafizički početni temelji nauke prirode* koji nije ništa drugo do apriorno izlaganje principa Njutnove mehanike.

Apsolutni prostor i apsolutno vreme su kod Isaka Njutna nužne pretpostavke egzistencije i kretanja mase; njih Imanuel Kant tumači kao apriorne opažaje što potom i omogućuje da se iz transcendentalnih principa supstancije, kauzaliteta i relacije izvedu tri osnovna metafizička zakona a to samo pokazuje da pomenuti spis iz 1786. nije ništa drugo do pokušaj metafizičkog utemeljenja njutnovske mehanike.

Moglo bi se učiniti kako transcendentalno učenje o principima (opšta ontologija) ili opšta metafizika prirode jeste nezavisno od Njutnove mehanike jer sadrži uslove mogućnosti svih predmeta iskustva; međutim, tendencija koja kod Kanta deluje još iz predkritičkog perioda a to je da se opšta metafizika presudno orijentiše na zakonitosti neorganske prirode tako da njeni principi nisu ništa drugo do univerzalizovanje najviših pretpostavki Njutnove mehanike. To je vidno i po tome što zakoni kauzalnosti (determinizam) i zakoni kontinuiteta delovanja jesu uslovi predmeta uopšte dok je finalnost kao konstitutivna kategorija stvarnosti izbačena iz metafizike.

Posledica toga je da moralno delovanje empirijskog čoveka, po analogiji s metafizičkim zbivanjem, biva strogo determinisano a iz toga onda sledi aporija slobode.

Šta bi se moglo zaključiti? Kant je dete svog

vremena. Njegovi odgovori, kao i odgovori njegovih sledbenika, neokantovaca i njihovih epigona, ostaju anahroni od trenutka kad sa scene silazi njutnovsko tumačenje sveta. Kantova kritika metafizike, njegov zabludni pokušaj da metafiziku naučno učvrsti (a zapravo je iznutra obruši) ostaje danas nedelotvorna i ograničena koliko i Njutnov pogled na svet. Sa promenom fizikalne slike sveta mi smo danas u mogućnosti da iz jedne drugačije "fizike" pokušamo da makar razumemo namere metafizike.

Međutim, a treba još jednom reći: *međutim*, desilo se da je u vreme nakon Kanta, u drugoj polovini XIX stoleća, filozofija htela radije da bude sve, samo ne više i metafizika, gurnuta u stranu usled velikih uspeha pozitivnih nauka¹⁸¹ a čiji problematičan domašaj mi tek danas možemo da kritički ocenimo; mnogi su u metafizici tada videli samo izraz nenaučnog mišljenja ili denaturalizovanu teologiju. Trebalo je da prođe dosta vremena pa da filozofija demistifikuje nelegitimne pretenzije pozitivnih nauka u čijoj se vlasti našla, i koje su tad sebi uzele za pravo da (srećom za kratko) određuju kako prirodu filozofije tako i njen osnovni zadatak i cilj.

Danas upravo najveće teškoće u razumevanju metafizike i njenog predmeta svoj osnov imaju u pogrešnom ili površnom tumačenju Aristotelovih spisa; samo jedinstvo njegove filozofije zatamnjeno je nastojanjem da se fiksira takozvani problem onto-teo-logije jer, jedinstvo metafizike ogleda se u nastojanju da se spoji princip neprotivrečnosti s pojmom supstancije pri čemu se princip isključenja trećeg pokazuje od odlučujućeg značaja¹⁸².

¹⁸¹ Što se oseća i danas kad u doba kraja nauke počinje da buja lamentovanje nad lešom nauke koja, vaskrsela iz pepela može biti samo nova grana estetike (o tome opširnije u završnom delu knjige: Uzelac, M.: *Postklasična estetika*, Vršac 2004).

¹⁸² U VI knjizi *Metafizike* (Met. 1026a, 15-33), Aristotel razlikuje tri teorijske filozofije: fiziku, matematiku i teologiju. Od svih nauka treba,

Već smo videli da je do izvesne zabune došlo naslovljavanjem grupe Aristotelovih spisa nazivom koji nije adekvatan i *zato* ga, po mom dubokom uverenju, Aristotel nije ni koristio, budući da je te spise video sasvim drugačije od njegovih sledbenika i Andronika sa Rodosa. Znatno kasnije pojmom *metafizika* počinje da se obuhvata teologija i ontologija. Na pitanje: *zašto je nauka* (a tako se od Fihtheovog vremena zove metafizika) *bila teologija?* Hajdeger u spisu *Onto-teo-loško ustrojstvo metafizike* daje odgovor: zato što je nauka sistematsko razvijanje znanja, a bivstvovanje bivstvujućeg zna sebe kao to znanje i zato je istinito. Školski naziv za nauku o bivstvujućem kao takvom (naziv koji se javlja u vreme kad se okončava srednji i počinje novi vek), ističe ovaj slavni nemački mislilac, glasi: ontozofija ili ontologija. Međutim, ističe on, zapadna metafizika je od Grka naovamo bila ujedno i ontologija i teologija¹⁸³. Ontologija i teologija daju osnov bivstvujućeg kao takvog i kao celine; one račun polažu logosu, one su logike *logosa*. Zato je njihov tačan naziv *onto-logika* i *teo-logika*, pa bi strožije rečeno, kaže Hajdeger, metafizika bila

smatra on, najpre izabrali teorijske i, među ovima, prvo teologiju. Teorijske nauke su najviše nauke a među njima je najviša teologija: "*Ako postoji neka nepokretna suština, nauka o njoj treba da bude starija i treba da bude prva filozofija. Ona je opšta na taj način što je prva, i njoj pripada da razmatra bivstvujuće kao bivstvujuće, to jest suštinu bivstvujućeg (ono što jeste) i njegove attribute (svojstva koja mu pripadaju kao bivstvujućem)*".

Ovo nas navodi da zaključimo kako je teologija univerzalna nauka zato što je prva (prvobitna); postavlja se pitanje kakav je odnos teologije (zapravo metafizike) i ontologije. Ako u poslednjem poglavlju svoje knjige *Živa metafora* savremeni francuski filozof Pol Riker (P. Ricoeur) kaže da "ontologija može lako biti samo ljudska zamena jedne teologije koja je za nas nemoguća" (Ricoeur, 1981, 302), opravdano je postaviti pitanje onog što je za nas moguće i kakav je zapravo odnos teologije i ontologije.

¹⁸³ Hajdeger, M.: *Onto-teo-loško ustrojstvo metafizike*, u knjizi: Hajdeger, M.: *Mišljenje i pevanje*, Nolit, Beograd, 1982, str. 66.

onto-teo-logija.

Teologija za svoj predmet ima boga i njegove atribute. No, može li bog uopšte biti predmet izlaganja ili mišljenja? Već na prvi pogled uočavamo da je o njemu nemoguće govoriti, jer, pozivati se na jedan zajednički diskurs o bogu i ostalim stvorenjima, značilo bi obaranje u prah božanske transcendencije, i to budući stoga što nema ničeg što bi moglo biti zajedničko onom večnom i ovom prolaznom (nauka o bogu je večna, a to se za našu nauku ne može reći; to opet znači da se nauka različito primenjuje na nas i na boga); no tvrditi da se o bogu ništa ne može znati, s druge strane, značilo bi pasti u agnosticizam. Tako se došlo do rešenja da se na teologiju primeni pojam analogije a "učenje o analogiji bivstvjućeg rodilo se iz ambicije da se u jednoj jedinjoj doktrini obuhvati horizontalni odnos kategorije prema supstanciji i vertikalni odnos stvari prema stvoritelju"¹⁸⁴; upravo takav projekt određuje ontoteologiju¹⁸⁵.

Da u znaku Aristotelove metafizike živi u velikoj meri i savremena filozofija, lako će se pokazati već samim ukazivanjem na sukob procesne i supstancijalne ontologije, ili, jednostavnije, na sukob antiesencijalizma (Vajthed, Kvajn) i esencijalizma. Ako je spor u toku, ako je ulog u igri danas često otežan i ostrašćenom isključivošću, pa imamo

¹⁸⁴ Ricoeur, P.: *Živa metafora*, Biblioteka **Teka**, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb 1981, str. 308.

¹⁸⁵ Hajdeger podseća da Hegel, na mesto izraza *ontoteologija*, spekulativnu, pravu filozofiju određuje kao *nauku logike*. Treba znati: Hegel stvar mišljenja vidi u bivstvjućem kao takvom i kao celini, u kretanju ovoga od njegove praznine ka njegovoj razvijenoj punoći; Hegel polazi od toga da su mišljenje i biće identični, da opšti pojam i njegovo dijalektičko razvijanje istovremeno predstavlja opšte bivstvjuće i njegovo razvijanje usmereno ka posebnom biću. Posledica takvog viđenja stvari je identifikovanje logike i metafizike te je stoga za Hegela *logika* naziv za ono mišljenje koje, polazeći od bića kao temelja (logos-a), svuda dokučuje i daje osnov bivstvjućem kao takvom u celini.

sukob iracionalnog i racionalnog, postmodernog i modernog, onda promišljanje osnovnih tema metafizike, a tako i Aristotelovog učenja o supstanciji (koje i samo izaziva nesporazume, pa se ne zna da li je tu reč o supstancijalizmu u smislu postvarenja, ili o nekom učenju o sa-pripadnosti protivrečnosti) i danas zavređuje posebnu pažnju.

Konačno, ako metafizika treba da odgovori na zahtev što stoji pred filozofijom, da promišlja najviše interese i mogućnosti kojima treba da bude ispunjen ljudski opstanak, jasno je da ona ne može biti nauka na način kako to od nje očekuju predstavnici modernih nauka, jasno je da ih ona mora razočarati, i jasno je da njoj upućeni prigovori što dolaze sa te strane promašuju svoj cilj. Pitanja koja bi najpre mogla ugroziti metafiziku moraju doći iz nje same i na to je prvi ukazao Kant postavljajući dotad previdano pitanje njene mogućnosti.

Savremeni filozofi se ne slažu ni u određenju metafizike: smatra se da je tu reč o nauci koja se bavi pitanjem o bivstvujućem u celini, o temelju onog što jeste (Hajdeger), pitanjem o celini (Hartman), o poslednjem cilju (Bloch), ili pitanjem o transcenciji (Jaspers). Međutim, jedno je sigurno: nedovoljnost tradicionalne filozofije ukazuje na potrebu preobražaja metafizike i to iz njene biti, tako što će ona dobiti sasvim novi lik spekulativne filozofije, što bi omogućilo da i nova metafizika kao i sva tradicionalna pitanja i s njima doneti pojmovi dobiju novi smisao.

Hajdeger istoriju metafizike vidi kao istoriju zaborava pitanja o bivstvovanju, i to pre svega "u svetlu sumraka sholastičkog mišljenja, u udžbeničkom logicizovanju i opojmljivanju bivstvovanja, u esencijalizovanju mišljenja od D. Skota do F. Suareza, u vladavini epigonskih shvatanja u modernoj teoriji saznanja, psihologiji ili sociologiji, u fundiranju logike i teorije saznanja na pogrešnim osnovama, konačno, u postavljanju

ontologije u ravan sa ostalim oblastima znanja".

Kada je reč o današnjem stanju u kome se metafizika nalazi, treba imati u vidu da "antimetafizički" orijentisane filozofije polaze od jednog drugačijeg shvatanja vremena različitog od onog koje ima u vidu tradicionalna, racionalna metafizika (što je za svoj predmet imalo vanvremeno bivstvjuće kao bivstvjuće): nakon Hegela pitanje o suštini vremena dobija prednost u odnosu na pitanje o biti bivstva i potonje filozofije se počinju graditi na tezi o vremenosti bivstvovanja a što za posledicu ima napuštanje sistematičnog pojmovnog raspravljanja jer se s uvidom u vremenost istine i bivstvovanja odbacuje ranije uvek pretpostavljana trajnost metafizičkih suština. U tome treba videti razlog okretanja Hajdegera (i filozofa na njegovom tragu) mišljenju presokratovaca koji su svet više mislili naročitim slikama (*visiones metaphisicis*) no pojmovima.

Istorijski posmatrano, najveća promena metodoloških orijentira u istoriji novovekovne ontologije, a posredno u metafizici, dolazi s pojavom Kantove kritičke filozofije koja donosi jedno novo shvatanje bivstva koje on artikuliše apriornim saznajnim formama, van kojih je nemoguće postavljanje ontološke problematike pa je sva ranija ontologija "dogmatizam" koji se ogleda u ontologizaciji mentalnih konstrukcija. Kantovski antiontologizam su potom razvili predstavnici pozitivističke filozofije; oni su svaki metafizički sud proglašavali besmislenim budući da nije podložan verifikaciji (mada je to danas slučaj i sa većinom iskaza u fundamentalnim naukama); radikalna kritika ontologije dovodi do "krize ontologije" u XIX stoleću da bi se nakon toga ontološka problematika počela misliti na novi način. Pojam *ontologija* i dalje čuva svoju semantiku kao učenje o bivstvu ali je veoma fleksibilan kad je reč o njegovom obimu. Krajem XIX i tokom XX stoleća počinje da se ontološki tumači niz psiholoških, logičkih ili jezičkih fenomena. Ontologija se u

isto vreme konstituiše na osnovi principijelne relativnosti čiji je klasični izraz "princip ontološke relativnosti" Kvajna: znanje o nekom objektu moguće je samo u jeziku određene teorije ali, pritom operisanje tim znanjem (znanje o znanju) zahteva meta-jezik, a time stvaranje nove teorije i tako u beskonačnost. Tako se ontološka problematika tumači kao problematika prevođenja, tj. problematika interpretacije logičkog formalizma, mada je "radikalan prevod" u principu nemoguć, jer "način referencije" objektivnosti i suđenja nije transparentan pa stoga ostaje do kraja neodređen.

Radikalno nov obrt u interpretaciji čitave metafizičke problematike vezan je za ime Martina Hajdegera koji ponovo u prvi plan postavlja ontološku tematiku; on kao centralnu ističe razliku bivstvovanja i bivstvjućeg – ontološku razliku koja je navodno, tokom istorije metafizike, pala u zaborav. U isto vreme Hajdeger je na mesto pitanja o "bivstvjućem kao bivstvjućem" stavio pitanje o "smislu bivstvovanja" i tako istakao zahtev za destrukcijom stare ontologije kako bi se otvorio novi pristup problematici bivstvovanja. Polazeći od toga da svaka ontologija mora počivati na egzistencijalnoj analitici opstanka (*Da- Sein*) on je sve bivstvjuće doveo u vezu s čovekovim *Ja* pa je svet uvek svet o kojem ja živim, dakle, moj svet. Na taj način odbačeno je pitanje "bivstvjućeg kao bivstvjućeg" budući da se moglo dalje istraživati samo bivstvjuće kao nešto što postoji za mene, što je meni dato, što je predmet mog saznanja. Za račun formulisanja problema bio je već unapred rešen osnovni ontološki problem i N. Hartman s pravom ističe kako takav pristup ima za krajnju posledicu negiranje postojanja sveg što je nadindividualno duhovno, onog što se zapravo naziva objektivni duh (a što je jedan od najviših domena nemačke filozofije od Kanta do Hegela); iz pozicije koja uspeva da očuva samo prava individue jednostranim opisivanjem fenomena, nemoguće je dospeti do viših slojeva

bivstvovanja, do sloja istorijskog duha i na taj način Hajdegeru sfera intersubjektivnog ostaje nedostupna.

Nesporno je da se novi period u tumačenju ontologije u jednom ne-klasičnom ključu a s pozicije postmoderne filozofije nalazi u pokušajima "antiontološke destrukcije" ontologije uvođenjem "deontološkog pojma bivstvovanja" i to pre svega pozivanjem na učenje M. Hajdegera: ako je fundament ontologije analitika opstanka to već jasno kazuje da se ontologija ne može utemeljiti ontološki. Saglasno postmodernoj refleksiji sva prethodna filozofska tradicija može se tumačiti kao logično razvijanje i produbljanje ideje deontologizacije a što znači da, ako je klasična filozofska tradicija određena orijentacijom na "ontologizaciju značenja", tada simbolička koncepcija teži njihovoj deontologizaciji dok modernizam samo još čuva ideju inicijalne "ontološke ukorenjenosti" subjektivnog iskustva. Što se tiče same postmodernističke pozicije, postmodernizam ističe kao centralni princip "epistemološku sumnju" u principijelne mogućnosti konstruisanja ma kakvog "modela sveta" i programsko odbijanje bilo kakvog pokušaja stvaranja ontologije.

Na taj način ontologija se pokazuje nemogućom i ta nemogućnost ogleda se u nekoliko momenata: (a) postmoderna viđenje realnosti shvata semiotički i to stvara potpuno nove strategije u odnosu na nju. U kategorijalnom kontekstu postmodernističke filozofije bivstvovanje se interpretira kao "transcendentalno označavajuće" (Derida) i stoga ne poseduje ontološki status; fenomen bivstvovanja ne može biti konstituisan u ontološkom smislu "sistem kategorija je sistem načina konstruisanja bivstvovanja" (Derida); (b) odustajanje od ideje samoidentičnosti bivstvovanja i presumpcije njegove fundiranosti racionalno domašivim logosom (logocentrizam) dovodi postmodernizam do radikalnog odustajanja od ideje metafizike a to povlači za sobom krajnje ukidanje mogućnosti ontologije kao takve,

tj. vodi diskreditaciji "onto-teocentrizma" (onto-teo-telo-falo-fono-logo-centrizam). Postmodernističko diskreditovanje mogućnosti značenja kao imanentnog (tj. kao ontološki zadatog) značenja čija je rekonstrukcija odgovarala u klasičnoj hermeneutici razumevanju, u filozofiji postmodernizma je ekvivalentna destrukciji same ideje ontologije, (c) u kontekstu postmodernističke koncepcije simulacije kao temelj odustajanja od ideje izgradnje ontologije istupa nemogućnost artikulacije realnosti kao takve i mesto poslednje zauzima u postmodernizmu tzv. "hiperrealnost" kao virtuelni rezultat simulacije realnosti koja ne može da pretenduje na ontološki status (virtuelna realnost); (d) konceptualno zasnivanje postmodernističke "metafizike neprisutnosti" lišava pojam ontologije svakog smisla jer odbacuje mogućnost "onto-teološkog određenja bivstvovanja kao prisutnosti" (Derida); (e) najveći podsticaj postmodernizmu za odustajanje od ideje ontologije došao je s tematizovanjem fenomena savremene kulture kroz "redefinisanje pojma vremena", tj. uvođenja ideje temporalnosti u paradigmatična zasnivanja viđenja realnosti. U datom kontekstu postmodernistička filozofija obnavlja Kantovu ideju o tome da se ontologija može misliti samo kao atributivno posedovanje modalne nužnosti što je čini "nemogućom u vremenu", (f) nezavisno od postmodernističkog napuštanja filozofiranja u tradicionalnim binarnim opozicijama rušenje klasične strukture subjekta koja se u postmodernizmu javlja kao fundamentalna paradigma, vodi do paradigmatnog kraja objekta. Na taj način, u postmodernističkom kontekstu ontologija (kao sistematska kategorijalna matrica za opisivanje bivstvovanja kao takvog, van njegove sociokulturne angažovanosti) pokazuje se kao principijelno nemoguća. Beskonačnost i otvorenost grananja i presecajućih značenja koja pripisuju objektu beskonačno mnogo kulturnih interpretacija rastvara ga kao

kvalitativnu određenost u pluralizmu tumačenja. Znanje svih mogućih značenja u okviru kulture postmoderne ukida samo mogućnost značenja kao nečeg što je ontološki artikulisano. Klasični zahtevi za određenošću značenja i izomorfizmom u postmodernizmu se odbacuju i istovremeno isključuje svaka identičnost (Klosovski) a što se manifestuje u programskoj zameni pojmovnih sredstava izražavanja misli (kao načina fiksiranja ontološki zadate realnosti) simulakrumima kao načinima fiksiranja onog što je principijelno nemoguće fiksirati. Kao jedinstvena forma artikulacije bivstvovanja pokazuje se u postmodernizmu narativnost, tj. procesualnost kazivanja kao načina bivstvovanja teksta shvaćenog kao jedinstvenog načina bivstvovanja. Narativnost tako gradi realnost i u nekom konkretnom trenutku nema drugog bivstvovanja osim naracije. To vodi raspadanju realnosti; reč se pretvara u zvučnu opnu lišenu smisla (Jonesko) i na taj način sve ranije ontologije su samo metanaracije, "velike priče", rezultat mentalnih objektivacija pri obrazovanju smisla unutar pojedinih kultura. Tome postmoderna suprotstavlja programski pluralizam diskurzivnih praktičnih naracija koje sebe realizuju u komunikativnim jezičkim igrama. Intersubjektivni kontekst ovih jezičkih igara nužno pretpostavlja Drugog čak i u slučaju kad se kao Drugi javlja sam Autor koji sebe napušta kao udvajanje drugog (Delez). Takva dijalogičnost proizvodi uslove mogućnosti događaja, performansa kao situativno aktualizovanog stanja u okviru kojeg se pokazuje kao realizovana ako ne sama određenost onda virtuelna konkretnost smislova zbog kojih postmodernizam i gradi filozofiju koja nije koncepcija već događaj, ontologija sadašnjice (Delez).

Pitanje koje se ovde posle svega postavlja jeste pitanje: da li smo odista došli do kraja metafizike? Kao što se u naše doba vreme ubrzava i živimo u sve bržem ritmu,

kao što se naučne i filozofske paradigme sve brže smenjuju, tako, skoro svakodnevno, zapljuskuju nas najrazličitiji stavovi o tome šta je metafizika i koje su njene mogućnosti, koji je smisao filozofije i ima li još ikakve razložnosti u tome da se njoj danas obraćamo.

Mali broj ljudi shvata da se sudovi ne smeju ni olako ni neodgovorno donositi; još manje je onih koji su spremni da se vrate Aristotelu i pokušaju da kod njega a i njegovog učitelja Platona potraže ne rešenja već podsticaj mišljenju koji njihovim duhovnim svetom sve vreme provejava. Lako je nešto odbaciti, no mnogo je teže prazan prostor ispuniti novim smislom.

Koliko traži kritičnost i rasudnost, filozofija još u većoj meri traži razumevanje; ne sme se prevideti metamorfoza koji je metafizika pretrpela u srednjem veku kada se ona od nauke preobrazila u spekulativno učenje. U svoje vreme Kant je s uspehom dokazivao kako spekulativno učenje nije nauka, budući da metafizika, kao spekulativno učenje sadrži apriorno-analitičke stavove i ne proširuje saznanje o svetu, *ali ta njegova kritika pogađa srednjevekovno shvatanje metafizike kao spekulativno učenje ali ne i antičku metafiziku kao nauku, kako ju je video Aristotel.*

Kant je odbacivao metafiziku kao nauku (i bio u pravu kad je reč o *srednjevekovnoj* metafizici), ali Kant nije ništa rekao o tome *da li je metafizika filozofsko učenje*, tj. *da li je metafizika moguća kao filozofija*. U tom smislu ostaje otvoreno pitanje da li je uopšte i filozofija moguća kao nauka, a ako je moguća, o kakvoj je nauci u tom slučaju reč? Ako je reč o filozofiji, koja je ništa drugo do spekulativno mišljenje (Hegel), onda je njoj forma metafizike u strogom smislu te reči, danas potrebniya no ikad.

Mi živimo u praznom prostoru, u prostoru koji su delom naši prethodnici razgradili, ali u kojem mi, kao ubeđeni postmodernisti, nismo ostavili ni kamen na

kamenu. Za iskorak napred mora se učiniti i dva koraka nazad; u prvom pokušaju analizirali smo ideju *prve filozofije* kod prvog koji je tako nazvao metafiziku - kod Aristotela. Sada nam još preostaje da vidimo kako je prva filozofija bila po drugi put mišljena na nov, ali sudbonosan način; reč je o fenomenologiji Edmunda Huserla kao prvoj filozofiji.

Važnija *literatura*

- Arpe, C.: *Substantia*, Philologus, 94, 1940, S. 65-78.
- Baur, L.: *Metaphysik*, J. Koesel & F. Pustet, München 1922, S. 163-164.
- Becker, O.: *Mathematische Existenz*. Untersuchungen zur Logik und Ontologie matematischen Phänomene, M. Niemeyer, Halle 1927.
- Becker, O.: *Zwei Untersuchungen zur antiken Logik*, Wiesbaden 1957.
- Becker, O.: *Dasein ud Dawesen*, Pfullingen 1963.
- Braubach, B.: *Kant als Schöpfer einer neunten Metaphysik*, Philos. Jahrbuch, 1926, S. 419-413.
- Brentano, Fr.: *Von der manigfachen Bedeutungen des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg/Br. 1862.
- Brinkmann, K.: *Aristoteles' allgemeine und spezielle Metaphysik*, De Gruyter, Berlin 1979.
- Bröcker, W.: *Aristoteles*. Frankfurt 1967.
- Cipra, M.: *Metamorfoze metafizike*, Čakovec 1978.
- Cramer, K.: *Metaphysik im 20. Jahrhundert als Metaphysik nach Hegel*, in: *Metaphysik nach Kant?* (Hrsg D. Henrich u. R.-P. Horstmann) Klett-Cotta 1988, S. 297-322.
- Coereth, E.: *Heidegger und Kant*, in: *Kant und die Scholastik heute*, Hrsg. J.B. Lotz, München 1955, S. 207-255.
- Deninger, J.: *"Wahres Sein" in der Philosophie der Aristoteles*, Meisenheim am Glan 1961.
- Die Naturphilosophie des Aristoteles*, Hrsg. G.E. Seeck, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975.
- Djurić, M.: *Stihija savremenosti*. Društveno-filozofska pitanja, Službeni list, Beograd 1997.
- Djurić, M.: *Utopija izmene sveta*. Revolucija, nihilizam, anarhizam, Službeni list, Beograd 1997.
- Djurić, M.: *Niče i metafizika*, Službeni list, Beograd 1997.
- Düring, I.: *Aristoteles Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966.
- Düßing, K.: *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, de Bouvier, Bonn 1968.
- Dyoff, A.: *Kant und die Scholastik*, Philos. Jahrbuch, 37, 1924, S. 97-108.
- Eucken, R.: *Die Methode der Aristotelischen Forschung in ihrem Zusammenhang mit den philosophischen Grundprinzipien des Aristoteles*, Berlin 1872.
- Eucken, R.: *Geschichte der philosophischen Terminologie*, Leipzig 1879.
- Eucken, R.: *Über der Sprachgebrauch des Aristoteles*, Berlin 1868.
- Fink, E.: *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985.

- Fink, E.: *Philosophie des Geistes*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994.
- Förster, E.: *Kants Metaphysikbegriff: vor-kritisch, kritisch, nach-kritisch*, in: *Metaphysik nach Kant?* (Hrsg D. Henrich u. R.-P. Horstmann) Klett-Cotta 1988, S. 123-143.
- Geyser, J.: *Einige Hauptprobleme der Metaphysik*, Herder, Freiburg 1923.
- Gigon, O.: *Die archai der Vorsokratiker bei Theophrast und Aristoteles*, in: *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Verhandlungen des 4. Symposium Aristotelicum (Göteborg 1966), Hrsg. I. Düring, Heidelberg 1969, S. 114-123.
- Gilson, E.: *l'Être et l'essente*. Paris 1948.
- Gilson E.: *God and Philosophy*. New Haven, 1960.
- Gilson, E.: *Le Thomisme. Introduction à la Philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1965.
- Gohlke, P.: *Die Entstehung der aristotelischen Logik*, Berlin 1936.
- Gohlke, P.: *Aristoteles und sein Werk*, Paderborn 1952.
- Gohlke, P.: *Die Entstehung der aristotelischen Prinzipienlehre*, Tübingen 1954.
- Gohlke, P.: *Moderne Logik und Naturphilosophie mit Aristoteles*, Paderborn 1962
- Grabmann, M.: *Mittelalterliches Geistesleben*, M. Hueber, München 1926.
- Hageman, G./Endres, A.: *Metaphysik*, Herder, Freiburg 1922.
- Happ, H.: *Kosmologie und Metaphysik bei Aristoteles*, in: *Parusia, Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus*, Festgabe für J. Hirschberger, Frankfurt 1965, S. 155-187.
- Haranguş, C.: *Discursul ontologic în filosofie*, Edit. Hestia, Timișoara 1995.
- Haranguş, C.: *Eseu de ontologie descriptivă*, Ed. Augusta, Timișoara 2002.
- Hartmann, E.v.: *Kategorienlehre*, Ausgewählte Werke, Bd. 10, Leipzig 1896.
- Hartmann, E.v.: *Geschichte der Metaphysik I*, Ausgewählte Werke, Bd. 11, Leipzig 1899.
- Hartmann, N.: *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin 1935.
- Heidegger, M.: *Platons Lehre von der Wahrheit*, Berlin 1947.
- Hajdeger, M.: *Onto-teo-loško ustrojstvo metafizike*, u knjizi: Hajdeger, M.: *Mišljenje i pevanje*, Nolit, Beograd, 1982.
- Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen 1984.
- Heimsoeth, H.: *Die sechs großen Themen der abendlandischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, Kohlhamer,

- Stuttgart (3. izdanje, bez godine izdanja; prvo izdanje: Berlin 1922).
- Heimsoeth, H.: *Atom, Seele und Monade*. Historische Ursprünge und Hintergründe von Kants Antinomie der Teilung, Abhandlungen d. Akad. d. Wiss. u.d. Liter., Jg. 1960, Nr. 3, S. 261-398.
- Heimsoeth, H.: *Astronomisches und Theologisches in Kants Weltverständnis*, Abhandlungen d. Akad. d. Wiss. u.d. Liter., Jg. 1963, Nr. 9, S. 829-856.
- Heimsoeth, H.: *Ch. Wolffs Ontologie und die Prinzipienforschung I. Kants*, in: *Studien zur Philosophie Immanuel Kants I*. Metaphysische Ursprünge und ontologischen Grundlegungen, Kant-Studien Ergänzungshefte 71, Bouvier, Bonn 1971, S. 1-92.
- Heimsoeth, H.: *Der Kampf um den Raum in der Metaphysik der Neuzeit*, in: *Studien zur Philosophie Immanuel Kants I*. Metaphysische Ursprünge und ontologischen Grundlegungen, Kant-Studien Ergänzungshefte 71, Bouvier, Bonn 1971, S. 93-124.
- Henrich, D.: *Was ist Metaphysik, was Moderne?* Merkur, (40), 1986, S. 495-508.
- Hyppolite, J.: *Logique et existence*. Essai sur la logique de Hegel, PUF, Paris 1952.
- Hoffmann, E.: *Die Sprache und die archaische Logik*, Heidelb. Abh. z. Philosophie, 3, 1965.
- Honnefelder, L.: *Scientia transcendens*, F. Meiner, Hamburg 1990.
- Jansen, B.: *Das Problem der Metaphysik in philosophisch-geschichtlichen Schau – Aristoteles – Kant*, Gregorianum 20, 1939, S. 207-236.
- Kant, I.: *Metaphysik I-II*. Kants handschriftlicher Nachlass 4-5, Gesammelte Schriften Bd. XVII-XVIII, W. De Gruyter, Berlin/Leipzig 1926-1928.
- Kant, I.: *Opus postumum I-II*. Kants handschriftlicher Nachlass 8-9, Gesammelte Schriften Bd. XXI-XXII, W. De Gruyter, Berlin/Leipzig 1936-1938.
- Kant, I.: *Kritika čistog uma*, BIGZ, Beograd 1990.
- Kaulbach, F.: *Die Metaphysik des Raums bei Leibniz und Kant*, Kant-Studien Ergänzungshefte 79, H. Bouvier & Co., Bonn 1960.
- Kaulbach, F.: *Einführung in der Metaphysik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991.
- Krämer, H.J.: *Zur geschichtlichen Stellung der aristotelischen Metaphysik*, Kant-Studien, 58, 1967, S. 313-354.
- Krampf, W.: *Die Metaphysik und ihre Gegner*, Anton Haim, Meisenheim am Glann 1973.

- Landgrebe, L.: *Phänomenologie und Metaphysik*, F. Meiner, Hamburg 1949.
- Lotz, J.B.: *Die transzendente Methode in Kants "Kritik der reinen Vernunft" und die Scholastik*, in: *Kant und die Scholastik heute*, Hrsg. J.B. Lotz, München 1955, S. 35-108.
- Lotz, J.B.: *Sein und Existenz*, Herder, Freiburg 1965.
- Maritain, J.: *Court traité de l'existence et de l'existant*. Paris 1964.
- Martin, G.: *Albert Einstein als Philosoph und Naturforscher*, Kant-Studien, 51, 1959/1960, S. 261-275.
- Martin, G.: *Allgemeine Metaphysik*. Ihre Probleme und ihre Methode. W. de Gruyter, Berlin 1965.
- Merlan, Ph.: *on hei on und prote ousia: Postscriptum zu einer Besprechung*. Philos. Rundschau, 7, 1959, S. 148-153.
- Moreau, J.: *Die finalistische Kosmologie*, in: *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, Hrsg. G.E. Seeck, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975, S. 59-76.
- Moser, S.: *Metaphysik einst und jetzt*. W. de Gruyter, Berlin 1958.
- Müller, A.: *Die philosophischen Probleme der Einsteinschen Relativitätstheorie*, F. Vieweg & Sohn, Braunschweig 1922.
- Müller, A.: *Naturwissenschaft und Metaphysik*, in: *Schriften zur Philosophie* (Hrsg. C.J. Bock) H. Bouvier u. Co., Bonn 1967, S. 92-115.
- Natorp, P.: *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik*, Philos. Monatshefte, 24, 1887/88, S. 37-65; 540-574.
- Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Verhandlungen des 4. Symposium Aristotelicum (Göteborg 1966), Hrsg. I. Düring, Heidelberg 1969.
- Oehler, K.: *Die sistematische Integration des aristotelischen Metaphysik. Physik und Erste Philosophie im Buch Lambda*, in: *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Verhandlungen des 4. Symposium Aristotelicum (Göteborg 1966), Hrsg. I. Düring, Heidelberg 1969, S. 168-192.
- Pannenberg, W.: *Metaphysik und Gottgedanke*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1988.
- Praus, G.: *Ding und Eigenschaft bei Platon und Aristoteles*, Kant-Studien, 59, 1968, S. 98-117.
- Pažanin, A.: *Aristotelova Metafizika kao prva filozofija*, u knjizi: *Metafizika i praktična filozofija*, Školska knjiga, Zagreb 1988, str. 17-82.
- Pejović, D.: *Realni svet*, Nolit, Beograd 1960.
- Przywara, E.: *Analogia entis*, J. Kösel & F. Pustet, München 1932.
- Pzillas, F.: *Vom Sein des Seienden*. Eine Entwicklungslinie aus der jüngsten Metaphysik, in: *Philos. Jahrbuch*, 61, 1951, S. 62-78.

- Randal, J.H.: *Die Bedeutung der Naturphilosophie des Aristoteles*, in: *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, Hrsg. G.E. Seeck, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975, S. 235-242.
- Ricoeur, P.: *Živa metafora*, Biblioteka **Teka**, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb 1981.
- Ritter, J.: *Aristotel i predsokratovci*, in: Ritter, J.: *Metafizika i politika*, Biblioteka politička misao, Zagreb 1987, str. 62-79.
- Routila, L.: *Die aristotelische Idee der ersten Philosophie: Untersuchungen zur ontologischen Verfassung der Metaphysik des Aristoteles* (Acta Philosophica Fennica, Fasc. XXIII), Amsterdam 1969.
- Schneeberger, G.: *Kants Konzeption der Modalbegriffe*, Basel 1912.
- Schwucker, J.: *Der Einfluss des Newtonschen Weltbildes auf die Philosophie Kants*, in: Philos. Jahrbuch, 61, 1951, S. 52-58.
- Seiler, J.: *Die scholastische Stoff-Materie-Lehre und die Physik*, in: Philos. Jahrbuch, 61, 1951, S. 18-31.
- Simon, J.: *Was ist Metaphysik und was wäre ihr Ende?* in: *Metaphysik nach Kant?* (Hrsg D. Henrich u. R.-P. Horstmann) Klett-Cotta 1988, S. 505-527.
- Siewerth, G.: *Sein und Wahrheit*, Patmos, Düsseldorf 1975.
- Siewerth, G.: *Das Schicksal der Metaphysik*. Von Thomas zu Heidegger, Patmos, Düsseldorf 1987.
- Specht, E.K.: *Über die primäre Bedeutung der Wörter bei Aristoteles*, in: Kant-Studien, 51, 1959. S. 102-113.
- Stallmach, J.: *Dynamis und Energeia*. Untersuchungen am Werk Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit, Meisenheim am Glan 1959.
- Stegmaier, W.: *Der Substanzbegriff der Metaphysik. Aristoteles – Descartes – Leibniz*, Diss. Tübingen 1974.
- Stein, G.: *Endliches und ewiges Sein*. Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins, Nauwelaerts/Herder, Louvain/Freiburg 1950.
- Stenzel, J.: *Metaphysik des Altertums* (Teil 1), München/Berlin 1929.
- Stenzel, J.: *Über den Einfluss der griechischen Sprache auf die philosophische Begriffsbildung*, in: *Kleine Schriften*, Darmstadt 1961, S. 72-85.
- Trendelenburg, F.A.: *Geschichte der Kategorienlehre*, Hildesheim 1963.
- Tugendhat, E.: *Ti kata tinos*, Alber, Freiburg 1982.
- Uzelac, M.: *Intersubjektivität und Welt*, u zborniku: *Die Frage der Grundlegung der Politik im Denken Eugen Finks*, Freiburg/Br. 1988, str. 30-43.

- Uzelac, M.: *Die Philosophie der Welt und die Welt der Philosophie*, in: JTLA (Journal of the Faculty of Letters, The University of Tokio, Aesthetics), Vol. 17, 1992, S. 79-98.
- Uzelac, M.: *Auf der Suche nach dem Allheilmittel oder die Aufgabe der Philosophie in einer Zeit der gefährdeten Wertevorstellungen*, JTLA (Journal of the Faculty of Letters, The University of Tokio, Aesthetics), Vol.21, 1996: Resonantia Dialogica VII. S. 97-102.
- Uzelac, M.: *Art and Phenomenology in Edmund Husserl*, Axiomathes, Nos. 1-2, Trento 1998, pp. 7-26.
- Uzelac, M.: *Fenomén – živý či mrtvý? O zakládajícím charakteru základních pojmů Eugena Finka*, in: *Fenomén jako filosofický problem*. Sborník prací k filosofii Jana Patočky a Eugena Finka, OIKOYMENH, Praha 2000, S. 143-149.
- Vianu, T.: *Tezele unei filosofii a operei*, Ed. Univers, București 1999.
- Vollrath, E.: *Studien zur Kategorienlehre des Aristoteles*, Ratingen bei Düsseldorf 1969.
- Vollrath, E.: *Die These der Metaphysik*. Zur Gestalt der Metaphysik bei Aristoteles, Kant und Hegel, Wupertal 1969.
- Vries, J. de.: *Zur aristotelisch-scholastischen Problematik von Materie und Form*, Scholastik, 32, 1957, S. 161-185.
- Vries, J. de.: *Grundbegriffe der Scholastik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983.
- Wagner, H.: *Zum Problem des aristotelischen Metaphysikbegriffs*, Phil. Rundschau, 7, 1959, S. 129-148.
- Wagner, H.: *Über das aristotelische pollachos légethai tò ón*, in: Kant-Studien, 53, 1961-1962, S. 75-91.
- Wenzel, A.: *Die Weltanschauung Spinozas*, W. Engelmann, Leipzig 1907.
- Wiehl, R.: *Metaphysische Entwürfe im 20. Jahrhundert*, in: *Metaphysik nach Kant?* (Hrsg D. Henrich u. R.-P. Horstmann) Klett-Cotta 1988, S. 275-296.
- Wieland, W.: *Zur Deutung der aristotelischen Logik*, Phil. Rundschau, 14, 1966, S. 1-27.
- Wieland, W.: *Die aristotelische Physik*, Göttingen/Ruprecht 1970.
- Wiplinger, F.: *Metaphysik*. Grundfrage ihres Ursprunges und ihrer Vollendung, Alber/Herder, Freiburg/Wien 1976.
- Wundt, M.: *Kant als Metaphysiker*, Enke, Stuttgart 1924.
- Wundt, M.: *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Mohr, Tübingen 1939.
- Wundt, P.: *Hegels Logik und die moderne Physik*, Köln 1949.
- Wundt, P.: *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles*, Tübinger Beitr. z. Altertumswiss., Kohlhammer, Stuttgart 1953.
- Žunjić, S.: *Aristotel i henologija*, Prosveta, Beograd 1988.

