

LUKA PERUŠIĆ

Filozofski fakultet, Sveučilište u Zagrebu
lperusic@yahoo.com

Biće – bit – bitak – bivstvovanje

Prilog raspravi o problemu sadržaja i primjene temeljnih filozofijskih pojmova

Sažetak

Rad se sastoji od dva dijela. U prvom dijelu, trgom prethodnih istraživanja, prvenstveno Petrovićevih i Marottijevih, ispitujem sadržaj i primjenu temeljnog filozofijskog pojmovlja zasnovanoga na riječi i pojmu *biti*, pri čemu je glavna primijenjena strategija filozofijsko tumačenje mišljenja tvorenog putem mehanizama hrvatskoga jezika. U drugom dijelu, trgom Veljakovih istraživanja o metafizičkim utvarama, ispitujem opasnosti usvajanja moguće nepotpuno razumljenog pojmovlja pomoću kojega oblikujemo predodžbe o (društvenoj) zbilji i po njoj djelujemo. Sidrište je razmatranja problem hipostaze jednoga, a u dijalogu s Veljakovim razmatranjima hipostaziranja partikularnih bića nastojim raščistiti polazišno mjesto za mišljenje promjena u odnosu prema zbilji opstojanja.

Kontekst i polazište

Kontekst problema

Proučavajući i poučavajući filozofiju, susrećemo se ustaljenom teškoćom koju bismo mogli nazvati semiofenomenološkom pomutnjom u primjenjivanju filozofijskih pojmova. To nije tek terminološko pitanje razumijevanja razlike između, primjerice, ‘panteizma’ i ‘panenteizma’, nego pitanje razumijevanja bitne razlike između, primjerice, primjene pojma *biće* kod Tome Akvinskog na mjestima na koja se komentator referira s *bitak* ili prevođenja njegova izraza *esse s egzistencija*. Posebno se u tom kontekstu nameće problematičnim stav o samorazumljivosti filozofiranja o bilo kojem biću uopće – prosijava uvijek iznova to, da u temelju te samorazumljivosti među filozofima leži opće nepodudaranje poimanja zbilje.

U »vodama« podno toga, buči stotine različitih odredbi filozofije i zbiljsko razlikovanje njena smisla u čovjekovu opstojanju, kao i raznorodni pristupi samom filozofiranju – od pristupa koji teži jasnom određivanju stvari prije razrade problema do patološkog izbjegavanja određivanja bilo čega. Stvar je

otišla do te razine da se, s jedne strane, filozofija počinje razumijevati kao pojmovni inženjering, što je jedan od simptomatičnih izraza koje su, primjerice, utjecajni i orijentacijski veoma različiti Luciano Floridi, Gilles Deleuze i Felix Guattari, te Simon Blackburn upotrijebili za opis smisla filozofije u sudoblju,¹ a s druge strane, učimo da je filozofija »cjelobićeveno ispitivanje bivstvovanja«,² da filozofija »misli biće u cjelini – svijet, čovjeka, boga – s obzirom na bitak, s obzirom na supripadnost bića u bitku«,³ da je »davanje općeg opisa cjelokupnog svemira«⁴ ili »opća znanost koja ima zadaću da spoznaje dobivene posredstvom pojedinačnih znanosti sjedinjuje u jedan neproturječan sustav«.⁵ Prati ovo pitanje problem nerazumijevanja toga, da različitost odredbi i rasprava o nekom biću često ne znači različitost razumijevanja samog bića, nego jednostavno znači različitost usmjerenosti na motreno i mišljeno biće, to jest, da se odnosi na raskrivanje neke jedne protege (dimenzije) bića koja se s drugim njegovim protegama veže preko drugačije danih određenja koja time drugim određenjima o istoj ili drugim protegama bića nisu oprečna.⁶

Susrećemo se, pritom, s dva neugodna pitanja, prvim, o znanju jezika, drugim, o učenju kroz prijevode. Doista imamo ozbiljan problem što su naš slavenski filozofijski jezik i mišljenje uvelike bili i jesu pod utjecajem velikih euroazijskih, neslavenskih filozofijskih kultura. Prvenstveno i dominantno ne učimo o filozofiji ili filozofiju iz djela domaćih ili općenito slavenskih filozofa, iz naših istraživanja jezika i naših pokušaja zahvaćanja fenomena jezikom. Nama npr. Spinoza, Hume, Kant i Heraklit nisu filozofi koji se usputno spominju kao mjesta niza problema za proučavanje, ne pojavljuju nam se ni izvorno razumljivi. S jedne strane, upravo njih i njihove filozofije, likom i djelom, učimo kao osnovninu filozofiranja i time se njihova misao uzima kao bitan način mišljenja stvari. S druge strane, uglavnom ih ne proučavamo u izvornom jeziku – to najčešće zahtijeva posvetu nekolicini brežuljaka u naizgled

¹ Usp. Luciano Floridi, *The Philosophy of Information*, Oxford University Press, Oxford 2011., str. 11; Simon Blackburn, *Think. A compelling introduction to philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1999., str. 1; Gilles Deleuze, Félix Guattari, *What is Philosophy?*, prev. Hugh Tomlinson, Graham Burchell, Columbia University Press, New York 1994., str. 2.

² Karl Jaspers, *A Way to Wisdom. An Introduction to Philosophy*, prev. Ralph Manheim, Yale University Press, London 2003., str. 5.

³ Martin Heidegger, »Kraj filozofije i zadaća mišljenja«, prev. Josip Brkić, u: Josip Brkić (ur.), *Čemu još filozofija*, Centar za kulturnu djelatnost Zagreb, Zagreb 1982., str. 175–192, ovdje str. 177.

⁴ George Edward Moore, *Some Main Problems of Philosophy*, George Allen & Unwin Ltd. – The Macmillan Company, London – New York 1953., str. 1.

⁵ Wilhelm Wundt, *Uvod u filozofiju*, prev. Kristijan Gradečak, Demetra, Zagreb 2014., str. 15.

⁶ Za *osjet*, na primjer, možemo reći da je fiziološki utisak izazvan djelovanjem određene vrste fizikalnog procesa na podražajne primatelje u organizmu, ali i da je dio spoznajnih moći pomoću kojeg se doživljavaju materijalna obilježja bića.

nepreglednom pejzažu filozofijskog stvaralaštva – nego se s njihovom misli susrećemo kao prevedenom misli. Pomni, vjerni, temeljiti, nepogrešivo postojani, kritički popraćeni i bilješkama pojašnjeni, jezično poredbeni prijevodi rijetki su.⁷ Naše usmjeravanje i profesionalno posvećivanje možda nas prisili na to da neke od filozofa uvijek iznova čitamo u izvornosti misli, ali uvijek nam ostaje problem premošćenja jezične rascjepnine. Što znači, onda, imati znanje iz filozofije povijesti, ako se jedva hrvatskim jezikom prihvatljivo služimo, a kamoli, recimo, sanskrtskim i grčkim, latinskim, njemačkim, francuskim, engleskim, nizozemskim, španjolskim, talijanskim, ruskim, japanskim, perzijskim, arapskim itd., da bismo čitali izvorno zapisano i, što je još teže, iščitavali izvorno *mišljeno*? Ako do bilo kakve izvorne misli ne možemo, a ona je zapisana da bi nas uputila na mogućnosti istine,⁸ nije li da takvo obrađivanje materije mijenja smisao poučavanja filozofije i samog filozofiranja?

Dva su neugodna pitanja, dakle, (1) kakvog točno smisla ima proučavanje filozofije ako zbog jezika ne možemo dalje od Grka; (2) smijem li o bilo čemu što ne poznajem u njegovoj izvornosti uopće govoriti; smijem li, da stvar postavimo posve opipljivo, uopće govoriti o npr. Unamunovoj teoriji smrti ako španjolski jezik ne znam besprijekorno? Ne znam, naime, ni je li dobro prevedeno. Uz ovaj moment treba uzeti u obzir globalnu situaciju proizvodnje filozofijskih tekstova kakvu nijedan čovjek više ne može niti pratiti, a kamoli čitati, te proturječni razvoj borbe jezika na području znanstvenog općenja – s jedne strane, nacionalni humanistički sustavi bore se protiv ideologije jednojezičnosti, s druge strane, uvažavanje svih jezika znači svjesno ignoriranje svih onih spisa koji nisu dio vodećih središnjica kulture i čiji se

⁷ Primjerice, Heideggerov pojam *Gestell* ima dvadesetak različitih pokušaja prijevoda samo kada usporedimo npr. hrvatski, francuski i engleski skup prijevoda, pri čemu svaki u najboljem nastojanju iskazuje makar jednu protegu izvornog pojma ili, u tom smislu, i posve nedorečeno iskazuje što je zbiljski njime mišljeno, pogotovo s obzirom na to da ni sam Heidegger ni u jednoj poredbi dvaju tematskih mjesta za taj pojam nije baš sasvim jednoznačan. Štoviše, ni sami njemački govornici, komentatori, kritičari ili nasljednici Heideggerove misli, rekli bismo, njemu najbliži filozofi, nisu jedinstveni po pitanju razumijevanja pojma koji smo, međutim, već usvojili kao izuzetno važan pojam.

⁸ Pri govoru o istini imajmo na umu sljedeću Veljakovu opasku: »Taj je pojam, naime, legitiman samo ako se ima u vidu da je svaka dogmatski proglašena istina (neovisno o tomu zasnivala se ona na zdravom razumu, na nekoj otvorenoj ili prikrivenoj ideologiji ili na bilo kojem dogmatski oblikovanom ili naknadno dogmatiziranom svjetonazoru) u svojoj najdubljoj biti obmana, i da je takva istina obmana čak i ukoliko ona u sadržajnom pogledu obuhvaća isključivo takve sastavnice čija bi se vjerodostojnost, pa i istinitost, na temelju kritičke argumentacije mogle iskazati kao neosporne. Drugi uvjet važenja afirmativnog odgovora na pitanje sastoji se u razumijevanju etičke i epistemčke neprihvatljivosti svake pretenzije na privatno (bilo individualno, bilo grupno ili pak institucijsko) posjedovanje istine. Naposljetku, istina nije tek stvar teorije (ili, uže, logike i teorije spoznaje, gdje se ona promatra kao svojstvo nekoga iskaza), nego i života, ljudske zbiljnosti.« – Lino Veljak, »S onu stranu dogmatizma i relativizma«, *Filozofska istraživanja* 32 (2012) 3–4, str. 443–452, ovdje str. 450–451.

jezici ne poznaju. Malo koji filozof na području bivše Jugoslavije zna korejski jezik i premda podržavamo objavljivanje na korejskom, nismo u stanju pratiti što se na njemu točno objavljuje. Tako prešutno činimo dvije stvari, (1) ipak pristajemo na kulturu jednojezičnosti, što sa sobom nosi i do sada njegovan sustav kompetitivne eliminacije utjecaja; (2) pragmatički pristupamo izvorima znanja, što u znanstvenoj praksi znači ophođenje sa stvarima i ljudima temeljem toga koliko se o nečemu zna, a ne temeljem toga koliko se o svemu ostalome ne zna. Prešutno se nadamo da činjenica otkrivanja sličnih stvari od strane različitih filozofa bez izravnih utjecaja upućuje na neko dublje istinosno jedinstvo stvari.

Dublje, istinosno jedinstvo stvari počiva u filozofiji na temeljima pojmova i riječima sabranih oko *biti*. I baš u tim temeljima, hoće to reći, upravo u korijenu filozofiranja, ne može se dogoditi, a da se ne postane potpuno zbunjen. Stanje zbunjenosti uzrokovat će primjena izvedenica iz riječi *biti* – *bivstvovanje, biće, bitak, bit, bivstvo, bivstvo, biva, bitkovanje, bičevanje, bijuće, bitkujuće, bivstvjuće, bivajuće, bivanje, bivovanje, bivati, bivovati, bivstvovati, bitisati, bićujuće, bitstvjuće, bitisanje, bitovitost, bitstovitost, suće, sućstvo, sućina, suća, sući, sućanstvo, sućanstvenost, sućtovitost, sućtina, sućtastvenost, sućtastvo, jesuće, jestvjuće, jesteće, jestvovanje, jestanje, jestota, jestina, jestost, jestvo, jestastvo, jestestvo, bitstvo* i druge; zatim će zbunjenost produbiti njihove inačice s negacijom te popratno pojmovlje poput *opstajanje, opstojanje, postojanje, postajanje, izstajanje, egzistencija, egzistirati, eksistirati, esencija, štostvo, takobitak, dabitak, tubitak* i drugi, slični izraza za slične, jednake ili iste stvari. Tko doista želi razumjeti o čemu se govori, kada se o tim stvarima govori, a činit će to sustavnim povezivanjem ne samo svojih nego i tuđih – drugih – razmatranja tih pitanja, jedva da se tome bitnom temelju ikako može približiti. Jer, popratni šok dolazi prilikom uviđanja da nikakve postojanosti nema ni u literaturi na stranim jezicima, ni u samim rječnicima na domaćem jeziku, dakle, u referentnoj literaturi, ne samo u okviru metafizike ili ontologije nego i u okviru drugih disciplina, npr. gnozeologije, koja danas ne samo da ima problem povijesne semiofenomenološke izmiješanosti značenja temeljnih pojmova poput *uma* i *razuma*,⁹ nego i umire pred pojmom *epistemologija* koji se s razlogom odnosio na tek jedan njen dio.

⁹ Usp. prvo unutar samih djela, zatim s ostalima natuknice *um* i *razum* u (a) filozofijskom rječniku čiji je urednik Vladimir Filipović (*Filozofijski rječnik*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1989.), (b) filozofskom leksikonu čiji je urednik Stipe Kutleša (*Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod »Miroslav Krleža«, Zagreb 2012.), (c) Hrvatskoj enciklopediji (<https://www.enciklopedija.hr/>), koja pripada izdavaču *Filozofskog leksikona*) i npr. u (d) *Rječniku filozofskih pojmova* Ante Mišića (Verbum, Split 2000., koji od ovdje izabranih jedini ima hvalevrijednu unutarnju podudarnost sadržaja i to vjerojatno zato što se radi o jednom, doduše sjajnom, autoru za cijeli rječnik).

Podudarne uzastopnosti nema ni u filozofijskom kanonu ni unutar opusa jednog autora jer se filozofija, čini se, kao živa riječ i riječ života tvori od silnica stalnog podešavanja ili preoblikovanja smisla pojmova. Nadalje, kada je u pitanju referentna literatura, nigdje nije moguće pronaći nijedan trag uvažavanja svih prethodnih pokušaja u pojmovnom orijentiranju. Tako imamo, da uzmemo samo Republiku Hrvatsku, npr. potpuno zaboravljen rječnik *Filozofija* autora Danka Grlića iz 1967. godine¹⁰ i istoimeni uvod i mali rječnik Branka Bošnjaka,¹¹ dok je komparativno očigledan diskontinuitet između Filipovićeve i Kutlešina rječnika/leksikona, ne samo po opsegu nego i po značenju pojmova i pristupa njihovoj obradi, primjerice, eliminacijom tadašnjeg prevladavajućeg (filozofijskog) svjetonazora, zorno prisutnog u Filipovićevu rječniku.

Metodološke su posljedice moguće nerješive: ako je smisao referentne literature da bude orijentacija, onda sve na što nas može uputiti jest tek to da neki pojam ili osoba postoji te da kod bilo kojeg pojma (ili osobe) ne postoji ni jednoznačnost, ni potpunost, što nas vodi k izvornim spisima i njihovim komentarima – no ni kod njih ne postoji ni jedno, ni drugo, ni unutar pojedinih opusa, ni u širem opsegu. Postoji tek, čini se, izvjesna popularnost i/ili učestalost primjene ili pak strogo kodificiranje za samo jedan diskurs. Stoga, ako ta jednoznačnost ne postoji, a trebala bi, onda je prvi korak taj da se utvrdi objektivno mjerilo za utvrđivanje jednoznačnosti i stremljenja k potpunosti. Ako se objektivno mjerilo za utvrđivanje jednoznačnosti i stremljenja k potpunosti ne može uspostaviti ili, na tom tragu, ako se jednoznačnost ne bi trebala nastojati utvrditi, onda su sva gledišta supstancijalno te u svakom kontekstu jednakovrijedna i nijedno nema primat važnosti, utjecaju unatoč. Iz toga, međutim, premda slijedi povećanje osjetljivosti za različitost, slijedi i da je svaka polemika o značenju bilo čega u konačnici nesmislena osim upojedinjeno i usko kontekstualno, a iz toga dalje slijedi da je svaki čin po razumijevanju toga konteksta opravdan. Tako imamo, primjerice, odredbu terorizma koja isključuje koncepciju državnog terorizma pa državni terorizam u nekoj zemlji ne postoji, a imamo i odredbu terorizma koja uključuje državni terorizam pa se u djelovanju države prema državljanima može uočiti terorističko ophođenje. Utoliko i, recimo, Sokratova teorija pravednosti u Platonovu dijalogu *Politeia* ni po čemu nije točnija od Glaukonove, čak i da Glaukon jest činio neke argumentacijske pogreške.

Takva me misaona situacija, s jedne strane, dovela u stanje u kojem se ne osjećam pozvanim raspravljati s bilo kime o bilo čemu, a s druge strane,

¹⁰ Danko Grlić, *Filozofija*, Panorama, Zagreb 1967.

¹¹ Branko Bošnjak, *Filozofija. Uvod u filozofsko mišljenje i rječnik*, Naprijed, Zagreb 1989.

bilo koga ocjenjivati o njegovu znanju ili pozivati na ispravak. Tada sve što o spoznaji mogu pitati jest što je Kant kazivao o spoznaji, pri čemu ne znam objasniti zašto baš o njemu govorimo, otkada je to mjerilo popularnosti znanstveno važno, a sve što od drugih mogu tražiti jest da mi kažu znaju li koju refleksiju više – a to nipošto nije bio Kantov cilj. Kantov je cilj bio razrješavati probleme spoznaje, ispitati mogućnosti zbilje i ukazivati na istinu stvari. Filozofijski je kanon radio upravo to. Ni Veljak ne daje filozofiji ništa manje težak zadatak, u njegovim riječima možemo pronaći isti smisao iskazan kroz drugu protegu:

»Moglo bi se reći da je filozofija kao takva već po samoj svojoj naravi kritika. Ona u prvom redu predstavlja djelatnost razlučivanja opravdanih od neopravdanih misli i ideja, razdvajanje istine od zablude jest ona bitna razlika na temelju koje filozofija ne spada u skupinu duhovnih djelatnosti poput mitologije i ideologije.«¹²

Većem dijelu tog kanona je, doduše, bilo ‘lakše’, dostupni opus prethodnika bio je manji, produkcija refleksija i otkrića nemjerljivo manja i manje zahtjevnja, vrijeme dostupnije i svijet bliži, a poimanje ‘profesionalne filozofijske struke’ i ‘konkurentnosti’ drugačije. Ostaje, međutim, zahtjev za rješavanjem problema, ispitivanjem mogućnosti zbilje i ukazivanjem na istinu stvari. To je jedina smisljena poveznica koju vidim od Talesa do sudobnih filozofa. Možda je ta teza pogrešna, možda se istina bivstvovanja nekonačno raslojava u beskonačno različiti niz tvorbenih jedinica tkiva, ali onda tome ususret razgovaramo o filozofiranju i znanstvovanju kojega nisam svjestan, naime, ne vidim kako se iz takve perspektive može obraniti činjenica da sve o čemu govorimo može biti zahvaćeno pojmom poput *biće*.

Veljak je u djelu *Uvodu u ontologiju*, iz 2019. godine, upozorio na opasnost davanja primata bilo kojoj filozofijskoj disciplini. Tragom Blochove kritike Hartmanna, na jednom se mjestu Veljak naročito suprotstavio ideji *ontologizma*, po kojoj »ontologija ima utemeljujući karakter u odnosu na cjelokupnu filozofiju«,¹³ dok je na drugom mjestu Veljak istaknuo:

»... osporavam valjanost takvog poimanja mjesta ontologije u filozofiji, ponajprije zato što filozofija može zadržati minimum vlastite opravdanosti samo ukoliko trajno teži uspostavljanju i održavanju živog jedinstva teorijske, praktičke i poetičke filozofije. A hijerarhija – posebno ako se kruto razumije i dogmatski primjenjuje – neće baš pridonijeti uspostavljanju tog jedinstva, vjerojatnije je da će uroditi daljnjim mrvljenjem na razdvojene discipline, koje sve manje imaju potrebu za razmjenom

¹² Lino Veljak, *Od ontologije do filozofije povijesti*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2004., str. 15.

¹³ Lino Veljak, *Uvod u ontologiju*, Breza, Zagreb 2019., str. 34, šira rasprava na str. 37–55.

sa srodnim disciplinama, pa se u rastućoj mjeri zatvaraju svoje samodovoljne (pa i samozadovoljne) okvire specijalističkih istraživanja.«¹⁴

Uz svesrdno slaganje s kazanim, iščitavajući tu uvodnu raspravu pojavilo se, međutim, pitanje o jezgri filozofijskih predmeta. Umnažanje znanstvenih područja, polja i grana te metodološka specijalizacija unutar njih kontinuirano oduzima od cjelokupne filozofije predmetna područja na koja se ona, premda joj po prirodi stvari i dalje u potpunosti pripadaju, u praksi sve više nadovezuje kao refleksija o otkrićima drugih znanosti te kritika primjene njihova nazivlja. Čini mi se, ipak, da se prethodno navedena skupina pojmova ustrojenih riječima izvedenih iz *biti* odnosi na neotuđivu filozofijsku jezgru. Govorimo o temeljnim kategorijama koje po razini svoje apstrakcije zahvaćaju svako izrecivo i neizrecivo te nam otvaraju mogućnost cjelovitog mišljenja i iskušavanja kako krajnjih mogućnosti same te apstrakcije, tako i potpunog sadržaja zbiljskog na koje se može odnositi.

Ali, o čemu kao zajednica upravo na tom planu govorimo kada govorimo o tako moćnim misaonim alatima i opojmljenjima – da bi ne samo jezgra imala svoj smisao u zahvaćanju cjelokupnog predmetnog područja nego i da bismo svjetovne probleme precizno mogli rastaviti do bitnog – to se uzastopno pojavljuje nestabilnim i takvim bi se moglo smatrati povoljnim za slobodu mišljenja, ali se ujedno pojavljuje jednostavno nejasnim i krajnje suvišnim. Kako istinu smisljeno dosegnuti, ako se ne možemo dogovoriti ni oko temeljnih filozofijskih kategorija, poput bitka i bića?

Polazište rasprave

Ako doista možemo pisati bilo što i bilo kako, ako u tom smislu filozofija supstancijalno opstaje kao kompleks misaonih romana (sa ili bez radnje),¹⁵ onda ona više nema nikakve veze ni s istinom, ni s dijalogosom. Umjetničkim djelom možda možemo upućivati na istinu, ali nismo to obvezni, možda možemo općiti s drugima, ali nismo to primorani, možda umjetničko djelo samo po sebi raskriva istinitost stvari, ali to se niti mora dogoditi, niti mora biti umjetnikova namjera. U filozofiji, a time u znanosti, mjesta za pogreške i prozivljnosti ne može biti osim neplanski, greškom. Kada se referiram na *bitak*, ne želim izmišljati, fantazirati, šaliti se, niti želim griješiti. Želim, u najbolju ruku, uvidjeti istinu, u najgoru, mogućnosti istine. Nasuprot toga, nalazi se nekontrolirano izražavanje. U toj jazbini leži beštija relativnosti čija bit, me-

¹⁴ Ibid., str. 10.

¹⁵ I to se znalo tvrditi, od Schellinga do Rortyja. Primjerice: Richard Rorty, »Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida«, *New Literary History* 10 (1978–1979), str. 228–239.

đutim, ne potiče na neograničeno i nekontrolirano jezično izvođenje svega o svemu, već poziva na muk. Možda je muk dobar, možda je to istina mudrosti. Filozofiranje = šutnja. Možda bi se poučavanje filozofije trebalo sastojati od učenja o tome kako postati dio tišine. Ili, s druge strane, shvaćati je kao upojedinjen put k blaženstvu, osobno putovanje u kojem se tek usputno drugima polože računi, gdje ne postoji dužnost prema svijetu, tek toliko da tubitak nije gladan, možda punkt snalaženja u kojem se širimo ondje gdje postoji recepcija za navlastito mišljenje. Možda je sve to dio filozofije u njenoj cjelokupnosti ili makar potpunosti sadašnjice.

Nije li, ipak, da u filozofiranju težimo i nekim drugim stvarima, koja su svoju osebnost dobile u tzv. stručnoj, profesionalnoj, znanstvenoj, institucionalnoj filozofiji? Ako ne pristajemo na to da tražimo istinu – što znači i otkrivanje i sabiranje različitosti koju jednoznačnost istine uokolo sebe raskriva – onda u dosljedno izvedenom krajnjem slučaju *ubojstvo* je isto što i *kamen*, *gore* je isto što i *trčanje*. Ipak, to nije slučaj, raspoznavamo da to nije slučaj po pojavnosti raznolikosti i poredbenoj neusklađenosti sastavnih svojstava i mehanizama, ma kako one zajedno činile jedno. U igri s pojmovima i *nesreća* može postati *sreća*, ali isto kao što »Nemoj to raditi!« ne želimo da znači »Uživaj prijatelju, imaš moju podršku!«, tako i kada kažemo »država se prema svojim državljanima ne može ponašati teroristički« ne želimo da to znači »država se terorističkim činovima prema svojim državljanima ponaša majčinski«. Ne želimo niti to, da implikacija postane disjunkcija, niti to, da *neki* znači *svi*. Na granice nailazimo, a to da one postoje upućuje nas na dubinsku prožetost značenjskog stupnjevanja među pojmovima i pripadnim stvarima. U bitnom smislu, težimo biti istinosnici ili makar orijentiri u aletejskim bespućima. Jedan je Marottijev opažaj uputan za takvu težnju:

»Stoga, dok je u pojedinim znanostima dosta čest slučaj da neki nazivak ima 'dogovorno' značenje, tj. značenje koje je posve neovisno, pače kadšto i suprotno značenju koje dotična riječ ima (ili je imala) u 'svakodnevnome' jeziku, takvo je što u filozofiji sasvim rijetko, pa donekle i teško zamišljivo.«¹⁶

Ako je to tek pripremna ili usputna faza filozofiranja ili bivanja filozofom, upravo je ta faza postala temelj sustavu znanstvenog općenja, danas i stručnoj filozofiji. Međutim, to pred nas dovodi problem diskrepancije u filozofijskom nazivlju, nas koji smo zainteresirani za razmjenu mišljenja. Težnja da se hoće drugome nešto poručiti i da se od drugog nešto želi saznati u konačnici poziva na to da se uvedu neka metodološka načela sporazumijevanja i makar orijen-

¹⁶ Bojan Marotti, »Rječnik hrvatskoga filozofskoga nazivlja«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 35 (2009) 1–2, str. 123–180, ovdje str. 127.

tacijski usustavi značenje stvari. U sudobnom sustavu znanstvenog općenja, sveukupno posljednjih pedeset godina, u filozofiji se semiofenomenološki problem prvog reda veličine tiče neusklađenosti pojmova, njihovih značenja i njihove veze sa stvarima na koje se referiraju. U okviru toga, tri su kronične skupine problema (1) imenovanje i razumijevanje filozofijskih disciplina; (2) međuodnos temeljnih filozofijskih pojmova; (3) arbitrarno biranje polazišnih određenja koja potom potvrđuju iz njih izložena teorijska izlaganja. Prvo proizlazi iz propuštanja povijesnih mijena i političke prilagodbe, drugo iz nekritičkog praćenja objavljivanja, a treće iz metodološke neukosti. U ovom prilogu prvu i treću navedenu skupinu problema ostavljam po strani, dok ću se u okviru druge posvetiti problemu o kojem je posljednji puta zaista iscrpno pisao još Gajo Petrović godine 1959.¹⁷

Rad je pokušaj doprinosa, s jedne strane, izlaženju iz problema hrvatskog određivanja i primjene temeljnih filozofijskih kategorija vezanih uz *jestanje*, uz to *da se jest*, a s druge strane, utvrđivanju važnosti toga pojmovnog sklopa. Istaknuo bih da, premda se slažem s Gajom Petrovićem oko toga da pitanja temeljnog filozofijskog nazivlja nisu tek »trice i kućine«,¹⁸ ovdje poticaj na to nije došao od nečega što je tada Petrović nazvao »tihom bitkom između 'bića' i 'bitka'«¹⁹ – bio bih zaista radostan da je tako – već od toga što se o tome uopće ne vodi nikakva rasprava – upravo kao da je stvar riješena. Vjerujem, međutim, da bi Petrović ustvrdio da ništa riješili nismo. Ako je stvar riješena tako da si svatko bira svoj svijet pojmova, onda to nikakvo rješenje nije kada su u pitanju filozofija i znanost, to je naznaka da (stručno) filozofiranje propada, da spekulativni um postaje instrumentni, a znanstveno općenje više nije pojava našeg *communis*, već postepeno nastupanje umnažajućeg samoumlja. Na krajnjoj granici toga događanja u praksi se više ničime osim opstankom nećemo baviti, što možda jest u duhu sudobne opterećenosti budućnošću i krizama, ali posve razara filozofijsku mirnoću bitnog djelovanja. Možda je to prirodni tijek stvari za epohu tehnoznanosti, a ovo tek reakcionarni tekst, no za sada ne uviđam to ni na koji drugi način osim kao propadanje bitne filozofijske jezgre. Utoliko se Heideggerov argument iz pripremljene analize *Daseina* može ponovno dozvati:

¹⁷ Gajo Petrović, »'Bitak' i 'biće'«, *Filozofija* 1 (1959) 1–2.

¹⁸ Gajo Petrović, »'Bitak', 'biće' i 'bivstvovanje'«, *Odabrana djela*, sv. 4, *Prolegomena za kritiku Heideggera*, Naprijed – Nolit, Zagreb – Beograd 1986., str. 335–382, ovdje str. 337.

¹⁹ Ibid., str. 338. Marotti je sličan smisao naznačio na početku svojega članka koji je jasno ukazao na probleme nazivlja: »Osvrnemo li se pak na noviju hrvatsku filozofiju, recimo od Franje pl. Markovića, onda se pogotovu može ustvrditi da je, tako reći, 'borba za nazivlje' značila u nekome smislu i 'borbu za filozofiju'.« – B. Marotti, »Rječnik hrvatskoga filozofskoga nazivlja«, str. 127.

»Nivo neke znanosti određen je time, do koje je mjere ona sposobna za krizu svojih temeljnih pojmova.«²⁰

Kriza na koju upućujem u stručnoj se filozofiji (naše regije) ne očituje toliko u pitanju izmjene pojmova, koliko u njihovu zaboravu kroz relativizaciju – sve je valjano jer sve je konstrukt – i pozitivizaciju – nećemo govoriti o *smislu* posjeda, o njegovoj biti, o posjedu *kao* posjedu, već o, primjerice, sporu između Crkve i države o pravu na posjed. Tim se smjerom kriza dovršava kao zaborav filozofijske jezgre mišljenja i utoliko doista više nećemo biti diplomirani filozofi, već diplomirani konceptualni inženjeri zaduženi za utvrđivanje i pisanje o novinama. S time, međutim, nemam toliko problem, koliko imam problem s jednom od posljedica: čini mi se da s takvim pristupom dolazi i nepromišljena, samorazumljiva činidba u neposrednom življenju, upravo onakva kakvu je Platonov Sokrat sustavno razotkrivao sveudilj čovjekova tobože civilizacijskog djelovanja, a na koju je, vidjet će se, Veljak nemali broj puta upozoravao, što pismeno, što činom.

Gdje su aspekti Petrovićeve teorije okosnica za prvi dio rasprave, u kojoj razmatram temeljnu pojamovnu jezgru, tamo su, za drugi dio rasprave u kojoj razmatram društvene posljedice slobodarskog pojmovanja, okosnica Veljakovi aspekti ontologije društvenih utvara.

1. Trice i kućine jestanja

1.1. Strategija

U dosadašnjim raspravama o pojamovnoj zamršenosti temeljne jezgre, dvije su bitne strategije ponudili Gajo Petrović u članku »'Bitak' i 'biće'«, čija je tema izravno bila pitanje temeljne filozofijske pojamovne jezgre, i Bojan Marotti u članku »Rječnik hrvatskoga filozofskoga nazivlja«, čija je tema bila prijedlog i metoda izrade sveobuhvatnog specijalističkog rječnika, ali pri čemu je, vjerujem da nimalo slučajno, problem temeljne filozofijske pojamovne jezgre izabran kao primjer za demonstraciju metodologije izrade takvog rječnika. Petrovićeva se strategija sastojala od dva zahvata, (1) provjere filozofskih i općih rječnika u potrazi za značenjskim podudarnostima; te (2) ispitivanja gramatike tih pojmova, s dvije mehanike, (i) gramatičke poredbe s drugim jezicima te (ii) provjere gramatičkih mogućnosti hrvatskog jezika s obzirom na to što se pojmom hoće reći. Marotti je, najprije, ukazao na to da se bira između stranih i domaćih izraza, pri čemu je jasno sugerirao davanje

²⁰ Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, prev. Hrvoje Šarinić, Naprijed, Zagreb 1986., str. 9.

prednosti domaćem, a ne stranom jeziku i to u sustavu književnog jezika,²¹ no ako se to čini, razlozi za konačni izbor ne smiju biti samo jezikoslovni nego i filozofski;²² a potom je priredio nacrtni model za izbor. Model se sastoji od dva modula, od sedam kategorija na temelju kojih se svaka pronađena riječ daje na razmatranje,²³ te deset mjerila po kojima se procjenjuje važnost svake mogućnosti izbora za preferirani naziv.²⁴ Unutar tih se sedam kategorija i deset mjerila, čiju efikasnost Marotti pokazuje na primjeru pojma *bitak* i pojmovna *sûcī – sūcā – sūcē*, supstancijalno nalazi i Petrovićeva opća strategija. Uz to, zajedničko im je što teže jezičnoj usklađenosti i žele da filozofiramo hrvatskim jezikom.

Međutim, nijedna od strategija nije u obradu uključila problem toga na što *uopće* upućujemo kada se služimo temeljnim filozofijskim nazivljem prije nego ga kodificiramo jezikom i na koje načine to na što upućujemo *uopće* hrvatskim jezikom možemo iskazati. U podtekstu problema, o čemu Petrović jest pisao, ali na drugim mjestima, nalazi se i (1) spor između (a) poimanja tih pojmova kao puko radnih pojmova i (b) poimanja tih pojmova kao referirajućih na zbiljsku prisutnost; te (2) spor između (c) poimanja tih pojmova kao opredmetivih u objekt obrade (ograničavanje bitka) i (d) poimanja tih pojmova kao otvarajućih za raskrivanje svega što jest (podržavanje neograničenosti bitka).²⁵ Premda je obrada pitanja o prednosti nazivlja za pojam bitka sjajna, u njoj nigdje ne možemo naići na takav argument za prednost jednog ili drugog pojma koji se tiče zbiljskog bitka i posljedica poimanja – niti pokušaj da se to što bi imalo biti zbiljskim razmotri kao podudarno nekim jezičnim konstruktom, npr. glagolom ili glagolskom imenicom – ako je *uopće* izrecivo. Petrović je u tom pogledu puno konkretniji, njegova rasprava počinje nastojanjem da se zbilja poveže s jezičnim izricanjem zbilje i na taj način njegova studija i završava, no na primjeru Petrovićeve uzastopne primjene riječi *jestanje* kao

²¹ Što je ujedno pretpostavka za sustav znanstvenog općenja.

²² Drugim riječima, koja je bit stvari o kojoj se govori i na što izbor upućuje. – Usp. B. Marotti, »Rječnik hrvatskoga filozofskoga nazivlja«, str. 132.

²³ »... prva potvrda dotične riječi [;] tvorba [;] etimologija (s mogućim potvdama u drugim jezicima) [;] prva potvrda dotične riječi u filozofskome značenju [;] popis svih filozofskih značenja dotične riječi (s potvdama) [;] navesti tko je i gdje uspostavio ono filozofsko značenje koje je najčešće u hrvatskoj filozofiji [;] navesti poželjno filozofsko značenje u uzornome sustavu, dakle neku vrstu preporuke.« – Ibid., str. 141–142.

²⁴ »... iskonost, negubitak, porabnost, potpunost, potvrda, produžnost, prozirnost, raznolikost, starina i tvorba.« – Ibid., str. 147.

²⁵ Vidi za to korisnu poredbu Kangrge, Petrovića i Heideggera: Marija Selak, »Bitak kao bivstvovanje«, u: Lino Veljak (ur.), *Gajo Petrović, filozof iz Karlovca. Zbornik radova sa simpozija Gajo Petrović – lik i djelo (Karlovac, 12. travnja 2013.)*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2014., str. 81–86.

sabirnici cjelokupne rasprave o svim istaknutim pojmovima i svim značenjima, može se vidjeti da stvari ostaju neobično otvorene, do razine na kojoj je potrebno postaviti pitanje čemu uopće ukupnost množnosti nazivlja kada nam je u tekstu jedino pravo referentno mjesto Petrovićevo samorazumljivo korištenje riječi *jestanje*? Postoje mjesta gdje Petrović izrazito blizu dolazi onome što ovdje ističem, poglavito na str. 373 kada sugerirajući značenjske uvjete za prihvaćanje dobrog nazivanja za *jestanje* posredno upućuje na samu zbilju,²⁶ ipak, to još nije potpun ulaz u istaknutu strategiju.

Strategija koja se pretežito oslanja na jezično izricanje može naići na prepreke karakteristične za specifično jezični sustav koji je u svojem prirodno-povijesnom razvoju možda usvojio neka svjetonazorska ili znanstvena stajališta, a možda i nije, kao što je to npr. u hrvatskom jeziku slučaj za riječ *mrtvac* na koju se referiramo kao da se radi o živom biću, što je u pogledu performativne dimenzije jezika u najmanju ruku vjersko pitanje, ili kao što je to slučaj s kategorijom roda u imenica, gdje se neživa bića (stvari) i biljke tretiraju jednako, što u zbilji nema nikakva uporišta i upućuje nas na misaonu poziciju da su biljke po svojoj prirodi bliže neživim bićima, no što su životinjama, što bi nam danas teško bilo uzeti za ozbiljno. Premda obje studije upućuju na pojmovnu zamršenost i povijesni izostanak brige o cjelokupnoj suvislosti filozofijskog zborna i premda obje studije nude rješenja i teže jedinstvenoj i jednoznačnoj primjeni, ostaje lebdjeti pitanje o tome kako stvar stoji s ovim *koje jest* prije nego to izmijenimo novim imenovanjem, zašto uopće trebam novo imenovanje i trebam li ga, te što *samom jestanju* ili *našem opažanju jestanja* činimo kada za 'isto' kažemo jednom *bitak*, sad *biće*, onda *bivstvovanje*, pak *suće*, to u navedenim studijama nisam pronašao te nećemo pronaći ni da se krenulo od toga što *hrvatskim jezikom mišljenja* uopće možemo probiti i dohvatiti, premda svakako ima rasprave o različitim vrstama riječi. Stoga, uz praćenje pomno sprovedenih studija Marrotija i Petrovića, pothvat čine (1) upotrebljavanje sposobnosti hrvatskog jezika da zahvaća zbilju, napose tvorbe jer pripada »onom dijelu jezičnog sustava koji je ponajmanje podložan stranim utjecajima«,²⁷ i (2) opisivanje zbilje koju nazivlje prenosi. Na tom se putu kreće prema razrješenju pitanja o odnosu nacionalne i univerzalne filozofije, o čemu je Veljak zaključio sljedeće:

²⁶ »Dobar naziv za jestanje morao bi ispuniti među ostalim i sljedeća dva uslova: 1. da znači 'radnju' ili 'stanje', a ne, recimo, 'rezultat' ili 'sredstvo' radnje; 2. da ne znači 'svršenu' nego 'nestsvršenu' radnju.« – G. Petrović, »'Bitak', 'biće' i 'bivstvovanje'«, str. 373.

²⁷ Branko Kuna, »Nazivlje u tvorbi riječi«, *Filologija* (2006) 1–2 (56–57), str. 165–182, ovdje str. 165.

»... moguće je zaključiti da istraživanju nacionalne filozofijske baštine, čak i kada je riječ o kulturno-historijskoj dimenziji (koja je za stanovitu inačicu nacionalnog identiteta, razumljivo, od bitne ili čak presudne važnosti), valja pristupiti *filozofijski*, a to znači na temelju *filozofijskih* (i isključivo filozofijskih) *kriterija*. Tek će takav pristup biti u stanju razdvojiti ono što je relevantno ili vrijedno isključivo u kulturno-historijskoj dimenziji od onoga što ima (i) filozofijsko značenje. A filozofijsko značenje mogu imati samo one tvorbe koje posjeduju kvalitetu koja ih uvrštava u baštinu univerzalne filozofije.«²⁸

1.2. Biti

Povijesno gledano, filozofija se u značajnoj mjeri bavila idejama o cjelini i sveukupnosti, ali se i nemali broj puta određivala kao aktivnost – djelatnost – praksa – koja ideju cjeline ima predočenu kada bilo što ispituje ili po ispitanom djeluje.²⁹ Ako nigdje drugdje, onda se unutar opsega filozofijskog znanja pojavljuju rezultati pojave moći ljudskog uma da pomišlja *cjelovitost, ukupnost, potpunost i sve*, pri čemu *sve* u hrvatskom jeziku kao zamjenica upućuje na sabranost ovdje navedena tri svojstva ili stanja, koja se međusobno po značenju unutar našega jezika razlikuju tek u nijansama i upućuju na istu, teško izrecivu ‘stvar’.

Kada se cjelovitost, ukupnost i potpunost pripišu svemu, to jest, kada se cjelovitost, ukupnost i potpunost na sve pripišu cjelovito, ukupno i potpuno, nailazimo na spoznajni rascjep između ideje o zbiru i svezi svega sabranog i toga što pomišljamo kada sveukupnost i svepotpunost svega hoćemo cjelovito. Umški postupak koji tada slijedi, *ob-jedinjavanje*, otkriva nam se kao mogućnost po našoj umskoj sposobnosti da pomišljamo razliku između *mного i jedno* te *nešto i drugo* (koje se ovome *nešto* kao izvorno drugo javlja kao *ništo*), prilikom čega – potpuno se slažem s Hegelom ovdje – dolazi do spoznajnog razdjeljivanja nerazlučive čiste objedinjenosti svega.³⁰ Ovaj prefiks *ob-* uvijek znači »da radnja osnovnoga glagola biva oko čega, sa svih njegovih strana u konkretnom i apstraktnom značenju«,³¹ a u staroslavenskom nalazimo ga kao izraz za dva bića zajedno, što se i u našem sudobnom jeziku javlja kao *oba*.³² Za ovo nam je mjesto zanimljiv Whiteheadov argument:

²⁸ L. Veljak, *Od ontologije do filozofije povijesti*, str. 49–50.

²⁹ Kod nas su to u novije vrijeme najeksplicitnije isticali Branko Bošnjak i Lino Veljak. Za Veljaka vidi, npr., L. Veljak, *Od ontologije do filozofije povijesti*, str. 12–13.

³⁰ Usp. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Znanost logike*, sv. 1, *Nauk o bitku*, preveo Sulejman Bosto, Demetra, Zagreb 2003., str. 72–73, 75, 77.

³¹ Stjepan Babić, *Tvorba riječi u hrvatskome književnome jeziku*, Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti – Nakladni zavod Globus, Zagreb 2002., str. 543.

³² Npr. Stjepan Damjanović i dr., *Mali staroslavensko-hrvatski rječnik*, Matica hrvatska, Zagreb

»‘Zajedno’ je generički termin što pokriva različite posebne načine na koje su različite vrste bića ‘zajedno’ u bilo kakvoj stvarnoj prilici. Stoga ‘zajedno’ pretpostavlja pojmove ‘kreativnost’, ‘mnogo’, ‘jedan’, ‘identitet’ i ‘raznolikost’. Krajnji je metafizički princip napredovanje od disjunkcije do konjunkcije, stvarajući novo biće, drugo od bića danih u disjunkciji. Novo je biće istovremeno zajednost ‘mnogih’ koje nalazi te jedno u disjunktivnom ‘mnogi’ koje napušta; novo je to biće, disjunktivno među mnogim bićima koja sintetizira.«³³

U njem, međutim, nije na djelu samo opisivanje zbiljskog procesa povezivanja nego se ovdje bjelodano vidi i jednostavni čin moći zahvaćanja nečega i nečega drugoga kao povezanog. Otvara se tom radnjom nas za mogućnost da umskom moći pomislimo ‘sve što jest’ kao *jedno*. Točnije – kao *jedno biti* i *biti jedno*, u kojem se sve razlike uklanjaju. Čini se da je to prirodna pojava svakog bića s obilježjima svijesti i kapaciteta za jezik pa se nužno javlja kao fenomen jezikom izreciv. S ovim *biti*, međutim, postoji problem značenja.

Sreća je, pretpostavljam, možda i nužnost, što se svi filozofijski pojmovi navedeni u prvom poglavlju ovoga rada jezikoslovno gledano vraćaju jednoj jedinjoj riječi, *biti*, a da ona ima svoje umnogome uglavnom jasno praslavensko i indoeuropsko porijeklo.³⁴ Ideja o *biti*, o tome da se jest ili da se jesta, metodološki je vrhovna ideja jer se odnosi, s jedne strane, na preduvjet mogućnosti dolaženja do bilo kakve spoznaje,³⁵ što u sebi zahvaća i teoriju filozofije kao isključivo rada pojmova, a s druge strane, na nužnost što ovo *biti* može ‘biti’, naime da isto nužno jest.³⁶ No ovo *biti* glagol je. Za glagol se tradicionalno i uvriježeno kaže da izriče radnju, stanje ili zbivanje, ali najčešće se propušta istaknuti njegovo bitno obilježje, naime to da izriče radnju, stanje i zbivanje *nečega* – nositelja radnje, stanja ili zbivanja. Zbog toga Pavešić, Težak i Babić za glagole pišu da su to »dinamičke« riječi koje »se očituju u vremenu«, a

2004., str. 159, 163.

³³ Albert North Whitehead, *Process and Reality. Essay in Cosmology*, The Free Press, New York 1978., str. 21.

³⁴ Usp. Petar Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, knj. 1 A–J, Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb 1971., str. 158; Alemko Gluhak, *Hrvatski etimološki rječnik*, August Cesarec, Zagreb 1993., str. 131; G. Petrović, »‘Bitak’, ‘biće’ i ‘bivstvovanje’«, str. 374; B. Marotti, »Rječnik hrvatskoga filozofskoga nazivlja«, str. 145.

³⁵ Što se otkriva po kartezijanskom zakonu najmanje subjektivne pouzdanosti. Usp. René Descartes, *Discours de la méthode*, Mozambook 2001., str. 41.

³⁶ Što se otkriva po parmenidijanskom zakonu najmanje objektivne pouzdanosti. Usp. Fr. 5.1–2 (DK6.1–2), str. 58; fr. 8.1–4, 7–18, str. 64, str. 68 – Allan H. Coxon (ed.), *The Fragments of Parmenides*, prev. Richard McKirahan, Parmenides Publishing, Las Vegas – Zürich – Atena 2009.; Mislav Ježić, *Mišljenje i riječ o bitku u svijetu. Filozofsko-filološki ogledi*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1989., str. 15. Ovdje se neću baviti mogućnošću tzv. modalne pogreške kod mišljenja ili prevođenja Parmenidova mišljenja, nalazim je akcidentalnom i ostavljam za posebnu studiju. O problemu toga da nešto ‘može prestati biti’ vidi dalje u radu.

služe kao nazivi »onoga što zamišljamo kao osobine ili obilježja samostalnih pojava«. ³⁷ I doista, *biti* nije po sebi, ono je pomaljavajuće – temeljno, ali još uvijek pomaljavajuće – stanje ili *osobina* koju mi zamjećujemo i pridajemo nečemu upojedinjenom što nam se ukazuje prisutnim.

Uz to, *biti* je po svom upućivanju kružno: nemamo ni jednu riječ kojom bismo ono što uočavamo kao *biti* ili kao pojavu jestanja mogli iskoristiti da to opišemo, a da ne proizlazi iz toga samog. Tri su najbliže, a od *biti* diferencirane riječi *istina*, *postojati* i *prisutnost*, no sve se etimološki mogu razumjeti kao proizlazeće iz *biti*. Prva, *istina*, primjerice, po jednom skupu tumačenja (1) može se pronaći vezana za *biti* u staroslavenskom kao *jestina*; ³⁸ po drugom skupu tumačenja (2) preko riječi *ozbiljan* možemo pronaći vezu između istine i bilja(ka) u praslavenskom – *biljni* je *istinit*, *pravi* – što nas ponovno upućuje na zajednički indoeuropski korijen iz kojega dobivamo starogrčki *phusis* i staroslavenski *byti*; ³⁹ po trećem skupu tumačenja, (3) *istina* je tvorena od *isti*, u značenju *upravo taj*, što je u ranijoj varijanti ponovno vezano za *jest*, odnosno *jestinu*. To se značenje još danas može čuti u afirmativnom izrazu »Jest, upravo tako!«; *istina* i *biti* dvije su strane istog temeljnog fenomena, *istina* u bitnom smislu znači *ono što jest*, *biti* tako znači *istiniti*, činiti zbiljskim – postojećim. *Postojati*, nadalje, dolazi od *stati*, a ono je, s jedne strane, vezano za *stanovanje* (jer je jedna od grana smisla iz *byti* postala *boraviti*, *obitavati*, a i *bilo* je značilo ne samo puls srca nego i mjesto stanovanja ovaca (odatle ime planine Velebit, dok će se *byt* naći u drugim jezicima kao izraz za *stan*), ⁴⁰

³⁷ Slavko Pavešić, Stjepko Težak, Stjepan Babić, »Oblici hrvatskog književnog jezika (morfologija)«, u: Stjepan Babić i dr., *Povijesni pregled, glasovi i oblici hrvatskoga književnoga jezika. Nacrt za gramatiku*, Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti – Globus, nakladni zavod, Zagreb 1991., str. 453–741, str. 473.

³⁸ Usp. Anto Knežević, *Najstarije slavensko filozofsko nazivlje*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1991., str. 214; A. Gluhak, *Hrvatski etimološki rječnik*, str. 279.

³⁹ A. Gluhak, *Hrvatski etimološki rječnik*, str. 462.

⁴⁰ Usp. P. Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, knj. 1 A–J, str. 160; Nives Opačić, »Hudi Bitek«, *Osjenčane riječi*, Matica hrvatska, Zagreb 2017., str. 174–177, ovdje str. 176–177. Također, usp. Heideggerovu raspravu o stanovanju u njegovu spisu *Bauen Wohnen Denken*: »Što onda znači: [ich bin]? Stara riječ [bauen], kojoj pripada [bin], odgovara da [ich bin], [du bist] znači: obitavam [stanujem], obitavaš [stanuješ]. Način na koji ti jesi i na koji ja jesam [du bist und ich bin], način na koji mi – ljudi – jesmo na zemlji, jest stanovanje [baun].« – Martin Heidegger, »Bauen Wohnen Denken«, *Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976*, sv. 7 (*Vorträge und Aufsätze*, Vittorio Klostermann, Frankfurt na Majni 2000., str. 145–164, ovdje str. 149; usp. Astrit Salihu, »Heidegger ili mišljenje arhitekture kroz bitak«, *Filozofska istraživanja* 38 (2018) 3, str. 637–650, ovdje str. 639–640. Obratiti u svezi *ich bin – jesam* – da se oblik krije i u hrvatskom: »Pomoćni glagol *biti*, kao i u većini drugih jezika, i u horvatskome spada u nepravilne glagole. Da *biti* nije infinitiv tvoren od *jesem*, uvidjet će svatko. Danas rijedak infinitiv od toga vjerojatno je zvučao *bim* koji kod nas još živi u složenici dobim, *ich erlange*, i *zgubim*, *ich verliere*. Naša riječica *bi*, koja je postala indeklinabilna, a koja se u drugim dijalektima još deklinira na sljedeći način: *bim*, *biš*,

s druge strane, upućuje na fenomen *iz-stajanja*, našeg odličnog prijevoda za latinski *existentia*, čiji je korijen indoeuropsko **stā-* – *stajati*, *čvrstim biti*, što je obilježje *bilja* kao biljaka i kao istine (na toharskom *ste – jest*; pa je i riječ *supstancija* vezana za taj korijen, temeljno podležeće).⁴¹ Konačno, *prisutnost* ili *prisuce* riječi su čija je osnova *suće*, particip prezenta glagola *biti*.⁴² Svaka riječ kojom pokušavamo izraziti tu čudnovatu neophodnost upućuje na sebe samo, a svakom kojom se tome pokušavamo približiti, kao što sam ovdje pokušao riječju *neophodnost*, a u nemoći razmatrao da upotrijebim i *imānje* i *nužnost*, bez podešavanja povijesno razvijanog značenja naprosto ne zadire u smisao jestanja, što onda ni ne bi trebalo činiti, nego bi trebalo pokušati razvidjeti čime premostiti jaz. Ako razmotrimo kulturnu tradiciju filozofijskog nazivlja koje je utjecalo na naše, može se uvidjeti, možda ponajbolje na primjeru riječi *suće – koje jest*, da je to opća i jedinstvena borba najranije od predsokratovaca naovamo,⁴³ koja se može opisati kao napor izricanja nečega što je činom izricanja već izrečeno preciznije no mehanizmima kojima ostavljamo iz nas izdvojeni trag, primjerice, jezikom i pismom. Toga je problema bio svjestan Danilo Pejović. Studijski ga je zabilježio u natuknici »bitak« u Filipovićevu rječniku:

»Svaki se logički sud, naime, služi kopulom 'jest', kako bi tim 'predikativnim' bitkom označio neko jedinstvo S i P. Definicija pak pretpostavlja viši rodni pojam, u ovom slučaju da je to 'jest' već nekako poznato. Tako nastaje svojevrsan 'onto-logički krug': definirati se može samo pomoću toga 'jest', koje upravo tek treba da budu definirano! Ali kako to da se njime neprestano zbiljski definira sve i sva, kad ono samo ostaje nedefinirano i očito leži izvan dosega svega definiranja, dakle i logike uopće? Štoviše, kako to onda u svakidašnjem životu ipak svi nekako razumiju taj najopćenitiji, neodređljiv, logički nedohvatljiv pojam, shvaćaju što znači 'biti', premda nikada nisu ni čuli za logiku, a još manje za ontologiju? – Da bi se sudilo, mora se svagda kazati 'jest', mora se dakle prethodno već nekako razumjeti bitak. Ovo razumijevanje tek omogućuje svaku sintezu S i P u suđenju i tako upućuje na jedno pred-onto-logičko iskustvo bitka što prethodi svakoj logici i pogađa bit čovjeka kao raskrivanje bića iz bitka u povijesni svijet [...].«⁴⁴

bi itd., svakako je dijelom konjugacije od bim, što je vidljivo već iz toga što isto kao i jesam, uz sebe ima glagol čija vremena pomaže nadopuniti: bi bil, bi delal, kao jesem bil, jesem delal, gdje, dakle, bi mora biti određeni glagol jer bez takvoga ne može postojati rečenica, dok su bil, delal participi (dakle predikati, a ne kopule).« – Ignac Kristijanović, *Gramatika hrvatskoga narječja*, tiskano kod Franje Župana, cesarski kraljevski priv. tiskar, Zagreb 1837., str. 87–88; P. Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, knj. 1 A–J, str. 159.

⁴¹ Usp. A. Gluhak, *Hrvatski etimološki rječnik*, str. 582.

⁴² Usp. B. Marotti, »Rječnik hrvatskoga filozofskoga nazivlja«, str. 151; P. Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, knj. 1 A–J, str. 161.

⁴³ Usp. B. Marotti, »Rječnik hrvatskoga filozofskoga nazivlja«, str. 154.

⁴⁴ Danilo Pejović, »bitak«, u: V. Filipović, *Filozofijski rječnik*, str. 50–51, ovdje str. 51.

Čini se da *čovjek* razumije i imenuje fenomenološki kompleks jestanja ne po domisli ili utisku – akcidentalno – već supstancijalno, po tome što ništa ne možemo čemu ne bi ili prethodilo da jesmo ili sugradbeno bilo da jesmo. *Biti* ili *jestanje* kao ideje nisu ni strogo po podstojećem, od čega god uopće svi jesmo, npr. ‘tvari’, ‘tvari i duha’, ‘mase, energije i informacije’ ili čega četvrtog, ali nisu naprosto ni nešto tek utiskom ili mišlju zaprimljeno i spoznato, već je oboje spregnuto u organizmu usidrenom u okolinu i okolnosti. No imanentnom razumijevanju pripada tvorno i umsko razdvajanje: kao živa bića određeni smo trima temeljnim aktivnostima po kojima spram svakog drugog imamo odmak (održavanje sebe i u te svrhe potrošnja i preoblikovanje drugog i okolnog), a kao samosvjesna živa bića određeni smo moći razlikovanja sebe od drugog, u temelju čega su osnovna razlikovanja nečega i drugoga, općeg i posebnog, jednog i mnogog, cjeline i pojedinačnosti, potpunog i nepotpunog, svega i ničega, promjenjivosti i nepromjenjivosti – u svakom slučaju, opterećeni smo prirodnom i/ili prividnom izdvojenošću, što za posljedicu nosi naše pounutreno razbijanje prirodne spregnutosti podstojećeg i mislivog jestanja. Od toga što sebe supstancijalno vidimo kao da nismo *sve* proizlazi i naša projekcija na svako kao izdvojivo jedno. Time se može razumjeti kako dolazi do toga da cjelokupnost upoedinjavamo i izdvajamo iz cjeline izražavanjem toga imenicama i glagolskim imenicama od nečega što je ne samo supstancijalno emergentno – što se ne očituje po sebi nego po prethodećem – nego je i unutar sebe kružno, iz sebe neizlazivo i neizdvojivo.

1.2.1. Odredbene aporije jestanja

Naša je osnovna jezično-spoznajna orijentacija ograničeno kretanje unutar tkiva nečega što je neophodno, neponištivo i podstojeće, ali što mi stalno izričemo spletom pojmova koji se uvijek odnose ne na to, već na pojavnosti toga – uopće ili naše umske. Taj je problem još u antičkoj grčkoj filozofiji uzrokovao polemiku o tome što je od *biti* privid, a što zbilja, no kod Kanta se odvija svojevrsna kulminacija problema u njegovu argumentu da *postojati* / *biti* jednostavno nije zbiljsko svojstvo koje nešto što jest posjeduje, već da je to od uma tvorena ideja svojstva pomoću kojega ustrojavamo naše pojmove i odnose među njima. Jedno je od tih reprezentativnih mjesta sljedeće:

»Or who can deny that in the representation which the Supreme Being has of them there is not a single determination missing, although existence is not among them, for the Supreme Being cognises them only as possible things. It cannot happen, therefore, that if they were to exist they would contain an extra predicate; for, in the case of the possibility of a thing in its complete determination, no predicate at all can be missing. (...) For then one seeks in vain among the predicates of such a possible

being; existence is certainly not to be found among them. But when existence occurs as a predicate in common speech, it is a predicate not so much of the thing itself as of the thought which one has of the thing. For example: existence belongs to the sea-unicorn (or narwal) but not to the land-unicorn. This simply means: the representation of a sea-unicorn (or narwal) is an empirical concept; in other words, it is the representation of an existent thing. For this reason, too, one does not examine the concept of the subject in order to demonstrate the correctness of the proposition about the existence of such a thing. The concept of the subject only contains predicates of possibility. If one wishes to demonstrate the correctness of such a proposition, one examines the source of one's cognition of the object. One says: 'I have seen it' or 'I have heard about it from those who have seen it'. The expression 'A sea-unicorn (or narwal) is an existent animal' is not, therefore, entirely correct. The expression ought to be formulated the other way round to read 'The predicates, which I think collectively when I think of a sea-unicorn (or narwal), attach to a certain existent sea-animal'.« (2:72–2:73)⁴⁵

Iz ovog snažnog argumenta – neovisno o njegovoj konačnoj točnosti – izlazi na vidjelo zahtjev da se operacije uma 'poravnaju' s onim na temelju čega se one crpe. Razmotrimo kratko najčešći izbor opisa za pojmove kojima se učestalo služimo (za *bitak*, *biće*, *bivstovanje*, *bit* i slične izraze):

- (ono / nešto) koje jest (po tome što jest)
- sve što jest
- jestanje
- (ono / nešto) po čemu nešto / sve jest to što jest
- što bijaše biti
- postojanje uopće
- pojedinačno postojanje
- prisustvo u cjelini
- da se uopće jest, ne da se nije
- biti nešto

U popisu su 23 različite riječi, od toga samo dvije glagolske imenice – koje dolaze od *byti* – i samo dvije imenice, od čega je jedna izravno vezana za *byti* (*prisustvo* – *prisutnost* – *prisučje*), a druga – *cjelina* – apstraktna je imenica koja se ne referira na karakterističnu pojedinačnost, već na tvorbu pojedinačnosti (da je jedinstvo dijelova) i njeno stanje (da je potpuna, da joj ništa ne nedostaje). Razumski je prigovor da su ovo upravo opisi za (glagolske) imenice koje koristimo da bismo cjelokupni raspon jestećih fenomena objasnili i stoga u tome nećemo naći imenice, ali to je (1) rijetko slučaj s dru-

⁴⁵ Immanuel Kant, »The only possible argument in support of a demonstration of the existence of God«, *Theoretical Philosophy, 1755–1770*, preveo David Walford, Cambridge University Press, Cambridge 1992., str. 109–201, str. 118 [2:72–2:73]. Usp. G. W. F. Hegel, *Znanost logike*, sv. 1, *Nauk o bitku*, str. 77–79.

gim imenicama; te (2) Petrović su i Veljak izravno pokazali prošaranost opisa jednih (glagolskih) imenica s drugima kada je u pitanju fenomen *biti*, naime tamo gdje gornji opisi nisu dovoljno jaki uvode se druge imenice istog porijekla (po uzoru na *prisustvo*), a komparativnim pregledom referentne literature i osobnih autorskih pojmovnika brzo nailazimo na preklapanja koja u konačnici ne dopuštaju jasno izlučivanje razlika u pojmovima bez arbitrarnih odluka o granicama među njima.⁴⁶

Možda bi se tu moglo reći da je s tim sve u redu jer jednom kada opaženo ili domišljeno u hrvatskom jeziku imenujemo i dodijelimo joj imeničnost, kao »zamišljeno«⁴⁷ postaje samostalno. Imenica je vrsta riječi kojom pridajemo značenje predmetnosti⁴⁸ pa se ta predmetnost opisuje raznim značenjskim opsegom po hijerarhiji višim ili nižim područjima (bića, pojmovi, oznake, svojstva, stanja, odnosi itd.) – njome izražavamo svojevrsnu svijest o učestvovanju određene ustrojbe u sveukupnosti na taj način da se ona pojavljuje za nas izdvoјivom i u tom smislu do neke mjere na neki način makar »zamišljeno« samostalnom. Ali, je li na djelu samostalnost kada govorimo o biću, o biti, o bitku, o bivstvovanju? Ima to naše stvaranje imenica od glagola *biti* ikakvog bitnog smisla?

Uzmimo četiri sudobne odredbe pojmova *biće*, *bit*, *bitak* i *bivstvovanje*:

1. Boris Kalin [BK]:

- 1.1. *Biće*: »jest ono što jest, (sve) *ono o čemu se može reći da 'jest'*, bez obzira na način na koji jest [...]. *Biće* je (rekli smo) *biće* po tome što jest (što 'jestuje', 'bivstuje', što ima 'bitak').«
- 1.2. *Bit*: »jest *ono po čemu nešto jest baš to što jest*.«
- 1.3. *Bitak*: »... *ono po čemu jest sve što jest*, tj. *ono po čemu bića uopće jesu, po čemu bića jesu bića. [...] bitak je bit bića kao bića [...]. Bitak označuje da biće uopće jest (da bića uopće jesu, daje im jestost, bićevitost). [...] Bitak, dakle, znači ono 'biti' (ono 'jest') po čemu sve jest što jest*.«

⁴⁶ G. Petrović, »'Bitak', 'biće' i 'bivstvovanje'«, str. 340–360 s bilješkama; L. Veljak, *Uvod u ontologiju*, str. 23–25 s bilješkama. Taj je fenomen prisutan do danas i vjerojatno će nastaviti biti prisutan sve dok se građa ne započne priređivati komparativno. Možemo to vidjeti na primjeru niže u radu.

⁴⁷ S. Pavešić, S. Težak, S. Babić, »Oblici hrvatskog književnog jezika (morfologija)«, str. 473. Usp. s prethodno citiranim Kantovim argumentom.

⁴⁸ Usp. npr. Rikard Simeon, *Enciklopedijski rječnik lingvističkih naziva*, sv. 1, Matica hrvatska, Zagreb 1969., str. 515–516.

1.4. *Bivstvovanje*: nema, premda, pod natuknicom *biće* koristi *bivstvujuće*, a pod natuknicom *bitak* izjednačava *bitak* s *bivstvovanje*, a to s *biti* i *jest* i *jestanjem*.⁴⁹

Komentar: ovdje imamo dva problema: (1) *biće* ćemo znati, navodi Kalin, po tome što jest. Ali kako ćemo znati da nešto jest? Potrebno je jedno temeljno, intuitivno poistovjećivanje između naše navlastite ustrojbe s onim što nam se otkriva kao *biće*, da bismo za to mogli reći da nekako jest. To obilježje, da-se-jest, doista nije nešto što se pojavljuje kao pojedinačnost, nego se kao ukupnost svih s nama bitno poistovjetivih obilježja pojavljuje kao modus raspoznae u opreci s ništo, koje nam je neiskazivo. Ništo je umska tvorevina, opreka ištom, neophodnom, nužnom jestanju, prva posljedica samoosvještavanja,⁵⁰ po toj ‘tamnoj onostranosti’ nam se sve što učestvuje u sveukupnosti javlja kao raspoznatljivo – ako ga možemo pojmiti, možemo biti sigurni da nekako – ma kako god – jest. No za Kalina, koji o ništo nema puno za reći, nećemo *biće* prepoznati po tome, već po tome »što ima bitak«. *Biće*, dakle, ima bitak, što znači da bitak = jestanje. To nam potvrđuje natuknica o *bivstvovanju*. S tim se možemo nositi. Ako jestanje izjednačimo s konkretnim sadržajem zbilje, npr., ako kažemo da sve što ima tvar jesta, odnosno da sve što jesta jest materija, dakle, ako kažemo da je jestanje od našeg organizma i u sklopu našeg jezičnog koda prirodno oblikovan izraz za specifičnu ispunjenost sveukupnosti,⁵¹ onda znamo kako nešto prepoznajemo da jest i to imenujemo u općem smislu *biće*. Kalinov opis nas, ipak, nuka da pogledamo njegov opis za *bitak*, a tamo ćemo vidjeti da bitak nije jestanje, nego da je bitak = po čemu jest sve što jest. Bitak nije jestanje, već ‘dodijeljuje’ jestanje. To je problem (2). Stoga, kažemo li da je jestanje materija, bitak je ono što tu materiju uopće postavlja materijom. Ispada da bitak, najblaže shvaćeno,

⁴⁹ Boris Kalin, *Povijest filozofije. S odabranim tekstovima filozofa*, Školska knjiga, Zagreb 2004., str. 20–21. Kalin se rijetko navodi u znanstvenoj literaturi, no ovdje ga navodim zato što je najčešće prvi obuhvatiji dodir hrvatskog državljana s filozofijom. Jedna dosta značajna opaska s tih stranica: »U hrvatskom jeziku postoji teškoća da to ‘biti’ shvatimo kao glagolsku imenicu (‘jestanje’) i iskažemo je primjerenim terminom (‘bitak’). U mnogim drugim jezicima bitak se jednostavno imenuje riječju ‘biti’ (supstantiviranim infinitivom), odnosno glagolskom imenicom glagola ‘biti’ [...].« Čini mi se da to nije teškoća u jeziku nego teškoća u mišljenju pri očiglednoj stalnoj namjernosti da od toga fenomena učinimo jedno i konkretno. Simptomatično je da se nakon Pejovićeve i Petrovićeve primjene i obrazloženja za korisnost oblika *bivstvovanje bivstvujućeg* ono nigdje i ni kod koga nije ustalilo, no nisam siguran čega je to znak.

⁵⁰ Usp. s Fichteovim *Ja – Ne-Ja*.

⁵¹ Što, *nota bene*, baš nigdje u hrvatskim opisima ovih pojmova nećemo pronaći osim tamo gdje se sveukupno nazivlje iz baze *biti* nastoji zamijeniti opipljivijim pojmovima poput *zbilja* (Marković) ili *priroda* (Branković).

proizvodi jestanje iz sebe sama po sebi samom, a da, najstrože shvaćeno, proizvodi jestanje, ali nije jestanje, nego je nešto, čini se, nedokučivo. U oba slučaja ispada da se govori o nečemu što bi bliže bilo pojmu supstancije, možda bogu. Ali na to se u opisu bitka pojavljuje da je bitak »bit bića kao bića«. Pogledamo li što Kalin kaže za *bit*, naime, da je *bit* ono po čemu nešto jest baš to što jest, tvrdnja »bitak je bit bića kao bića« izgleda ovako: ono po čemu sve jest, jest ono po čemu sve jest baš to što jest onoga što jest ono što jest kao onoga što jest. Što smo time rekli? Nismo rekli da je biće po bitku, od čega smo krenuli, već suprotno, da je bitak po biću. Zapali smo u idealistički spor o primatu između spoznaje i zbilje, kao prirodnog ishoda aporije ovog filozofijskog nazivlja. No, važnije je za zamijetiti to da se ispostavlja kao da raspravljamo o bićima, a ne o bitku i biću – što možda ima smisla jer su obje imenice – to jest, posjeduju predmetnost.

2. *Filozofijski rječnik* (ur. Filipović, natuknice napisao Danilo Pejović) [FR]:

- 2.1. *Biće*: »to što jest, sve ono o čemu se može izreći da na neki način 'jest', ma što ono bilo [...] Svako biće kao biće, međutim, mora biti određeno nešto (ili je ništa), dok s druge strane 'jest' (bivstvuje) samo po tome što sudjeluje u bitku (v.), ima svoju bićevnost (ili jestost) ili prisustvo po bitku, što ukazuje na razliku bića i bitka [...].«
- 2.2. *Bit*: »ono što tvori postojanu prirodu neke stvari, temelj njezine određenosti, osebnost nečega i stalni izvor njegovih bitnih svojstava [...] bit obilježava što je nešto (quidditas) [...].«
- 2.3. *Bitak*: »supstantivirani infinitiv glagola 'biti', središnji pojam filozofije. Za razliku od bića (v), bitak u ontologiji ne označuje više nikakvo biće ili određeno nešto, a još manje tek bit (v.) nečega, nego naprosto prisustvo bića u cjelini, ništa drugo nego da biće uopće 'jest', a ne da nije [...] Biće dakle može biti biće samo po tome što jest, što bitak prebiva u njemu, podaruje mu njegovu bićevnost i čini ga vidljivim. Nasuprot biću, međutim, koje uvijek mora biti ovo ili ono itd. u beskraj, ukratko ma što, ali je kao biće uvijek određeno i posredovano, ograničeno i sadržajno 'nešto', bitak je naprosto neograničen, neodređen i 'besadržajan', i kao lišenost svakoga određenja on 'je' zapravo Ništa. Strogo uzevši, o bitku se stoga ne samo ne može reći što on jest, nego ni da uopće 'jest' [...] Ako, dakle, bitak bivstvuje tako da istodobno »ništi« kao Ništa, onda je svaka logička definicija bitka nemoguća [...].«

2.4. *Bivstvovanje*: nema, premda se pod natuknicom *bivstvo* upućuje na *bit*, a pod natuknicama *aksiologija* (Filipović), *analitika* (Petrović), *fundamentalna ontologija* (Petrović), *istina* (Petrović), *ontologija* (Vranicki), *ratio* (Petrović) i *spoznaja* (Petrović) javlja se usputno, ‘samorazumljivo’.⁵²

Komentar: Kod Pejovića se susrećemo s istim polazištem kao i kod Kalina, no Pejovićevo određenje da biće sudjeluje u bitku, za razliku od Kalinova da je po bitku, mijenja odnos stvari. Biće ćemo razlučiti od bitka po određenosti. Tako je opća kategorija bića tek referentni izraz uz koji uvijek mora doći nešto konkretno – biće mačke je mačkobiće, biće čovjeka je čovjekobiće, biće istine je istinobiće itd. Ipak, Pejović potkraj opisa ipak koristi frazu »po bitku«, što bi značilo da se bitak mora doživljavati kao jestanje iz sebe sama po sebi samom koje, kada bi cjelokupnost urušilo u jedno, ostaje u sebi nerazlučiva jednostavnost. S tim se pojmovlje empirijske, zbiljske pozadine, poput materije, može uskladiti. Ipak, i ovaj nas opis nuka da provjerimo *bitak*. Pejović bilježi da *bitak* označuje »prisustvo bića u cjelini«, naime da »biće uopće ‘jest’, a ne da nije«. Ako prvi izraz umjestimo u tvrdnju da biće jest samo po tome što sudjeluje u bitku, dobivamo da ‘biće jest samo po tome što sudjeluje u prisustvu bića u cjelini’, pa ako u ovo *bića* smjestimo Pejovićevo određenje bića, dobivamo da ‘biće jest samo po tome što sudjeluje u prisustvu toga što jest u cjelini’. Osim što dvije nove tvrdnje mijenjaju smisao onoga što se naizgled čini jasno različitim, također u konačnici sugeriraju i da sva bića učestvuju u jednom (vrhovnom) biću koje je u svim bićima pojedinačno. Nadalje, ako umetnemo u tvrdnju drugi izraz, dobivamo da ‘biće jest samo po tome što sudjeluje u tome da biće uopće jest, a ne da nije’ te opet, zamijenimo li u tome *biće* za Pejovićevo određenje, konačna tvrdnja glasi da ‘biće jest samo po tome što sudjeluje u tome da to što jest uopće jest, a ne da nije’. Ovaj se ishod značenjski razlikuje od prethodnog – tu možda vrhovnog bića ima, a možda nema, i mogao bi se do neke mjere uskladiti s npr. Parmenidovom ili Anaksimandrovom tezom kao paradigmatiskim primjerima. Problem je u tome što ova određenja ne mogu kategorički podnijeti Pejovićevu daljnju tvrdnju da je bitak »neograničen, neodređen i ‘besadržajan’, i kao lišenost svakoga određenja on ‘je’ zapravo Ništa«. Opet, umjestimo li taj opis – Ništa – u dana određenja, rezultat je da ‘biće jest samo po tome što sudjeluje u Ništa’ te da je ‘Ništa naprosto prisustvo bića u cjelini’. Ishod je aporetičan i da se braniti tek izmjenom perspektive.

⁵² V. Filipović, *Filozofijski rječnik*, str. 49–51.

3. Rječnik filozofskih pojmova (Anto Mišić) [AM]:

- 3.1. *Biće*: »ono što jest (*id quod est*): stvar, predmet, zbiljnost, individualno i konkretno biće koje konstituira stvarnost. Osnovno značenje pojma ‘biti nešto’, odnosno biće je sve ono čemu se na bilo koji način može pripisati da jest, ono što ima bitak kao vlastitost. Biće je najuniverzalniji pojam i temeljni objekt metafizike [...] izriče krajnju apstrakciju i kaže samo da nešto jest, dakle protivi se ništici (nuli) i obuhvaća realna i umska bića [...].«
- 3.2. *Bit*: »aristotelovski izraz (*to ti en einai*) kojim se označuje unutarnji princip bića, ono po čemu je biće upravo to što jest; sadržaj bića, glavni element definicije. Ukoliko je bit izrečena definicijom, dobiva naziv štoštvo (*quidditas*). [...] Bit nije dostatna da sama formira neko biće nego pretpostavlja čin bitka.«
- 3.3. *Bitak*: »unutarnji princip bića, ono po čemu biće opstoji, dobiva egzistenciju, ontički⁵³ razlog da biće jest. Bitak konstituira prvi i najintimniji čin (zbiljnost) bića, on iznutra daje subjektu svaku perfekciju (odliku).«
- 3.4. *Bivstvovanje*: nema, premda se može naći *bivovanje*, ali se u rječniku može naći sporadično u drugim natuknicama, npr. u prethodno citiranoj natuknici o ontičkom.⁵⁴

Komentar: Kod Mišića je ishodište slično kao kod Kalina i Pejovića, *biće* je ono što jest, no *bitak* se u određenju bića pojavljuje u nešto drugačijem odnosu: ‘biće je ono što ima bitak kao vlastitost’. Dakle, niti je biće po bitku, niti je biće u bitku, nego bitak ima kao vlastitost. Pogledamo li određenje bitka, nalazimo da je bitak »ono po čemu biće opstoji«. Umjestimo li određenje, dobivamo: ‘biće je ono što za svoju vlastitost ima ono po čemu ono koje jest opstoji’, ili, prošireno, nezgrapnije, ‘biće je ono što za svoju vlastitost ima ono po čemu opstoji ono što ima za svoju vlastitost ono po čemu ono koje jest opstoji’. Postoji opasnost od neprekidnog umnažanja, ali supstancijalna smislenost postoji. Ako pogledamo određenje *biti*, naći ćemo to, da bit ne može samo oblikovati biće nego i pretpostavlja čin bitka, tj. njeno je mjesto pojmovno gledano primjereno određeno i nema konflikta. Ako pogledamo Mišićevo određenje za *vlastitost*,⁵⁵

⁵³ »... ono po čemu neko biće jest naziva se ontičkim razlogom bivstvovanja (ontičkim – tj. neovisno o čovjekovu mišljenju [...]).« – A. Mišić, *Rječnik filozofskih pojmova*, str. 192.

⁵⁴ *Ibid.*, str. 44–46.

⁵⁵ »... karakteristična oznaka koja je svojstvena nekoj vrsti kojoj pripada isključivo i trajno je prisutna u svakom članu; slijedi iz biti, ali nije dio te biti [...] npr. čovjek je biće koje može govoriti, može se smijati.« – *Ibid.*, str. 275.

što se javlja pri određenju bića, možemo primijetiti da određenje nije posve uzelo u obzir da se pojavljuje u određenju pojma *biće*, ali čak i ako ga bukvalno primijenimo, rezultat je da se bitak u biću kroz bit otkriva kao njegovo bitno obilježje, što je posvema razumljivo. Iz ovoga slijedi, ipak, blaža Kalinova verzija, naime da je bitak nešto prethodeće biću i nadilazi ga, da je ili supstancija ili bog (ili oboje). Odgovor ćemo naći u Mišićevu određenju pojma *bog*: »apsolutno, subzistentno biće [...]. Kao čista zbiljnost, Bog je neograničen u svom bitku i upravo zato jedan jedini.« Primijenimo li gornje određenje bitka, dobivamo da je 'Bog neograničen u svom onome po čemu biće opstoji' i da je 'Bog neograničen u svom konstituiranju zbiljnosti bića te iznutra daje subjektu svaku perfekciju'. Bez obzira na to želimo li shvatiti Boga u smislu religija Objave ili boga u filozofijskom smislu, unutarnja usklađenost Mišićeva diskursa navodi nas na dobar put razlučivanja, ali taj put nameće sljedeća dva pitanja: (1) Ako je Bog čista zbiljnost i konstituiranje zbiljnosti ujedno te ako bi se to moglo s religijskog boga premjestiti na filozofskog boga, primjeren li je za to Petrićev izraz *bivstvovanje bivstvjućeg*?⁵⁶ (2) Ako je Bog čista zbiljnost i konstituiranje zbiljnosti ujedno, jesmo li od toga poimenačenjem ponovno to 'neograničeno' opojmili kao biće, kao ograničeno? Drugim riječima, nastavno na pitanje (1), ako za to takvo možemo reći *bivstvovanje bivstvjućeg*, jesmo li od toga, takvom odglagoljenom imenicom, dobili 'koje jesta', odnosno, došli na početak ove rasprave?

4. *Filozofski leksikon* (ur. Stipe Kutleša, natuknice napisao Željko Pavić) [FL]:

4.1. *Biće*: »ono što jest ili ono što postoji. Izrazom 'b.' obično se prevodi poimenačeni oblik srednjega roda grčkoga participa prezenta glagola 'biti' [...]. Glagol 'biti' ima više značenja: egzistencijalno ('biti' u smislu 'postojati'), predikativno ('biti' u smislu 'biti ovo ili ono', tj. imati svojstvo), 'biti' u smislu 'biti identičan' (npr. u '2 i 2 jesu 4'), veritativno 'biti' ('biti' u značenju 'biti istinit'), itd. [...] Izraz 'b.' možda je najprikladniji kao oznaka egzistencijalne uporabe 'biti', dakle u značenju 'ono što postoji' [...].«

4.1. *Bit*: »jedna od temeljnih filozofijskih kategorija koja označuje ono što postavlja biće u bitak ili ono po čem biće naprosto jest kao

⁵⁶ »... apstraktna definicija Boga je, naprotiv, upravo to da su njegov pojam i njegov bitak n e - r a z d v o j e n i i n e r a z d v o j i v i . Istinska kritika kategorija i uma jest upravo ta da se spoznavanje obavijesti o toj razlici i da ga se odvrti od toga da odredbe i odnose onog što je konačno primjenjuje na Boga.« – G. W. F. Hegel, *Znanost logike*, sv. 1, *Nauk o bitku*, str. 82 [77].

takvo, a da pritom ne mora biti vidljiva u samom bitku (*quidditas*, štostvo).«

- 4.1. *Bitak*: »ono po čemu sve jest, ukupnost svih postojećih svojstava neke stvari, najviši i najopćenitiji pojam bića, koji nije nikakav realan predikat, već ono što transcendirira svaku pojedinačnu odredbu bića. Pitanje o bitku svoj do danas najradikalniji oblik dobiva u Parmenidovoj tvrdnji: 'Bitak jest, nebitak nije'. [...] No temeljni je problem nastao u trenutku kada je Platon, kritizirajući svoje prethodnike, postavio pitanje kojim potpuno ukida elejsku samorazumljivost bitka [...] 'Nepriroda' se sastoji prije svega u Platonovu uvidu da mi – na razini osjetilne danosti – uvijek imamo posla samo s bićem, dok nam b. uvijek iznova ostaje u pozadini. Taj se problem očituje već u Melisovu razlikovanju prvotnoga i pravoga bitka: dok je prvotni b. uvjet mogućnosti bića, pravi je b. zapravo biće koje opstoji po svim svojim bitnim egzistencijalnim obilježjima koja ga kao takvoga potpuno razlikuju od svakoga drugog bića. Zbog toga – suprotno Parmenidu – biće gubi karakter pukoga privida te u filozofiji grčkih atomista dobiva značenje onoga što doista 'jest', tj. onoga što svoj bitak ima u svojoj individualnoj egzistenciji. Biće, za razliku od čistoga bitka, nikada nije ni jedinstveno ni čisto, već složaj (agregat) egzistencijalnih svojstava koje im pripisuje spoznavajući subjekt. No to je satno svagdanja i uobičajena predodžba bića koja ga u toj predočenosti čini čistim 'pred-metom'. U tom smislu Demokrit postavlja pitanje: Imaju li status bitka same stvari ili svojstva koja im pripisujemo? Odgovor na to pitanje sastoji se u njegovu uvidu da su svojstva pripisana stvari ona što proistječu iz naše predodžbe o stvari, ne iz same stvari. Time je već Demokrit izvršio kritiku tradicionalne metafizike kao »predočavajućega mišljenja« (M. Heidegger). S druge strane, više se uopće ne pita o bitku bivstvjućega, nego o biću kao takvom, pri čem se bivstvjuće određuje u toj vlastitoj dvostrukoj suprotnosti: ono je [...].«

- 4.1. *Bivstvovanje*: nema, premda se može naći *bivstvo* koje upućuje na *bît* i *bivanje* kao »postajanje, nastajanje, promjena«, ali se u rječniku može naći sporadično u drugim natuknicama.⁵⁷

Komentar: pristup izradi *Filozofskog leksikona* djelomično mijenja strategiju sagledavanja. Svaka kompleksnija natuknica nudi orijentacijsko određenje, ali eksplikacijom iz kuta povijesti filozofije jasno pokazuje da

⁵⁷ S. Kutleša (ur.), *Filozofski leksikon*, str. 116, 119–124.

su se problemi dubinski nadograđivali i različito tumačili. U ovom slučaju, to je pogotovo na djelu s Pavićevom natuknicom o bitku, čiji sadržaj sažeto, ali briljantno precizno pokazuje povijesni razvoj spora upravo oko zbilje pojmova kojima određujemo aspekte ovoga *biti*. Određenja koja su ponudena vode nas k mješavini prethodna tri slučaja: *biće* je sukladno prethodnicima označeno kao ono što jest, a u njegovom opisu nema spominjanja bitka, niti se inzistira na tome da pojmu odgovara jedna uska kategorija, što olakšava analizu. *Bit* je prikazana u dva najčešća oblika pa se izbjegavaju diskrepancije. Bitak je, međutim, neobično sročan: za razliku od npr. opisa *bića* ili *biti*, gdje su različita tumačenja u temeljnom opisu istaknuta kao različita, za opis bitka pojavljuju se tri različite stvari kao da su jedno: (1) ono po čemu sve jest, (2) ukupnost svih postojećih svojstava neke stvari, (3) najviši i najopćenitiji pojam bića. Po (1), bitak je supstancija/bog, po (2) bitak nije supstancija/bog, već pojmovno pomagalo kao princip sustava, a po (3) bitak je pojmovno pomagalo pomoću kojega referiramo na zbiljski apsolut ili apsolutnu zbilju, što god bili (a to ne znamo). Ako bismo ih pokušali shvatiti zajedno, a doista nisam siguran mišljeno li je tako, otprilike se nazire Kantova teorija, koju Pavić potvrđuje ranim komentarom da »nije nikakav realan predikat, već ono što transcendiru svaku pojedinačnu odredbu bića«. Problem je, međutim, što se u ovoj odredbi javlja zamjenica *ono*, a to *ono* nije opisano. Ako je *ono* (1), onda je bitak 'ono po čemu sve jest što transcendiru svaku pojedinačnu odredbu onoga koje jest', što nas doista upućuje na supstanciju/boga, ali sada konačno možemo i postaviti sljedeće pitanje: ako to po čemu sve jest i samo jesta, znači li to da samo sebe nadilazi? Kako je to moguće? Nadalje, ako je *ono* (2), onda je bitak 'ukupnost svih postojećih svojstava neke stvari što transcendiru svaku pojedinačnu odredbu onoga koje jest', što je doista sustav i to kompleksni, ali se postavlja pitanje o tome može li se to primijeniti za apsolutni kompleksni sustav (nazovimo je ovdje cjelokupnom zbiljom) i bi li time trebalo dati kakvo posebno nazivlje, npr. apsolutni bitak? Ako je *ono* (3), onda je bitak 'najviši i najopćenitiji pojam onoga koje jest što transcendiru svaku pojedinačnu odredbu onoga koje jest' – jasno izrečeno pojmovno pomagalo koje se u ovoj frazi, gdje piše »pojam onoga koje jest«, a ne »pojam za ono što jest«, može tumačiti i kao krajnji pojmovni doseg bilo kojega bića da množnost sabere pod jedno.

U sva tri slučaja iz *Filozofskog leksikona*, a usklađeno s tim u sva četiri komentirana slučaja, čini se da kategorička odredba jednog – koje jest – ničime u određenju bića, biti, bitka ili bivstvovanja ne biva izgurana. Završni

prijedlog Petrovićev također se uklapa u tu shemu – njegov prijedlog da se umjesto bića, bitka ili bivstvovanja služimo *bivstvovanjem bivstvujućeg* za jestanje *de facto* je na mala vrata vratilo poimanje jednog. Razlog je taj što se u svim odredbama bitak pojavljuje upojedinjen i na taj se način čini kao da se radi, sasvim grubo rečeno, o kompleksnom biću i ništa više. Suprotno Kalinovoj jednadžbi *biti = bitak = bivstvovanje = jest = jestanje*, *biti* se ni na koji način ne može odrediti kao jedno, čak ni u okviru gramatike u kojoj kao glagol ima broj, doduše, ali taj broj nema veze s glagolom, već s pojavom koja ga upražnjuje. Potvrđuje se da izražavamo svojevrsnu svijest o učestvovanju određene ustrojbe u sveukupnosti na taj način da se ona pojavljuje za nas izdvojjivom i u tom smislu do neke mjere na neki način makar »zamišljeno« samostalnom.

1.2.2. Jezični mehanizmi za izražavanje jestanja

S obzirom na prethodno mjesto problema, vrijedi razmotriti možemo li uočiti što smo zapravo napravili kada smo iz *biti* izveli sve poimenačene izraze. U hrvatskom književnom jeziku na raspolaganju su nam glagoli, imenice i glagolske imenice, pridjevi, zamjenice, brojevi, prilozi, prijedlozi, veznici, čestice i usklici. Usklici, čestice, veznici, prilozi i prijedlozi pomoćna su skupina riječi pomoću kojih nije moguće izraziti pojave i zbivanja. Pridjevi ističu obilježja onoga što izričemo imenicom, što nam može pomoći u artikulaciji pojave ili zbivanja, ali ne može biti njihov nositelj. Zamjenice i brojevi značajni su za ovu raspravu, ali to su dvije vrste riječi zanimljive po tome što se po svojem sadržaju ne odnose na sebe, već se referiraju na drugu vrstu riječi. Utoliko su vrsta riječi ‘drugog reda’, što ovdje posebno ističem zato što, vidljivo iz svih prethodno navedenih primjera, upravo njima opisi imenskih izraza od *biti* budu ispunjeni, što supstancijalno znači da nas uvijek referiraju na nešto drugo što tek trebamo utvrditi. Očekivano, preostali su nam glagoli, imenice te glagolske imenice, koje sam prethodno opisao, pri čemu je važno istaknuti da glagoli mogu izražavati i vršenje radnje i svršenost radnje.

Od reprezentativnih riječi/pojmova koje sam u uvodnom poglavlju naveo kao najčešće izvedbe iz *biti*, neki su glagoli, neki glagolski prilozi, neki su imenice, a neki su glagolske imenice. Sva četiri navedena glagola su infinitiv,⁵⁸ uz poseban slučaj participa *sući, suće, suća*. Imenica je znatno više, sa sufiksima *-će, -(a)k, -stvo/-anstvo, -ost* i *-ina*, uz tri posebna slučaja (*bit,*

⁵⁸ *Bivati, bivovati, bivstvovati, bitisati.*

biva,⁵⁹ *jestota*),⁶⁰ pri čemu se neke riječi pojavljuju kao da su imenice nalik imenici *biće*, premda su po tvorbi, čini se, pridjevske ili glagolskopridjevske.⁶¹ Glagolskih je imenica osam, sa sufiksima *-nje*.⁶² Ugrubo, skupina se sastoji od jedanaest tvorbenih puteva koji čine temeljnu jezgru filozofijskog nazivlja, pri čemu, osim ako je mišljeno metaforički, *bijuće* bi trebala biti kriva, premda često korištena tvorba. Pitanje je: što se tim tvorbenim putevima izriče?

Pojmovi *bivati*, *bivovati*, *bivstvovati* i *bitisati*, kojima se zasigurno mogu pridati i neki navedeni izrazi istog tipa, budući da su infinitiv, kao oblik riječi izražavaju »radnju bez oznake lica, vremena i načina i po tome se približava[ju] imenicama«,⁶³ odnosno od njih ne dobivamo nikakve podatke pomoću kojih bismo odredili da nečemu pripadaju i da se nalaze u nekoj od vremenskih ekstaza te ništa ne nalažu i ne uvjetuju. Premda intralingvistički razumljiv, nije li takav oblik, filozofijski gledano, neobičan s obzirom na to da se rabi za temelj svega jestećeg što nastojimo imenovati? Primjena imenice pretpostavlja 'samostalnost' imenovanog, a po svojoj naravi infinitivi su imenice osim po vidu i stanju, no vid i stanje kod infinitiva mogu upućivati na sebe same, a ne na drugo. Infinitiv čiji je vid nesvršeni ili dvovidni, a pojavljuje se kao stanje, npr. *biti*, *bivovati*, *bivstvovati* i *bitisati*, ali i npr. *postojati*, izriče »trajanje radnje bez unutarnje raščlanjenosti« koja jest i/ili nije dovršena.⁶⁴ Uz to, infinitiv je lišen toga da nalaže ili uvjetuje pa proizlazi da govorimo o temeljnom fenomenu koji neraščlanjen traje ništa ne uvjetujući ni nalažući. Utoliko se *biti* pojavljuje kao autoreferentno, isto kao i npr. *imati*,

⁵⁹ Prijevod za lat. *esse*. Zanimljiva riječ, ali potpuno neupotrijebljena u novijim spisima, izuzetno rijetka ako uopće gdje postojana u starijim. Gajo Petrović ju je našao čitajući rječnik Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti, koji navodi da se javlja samo u rječniku Ardelija della Bellija. – G. Petrović, »'Bitak', 'biće' i 'bivstvovanje'«, str. 356. Skok smatra da je moguće da je to autentično Bellin prijevod, njegovo rješenje. – P. Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, knj. 1 A–J, str. 160.

⁶⁰ *Jestota* vjerojatno od pridjeva *jestno* + sufiksa *-ota*. Donosi apstraktno značenje, rijetka tvorba, puno zastrajelica. – S. Babić, *Tvorba riječi u hrvatskome književnome jeziku*, str. 355. Ako slijedimo tvorbu drugih sličnih riječi – *ljepota*, *sramota*, *grehota*, *dobrota* – onda označava svojstvo ili osobinu, ali mogla bi biti i pojava, kao što je to slučaj s grehotom, u kom slučaju možda dolazi od *jestina*. Stoga, *jestota* bi bila osobina onoga koje jest, svojstvo po kojemu se nalazi jestvo onoga koje jest. Ako se razumije kao pojava, onda bi mogla biti još jedna riječ za *bit*. Korisna bi bila u funkciji prvoga.

⁶¹ *Bijuće*, *bitkujuće*, *bivstvujuće*, *bivajuće*, *bićujuće*, *bitstvujuće*, *jesuće*, *jestvujuće*, *jesteće*. Usp. G. Petrović, »'Bitak', 'biće' i 'bivstvovanje'«, str. 367.

⁶² *Bivstvovanje*, *bitkovanje*, *bićevanje*, *bivanje*, *bivovanje*, *bitisanje*, *jestvovanje*, *jestanje*.

⁶³ S. Pavešić, S. Težak, S. Babić, »Oblici hrvatskog književnog jezika (morfologija)«, str. 668.

⁶⁴ *Ibid.*, str. 671–672. Treba, međutim, uzeti u obzir da postoji problem s glagolom *bitisati*, za koji se tvrdi da ima alternativno, pomalo začudno značenje ovdje pretpostavljenom, naime da se odnosi na prošlo bivanje, bilost, ne bivanje više. Vidi: G. Petrović, »'Bitak', 'biće' i 'bivstvovanje'«, str. 353; P. Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, knj. 1 A–J, str. 163.

znati, stajati, samostalno, ničemu pripisano – stoga se bez subjekta i odredbe kakve imaju drugi glagolski oblici, *biti* (utoliko *bivati*, *bivstvovati*, *bitisati* i *postojati*) ispostavlja kao riječ – za razliku od *imati, znati, stajati* – kojom se u filozofijskom pogledu doista referiramo na ‘nerealno’ obilježje ukupnosti (Kant), apstraktno komunicirajući s neophodnim temeljem po kojemo znamo za *biti* jer to jesmo, koji je na tragu (ili jest) onoga što je Schelling (Bohme) zvao *Urgrund* ili *Ungrund*, *pratemelj* ili *netemelj*, možda *praosnova*, *praosnovnina*, *neosnova* ili *neosnovnina*:

»Što mi u prvome pogledu prihvaćamo, već smo izjavili: *prije* svakog temelja i *prije* svakog egzistirajućeg, dakle uopće *prije* svakog dualiteta, mora biti neko bitstvo; kako ga možemo drukčije nazvati negoli *pratemelj* ili štoviše *bezdan*? Budući da on prethodi svim oprekama, to one u njemu ne mogu biti razlučive niti mogu na bilo koji način postojati. On se otuda ne može označiti kao identitet, on se može označiti samo kao apsolutna *indiferencija* obaju. Većina, dospjevši do ove točke razmatranja gdje mora spoznati iščezavanje svih opreka, zaboravlja, da su ove sad zbiljski iščezle, i predicira ih ponovno kao takove indiferenciji koja je njoj ipak nastala upravo putem potpunog prestajanja istih.«⁶⁵

Treba uočiti da je ovdje Schelling posegnuo za imenovanjem van imenične skupine koja dolazi od *biti*, a često se i kod nas događa da problem zabilježimo konkretizacijom, nazivima npr. *materija, priroda, zbilja, svesvijet, svemir, bog, kozmos* itd. Ostavimo li drugo nazivlje po strani, *biti* nam se kroz hrvatski jezik pokazuje kao od sebe po sebi samokažuće stanje *pratemelja* koji nerasčlanjen traje ništa ne uvjetujući ni nalažući. U tome se krije zbiljska osnova za značenje ideje ‘da se naprosto jest’ ili ‘da se uopće jest’, ali čini se da to niti je realno obilježje, niti Ništa, niti samo apstraktno ili samo konkretno, već po nas krajnja pojmovna apstrakcija zato što je prva konkretnost i te same apstrakcije kao umske tvorbe.

Zabilješka će se eksplicirati u narednom poglavlju. Razmotrimo kratko imenske grupe. Imenica po sufiksnoj tvorbi s *-će – biće – (ono)* koje jest – daje nam samostalne konkretne ili apstraktne jedinice *biti* koje vrše ili nad

⁶⁵ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *O bitstvu slobode*, preveo Branko Despot, Izdanja centra za kulturnu djelatnost Zagreb, Zagreb 1985., str. 60–61. Usp. »Pratemelj nije identitet dvojeg, nego njihova apsolutna indiferencija (ravnodušnost, neodređenost). U njemu sve opreke nestaju, njemu se ništa ne može predicirati, tj. on nema predikata (osim predikata bez-predikatnosti), a da sam ipak nije neko ništa. Tu nema ni dobra i zla ni tame i svjetla kao opreka. Netemelj je ravnodušan prema njima; nije dakle ni njihov identitet ni oprečnost. [...] Dakle, netemelj je počelo i mogućnost postojanja dvojstva odnosno dualiteta temelja i onog egzistirajućeg. On je bivstvo i izvor dvaju vječnih početaka. Ali ne tako da bi bio istodobno oba ta početka, nego tako da je u svakom od tih početaka prisutan na jednak način, što bi značilo da je netemelj u svakom od njih kao cjelina.« – Stipe Kutleša, »Ljubav i priroda u Bogu«, u: Damir Barbarić (ur.), *Sloboda i zlo. Schellingov »Spis o slobodi«*, Matica hrvatska, Zagreb 2017., str. 95–108, ovdje str. 106.

kojima se vrši radnja i promjena svojstava. Naime, *-će*, zajedno s *-nje*, *-enje* i *-jenje*, uvijek dolazi na glagolske osnove, što je ovdje vidljivo iz navedenih riječi, a po sebi *-će* dolazi na infinitivne osnove glagola I. i II. vrste, u ovom slučaju od *biti*.⁶⁶ Što smo, međutim, filozofijski napravili? Ako *biti* niti je realno obilježje, niti Ništa, a ni samo apstraktno ili samo konkretno, već po nas krajnja pojmovna apstrakcija zato što je prva konkretnost i te same apstrakcije kao umske tvorbe – opće stanje neraščlanjena trajanja – onda *biće* nije tek opći apstraktni pojam koji se može odnositi na svako konkretno koje jest ili jesta, već je jedino po čemu se *biti* može razlučiti, a to znači da se *biće* odnosi *najkonkretnije moguće* na svako koje jest u sveukupnosti stanja neraščlanjena trajanja. To ne znači da je *biti* po *biću*, nego kroza nj susrećemo *biti* kao upojedinjeno, ono je naša ‘jezično-pojmovna’ lozinka, sredstvo za uvidjeti *nešto* kao pripadajuće stanju *biti*. Parmenid i Heraklit ponajbolje su dočarali to sunošnje:

»Stoga neprekidno sve je, jer prijanja o suće suće.
Nekretno pako je ono u međama velikih uza,
nema početka ni prestanka, postanak jerbo i propast
udalj su odbijeni, gurnu ih istina vjera.
Isto u istom ostajuć suće pri sebi leži,
tako ostaje stalno stojeć, snažna ga Nužda
međe u uzama drži, koja ga uokol steže.«⁶⁷

»a zboru toga sućega uvijek
nesvjesni bivaju ljudi
i prije nego čuju
i čuvši to prvo
jer premda sva bivaju
po zboru tom,
neiskusnima sličie okušavajući se
i u riječima i u djelima takvima
kakovima ja provodim
po bivstvu razlučujući svako
i kazujući kako se drži«⁶⁸

Nešto je uvijek *biće*, utoliko je to posve prirodno stvorena riječ za bilo što određivo kao pojedino, možda i jedno, ali treba uočiti da to što *biće* vrijedi za ‘upojedinjeno sve’ kao opća oznaka ima smisla za referentnost među pojmovima, rabeći to mi, međutim, ne možemo, nego govoriti konkretno – tako

⁶⁶ S. Babić, *Tvorba riječi u hrvatskome književnome jeziku*, str. 157.

⁶⁷ Parmenid, »O prirodni«, u: M. Ježić, *Mišljenje i riječ o bitku u svijetu*, str. 13–21, ovdje str. 17 [fr. 8, 25–31]

⁶⁸ Gnoma 1^a, po: Igor Mikecin, *Heraklit*, Matica hrvatska, Zagreb 2013., str. 231–232.

se ishodi da metafizičko-ontološka rasprava o odnosima fenomena *biti* opstoji na apstraktnoj razini samo poradi našeg snalaženja u onome što nije realno obilježje u kantovskom smislu, ali to je uvijek shematska pred-rasprava za ono što slijedi, ozbiljavanje kroz svako konkretno jer drugačije ni ne može biti. Zbog toga je svaki filozofijski sustav iz povijesti filozofije bio neophodno vezan i za ‘svjetovna pitanja’.

Kako bi pitanje bića, međutim, išlo u svezi s tvorbom imenica *bijuće, bitkajuće, bivstvajuće, bivajuće, bićujuće, bitstvajuće, jesuće, jestvajuće, jesteće*? Ove glagolsko-pridjevske imenice u svojim izvornim tvorbama ne donose neke bitne promjene u značenju, u njima se *biti* ‘prebija’ tako da se najprije izvodi neka pridjevska ili glagolska prilagodba, npr. u *bivajuće* je najprije od *biti* napravljeno iterativno *bivati* s pomoću *-va*,⁶⁹ a od toga pridjev pa imenica, premda bi se moglo argumentirati da se takvi oblici mogu naći i kao glagolski prilog. Sadržajno, radi se o nakupljanju već postojeće pojmovne materije (naime, jestanja), možda bolje rečeno, o komprimiranju umnažajućih svojstava istog. To se najbolje vidi u slučajevima glagolskog priloga, gdje se značenjski udvostručuje radnja i stanje koje su jedno te isto.

S tim u vidu, premda osobno ne vidim nikakav problem s primjenom bilo kojega od razmotrenih pojmova, nisam posve siguran u čemu je smisao takvog prebijanja značenja unutar jedne riječi. Uputno bi zapravo bilo samo to da se razumije kojom se tvorbom što hoće reći te da se unutar vlastitog izbora i spram izbora drugih međusobno uskladimo. Smatra li netko da je skupina pojmova na osnovi *je – jest, jestanje, jesuće, jestvo, jesta* itd. – ono čime se najlakše izražava, u tome ne vidim ni prednosti ni nedostatka spram skupine na osnovi npr. *biva – bivati, bivanje, bivajuće, bivstvo*, problem vidim samo u tome da se sada koristi *jesuće*, sada *biće*, sada *bit*, sada *bivstvo*, onemogućujući sebi i drugima dijalogiku. Kada Petrović na kraju svoje rasprave odabire *bivstvovanje bivstvajućeg* umjesto *bitka*, to je valjano, usuprot tome da se odlučio za *bivstvovanje jestećeg* ili za *sućstvovanje bića*. U sklopu toga valjalo bi nam razmotriti, s jezične strane, da pri svakoj tvorbi uzmemo u obzir što smo uopće njome napravili, odnosno što po hrvatskom jeziku propuštamo u zbilju, a s filozofijske strane, uzeti u obzir pitanje performativne dimenzije izbora, naime, što zbilji takvim primjenama činimo. Kada su u slučaju ovi izrazi, uključujući i slučaj participa *sući, suće, suća*, sudbinskih razloga za preferiranje zaista nema: *ono koje jest* ili *koje jest* isto su: *ono koje jest* ne može biti nego

⁶⁹ Uzeti u obzir da bi kao iterativ – oblik koji sugerira učestalost i ponavljanje radnje – bio zaista začudan izbor za označavanje ovih fenomena, no Babić savjetuje da *bivati* nije čisti iterativni glagol te da mu treba dopustiti druga značenja. Vidi: Stjepan Babić, »Iterativizacija i srodne pojave u tvorbi glagola«, *Filologija* (1978) 8, str. 37–48, str. 45.

koje jest, koje jest ne može biti takvo nego da je nešto (ono), naime priroda riječi *koje* kao zamjenice upoedinjuje opći izraz *jest* – odatle se *koje jest* ili *ono koje jest* može razumjeti i kao *jesteće*. Pomak bi se dogodio tek eliminacijom zamjenica i imenica, no u tom slučaju mijenja se jezično usmjeravanje misli i dolazi do rečeničnih preoblikovanja te imenice i zamjenice postaju suvišne.

Ovakvo izjednačavanje ne možemo lako sprovesti kada je u pitanju porredba s drugim sufiksalskim skupinama koje koristimo. Sufiksi *-stvo* i *-anstvo*, kao u *bistvo*, *bivstvo*, *sućstvo*, *sućanstvo*, *suštastvo*, *jestvo*, *jestastvo* i *jestestvo*, koriste se ovdje da bi se postavila izrazita općenitost kakva se zatim tumači kao odnošenje na ono od čega je nastalo.⁷⁰ Stoga *bivstvo* (od *bivajuće*, koje se zna koristiti kao zamjena za *bitak* ili *bivstvovanje*) znači *ono što se odnosi na bivajuće*, *sućstvo* (od *suće*) znači *ono što se odnosi na suće*, a npr. *jestvo* (od *jesteće*) znači *ono što se odnosi na jesteće*. No na koji se to način odnosi? Tako, naime, da s ovim *-stvo* i *-anstvo* izražavamo u prvom redu osobine tome biću svojstvene, što sveukupno znači i »svojstvo, postupak, vladanje, stanje, život, način života, sklonost, sposobnost«. ⁷¹ Utoliko, ako *sućstvo* znači *ono što se odnosi na suće*, onda ovo *ono* znači *svojstva, stanja, sposobnosti, vladanja itd.* – *što se odnose na suće*. Stoga se ovdje ne može stvar izjednačiti sa skupinom koja predstavlja *biće*, ali je zato *bît* kao poseban slučaj tvorbe usklađivo sinonimna s ovim izrazima, a njeno značenje podudarno. Lijepo se to može vidjeti u izrazu *jestvo*, ako pitamo, po uzoru na primjenu izraza *bit*, što je npr. *jestvo* knjige? Tražimo ono što knjigobiće čini knjigobićem.

U filozofijskom smislu, '*sućstvo biti*' – *bit biti* – tada se jezično pokazuje kao umsko pomagalo za utvrđivanje obilježja bića, odnosno jednom kada se govori ne o biću kao biću, već o ontički određenom biću, npr. čovjekobiću, govori se o njemu pripadnim aspektima. Na razini *bića* kao *bića*, to se nema kako izreći nego kružno, sukladno prethodno opisanom odnosu *biti* i *bića*. *Bît* je *svojstva, stanja, sposobnosti, vladanja* itd. što se odnose na *biće*, tj., da olakšamo stvar, što pripadaju biću kao biću, a to je upravo Kantova izlučena nerealna predikacija što je neophodno pretpostavljena, iz koje slijedi da ne imati 'bitna obilježja' znači ne biti. Ili jesmo kao ukupnost onoga što neophodno treba biti ili nismo. Za *biće*: *bîti* je *bît bića – jestanje*. Kao takvo, ono

⁷⁰ Usp. S. Babić, *Tvorba riječi u hrvatskome književnome jeziku*, str. 303–304. Konkretno su imenice vezane za zbirnost (npr. *radništvo*, *potomstvo*) i mjesnost (npr. *carstvo*), što u tematskim imenicama definitivno nije na djelu. Petrović je našao, međutim, da se kod Šuleka *jestvo* javlja kao naziv za sve što jest, »bivstvovanje uopće«. To je atipična primjena. – G. Petrović, »'Bitak', 'biće' i 'bivstvovanje'«, str. 341.

⁷¹ Ibid., str. 304. Uz to može se označavati i zanimanje odnosno razni društveni aspekti rangiranja i uloga, ali to u tematskim jedinicama definitivno nije na djelu. Ovakva se imenica može dobiti i od pridjeva, ali ne čini bitne razlike.

je supstancijalno obilježje svakog bića kao imenovane konkretnosti, npr. *čovjek*, koje svoju važnost ima za razlikovanje spram Ništa. No kada zađemo u imenovane konkretnosti pa tamo iskoristimo izraz *bît*, nailazimo na problem tumačenja ove po prirodi hrvatskog jezika izvedene odredbe – to je vidljivo iz gore priloženih rječničkih primjera: *bit* se pri imenovanim konkretnostima često razumije kao (1) nepromjenjivo obilježje/a ili (2) obilježje bez kojega neko biće više nije utvrđljivo kao to biće, no ono može biti promjenjivo ili (3) sveukupnost onoga što neko biće čini bićem, njegovi ‘supstacijali’ i ‘akcidentalni’, a u tom smislu još od Aristotela i kao unutarnji princip ili, opisno rečeno, svojstveno ustrojstvo i djelovanje.

S obzirom na ono što dobivamo po jeziku, (1) i (2) čine se proizvoljnim odredbama koje, međutim, povijesno-filozofijski ne samo da prednjače nego su i korisne za analizu, možda i više od (3). Prilog *bitno* ne pomaže nam u odijeljivanju ‘važnog od nevažnog’, zahvaća sve što pripada biti. Ipak, postoji logička niša tumačenja koja veže (1), (2) i (3). Ne može se (2) održati ako promjena ne povlači za sobom (1) na bilo kakav bitan način, u protivnom neko biće, npr. *čovjek*, ne možemo raspoznati kao takvo ili ono ni ne može takvim biti; može se (3) održati sve dok upravo takva ukupnost za takvo biće, npr. *čovjeka*, opstoji, što ujedno znači da to pretpostavlja (2), a odatle i njegovu nepromjenjivost (1). S tim u vidu, protegnut će se (1) na (2) tamo gdje je to moguće (što ne ovisi o izvedbi u ovom diskursu, već o tome postoje li supstancijali i akcidentalni, promjenjive i nepromjenjive odlike, što ovdje nije ključno), dok će isto tako s obzirom na (3) značiti ili nepromjenjivi aspekt u ukupnosti ili nepromjenjivu ukupnost. Uzmimo u obzir da svaka promjenjivost, recimo prelaženje *čovjeka* u *kiborga* ili prelaženje *čekića* iz uloge alata u ulogu oružja, iz filozofijske perspektive predstavlja ontološki raskorak *biti a – ne biti a – biti b* ili *biti ab* u kojem ga održava odlika *biti*, ona im je spona. Također, treba uzeti u obzir da nam nije lako odrediti što bi kolikočno gledano bit mogla značiti za bilo kakvo biće te što bi u toj kolikočnosti bilo ili ne bi smjelo biti promjenjivo i koje od toga po važnosti prednjačiti – to nam u najmanju ruku pokazuje promjenjivost argumenata iz povijesti filozofije, od Aristotelove teorije o nepromjenjivoj biti do Sartreove teorije o promjenjivoj biti – stoga gornje po jeziku izvedeno određenje vrijedi. *Bit* je filozofijski opravdan izraz, a kao imenica ne naznačuje ništa osim da je uočljiva pojava skupa odlika (ili princip) po kojoj raspoznajemo biće, što prirodno proizlazi iz naše umske moći upoedinjavanja. U tome se, dapače, posredno nalazi već integrirano mjerilo između ‘bitnog’ i ‘nebitnog’ (pripadajućeg ili nepripadajućeg biti) jer nijedno biće nećemo prepoznati kao biće ili kao imenovano

konkretno biće bez da nosi ono po čemu to prepoznamo. Zbog toga Veljak piše da se ontologija može razumjeti i kao rasprava o identitetu.⁷²

Kada je u pitanju imenska skupina sa sufiksom *-ost*, uputna je Babićeva naznaka da imenice s tim sufiksom često imaju slično ili isto značenje kao imenice sa sufiksom *-stvo*.⁷³ *Bitovitost*, *bitstovitost*, *sućanstvenost*, *sućovitost*, *suštastvenost* i *jestost* se tako mogu shvatiti kao *bit* – bilo u smislu bitne ukupnosti obilježja ili u smislu ključnih obilježja. Ta »sličnost«, međutim, ispostavlja razliku u tome što se, premda se negdje možda znalo iskoristiti kao zamjenica za *bît*, ove imenice ipak odnose na odliku za koju bi netko mogao reći da je bit bića, ali ne da je bit kao bit. Možemo si pomoći s latinizmom *esencija*, od lat. *essentia*, kod nas riječ dominantno prevedena kao *bit*, time što možemo spomenuti rijetko korišten izraz *esencijalitet* (vjerojatno preko engleskog) koji se može naći kao sinonim za *bitnost* i *suštastvenost*. Ovaj sufiks *-itet* kod nas se prevodi kao *-ost*, a u engleskom jeziku eksplicitno znači svojstvo. Iz toga bismo dobili usporedbu *esencija – esencijalnost* (*-al-* je govorna ispomoć), što se može povezati kao *esencijalnost esencije* i kao *esencija esencijalnosti*, odnosno *bitnost biti* i *bit bitnosti*, *jestost jestva* i *jestvo jestosti*. Iz toga je vidljivo da se esencijalnost odjeljuje od istoznačnosti da bi usmjerila na odliku toga što znači, u ovom slučaju, bitno biti bit. Drugim riječima, može ovaj skup biti isto što i bit, koja se onda izjednačava s bitnost, ali jezik nam ukazuje na alternativu koju vrijedi razmotriti. Kada povežemo npr. *biti*, *biće*, *bit* i *bitnost*, njihovu svezu filozofijski možemo iskazati na npr. ovaj način: ‘Biti je bitno bîti bića’. Ovisno kako utvrdimo da se sama bit ponaša i od čega se sastoji, ovisit će koliko smisla ima rabiti bitno. Ali čini mi se da može i uz *bit* kao opravdan nazivak. Sličan efekt postiže sufiks *-ina*, uglavnom u svrhe pojačavanja stilskog efekta ili naglašavanja.⁷⁴ Zbog toga usred pomutnje ipak postoji prirodna sinonimnost između *bit*, *bivstvo*, *suština* i *sućina*.

Ispitani su svi značajni oblici osim imenica sa sufiksom *-(a)k*, u ovom slučaju *bitak*, uz što se mogu javiti i neki drugi prijedlozi poput *sućak*, te glagolskih imenica na *-nje* (*bivstvovanje*, *bitkovanje*, *bićevanje*, *bivanje*, *bivovanje*, *bitisanje*, *jestvovanje*, *jestanje*). Ovaj se odnos zbog prethodnog spora o izboru mora zajedno razmotriti. Petrović na jednom mjestu navodi:

⁷² L. Veljak, *Uvod u ontologiju*, str. 12.

⁷³ Usp. S. Babić, *Tvorba riječi u hrvatskome književnome jeziku*, str. 309.

⁷⁴ Usp. *ibid.*, str. 254–255.

»Dobar naziv za jestanje morao bi ispuniti među ostalim i slijedeća dva uslova: 1. da znači 'radnju' ili 'stanje', a ne, recimo, 'rezultat' ili 'sredstvo' radnje; 2. da ne znači 'svršenu' nego 'nesvršenu' radnju.«⁷⁵

Kako sam bio prethodno istaknuo, nije jednoznačno jasno u Petrovićevoj studiji što jestanje znači jer se javlja u tri nijansirana značenja: (1) jestanje onoga što jest;⁷⁶ (2) ono što jest;⁷⁷ (3) sve što jest,⁷⁸ koja možemo razumjeti kao jednaka samo spekulativnim naporom. Ipak, usporedi li se početak rasprave, gdje Petrović sugerira da zasigurno razlikujemo ono što jest i njegovo jestanje, a da pri pojavi značenja (3) rabi izraz 'jestanje uopće', može se zaključiti da Petrović bira izraz (2). Tek se iz toga posve posredno razotkriva da Petrović jestanje ne doživljava kao dio filozofijskog pojmovlja, koje se zasniva na riječi *biti*, te da traži nešto što bi po korijenu iz *biti* odgovaralo jestanju – *bivstvovanje* (*bivstvjućeg*). iz toga proizlazi i da se Petrović ne slaže s pojmovljem izvedenim iz *biti* koje ne odgovara (a) uvjetu radnje / stanja i (b) uvjetu nesvršenosti, sve s ciljem razrješenja spora između bitka i bića, naime zato što je upravo takva uvjetima neodgovarajuća riječ *bitak*, čija besprijeckorno jasna tvorba označuje proizvode djelatnosti (*napitak*, *podatak*), ishode (*gubitak*, *dospjetak*), ograničenost (*kutak*, *odsječak*) i sveukupno – svršenost, zatvorenost, zaklonjenost. U tom se smislu *bitak* može razumjeti kao djelo jestanja,⁷⁹ najmekše shvaćeno kao regija djelovanja bića, nipošto kao jestanje uopće, stoga je, gledano po uputi hrvatskog jezika, *bitak* izraz kojim bismo se filozofijski referirali na neki opseg nekog jestanja po nečemu što jest kao time tvoreno.

Međutim, upravo na primjeru bitka može se vidjeti nametljiva problematika umske mogućnosti zahvaćanja općeg stanja neraščlanjena trajanja kao jednog i dovršenog. Marotti nakon kratke, ali bitne analize značenja za *bitak* predlaže da se koristi »stanje u kojem se tko ili što nalazi time što jest«,⁸⁰ a to na temelju izvotka u kojem se govori o bitku boga. Petrović predlaže da se *bitak* »upotrijebi kao naziv za ono što jednom ili povremeno bude ili kao naziv za jedan poseban način jestanja (za jestanje nepromjenljivih, izvanvremenskih biti)«. ⁸¹ Do drugog prijedloga Petrović dolazi preko Bauerova razumije-

⁷⁵ G. Petrović, »'Bitak', 'biće' i 'bivstvovanje'«, str. 373.

⁷⁶ Ibid., str. 338.

⁷⁷ Pod sebe podvlači jestanje kao djelatnost onoga što jest. – Ibid.

⁷⁸ Ibid., str. 343.

⁷⁹ Usp. S. Babić, *Tvorba riječi u hrvatskome književnome jeziku*, str. 108.

⁸⁰ B. Marotti, »Rječnik hrvatskoga filozofskoga nazivlja«, str. 145.

⁸¹ G. Petrović, »'Bitak', 'biće' i 'bivstvovanje'«, str. 379.

vanja protege jestanja biti,⁸² pri čemu se uz ideju vječnosti i nepromjenjivosti vežu statičnost i dovršenost kako se nameće sufiksom *-(a)k*. Petrović to ne veže za jestanje uopće ili za boga, ali ako nešto od toga dvoga ima vječnost i nepromjenjivost, nužno se mora promijeniti. Iz toga dobivamo bitak jestanja uopće. Možemo to onda reći i: jestak jestanja uopće. Svejestak, pak svebitak, što se često pojavljuje kao primjena. Petrović je kod niza autora pronašao da se *bitak* rabi u zamjenu za, redom, *bît*, *jestanje*, *das Sein*, *esse*, *zbiľju*, *bivstvovanje* itd. Većina hrvatskih prijevoda kanonske literature služi se izrazom *bitak*. Iz gore navedena četiri primjera iz referentne literature možemo vidjeti da se bitak javlja kao supstancija, bog, uvijek-transcendirajući najopćenitiji pojam, ukupnost prisustva bića, unutrašnji princip bića. Grlić kaže da je to »filozofska kategorija koja označava sve što jest, cjelokupnost svih realnih i idealnih predmeta i iskustva«,⁸³ Bošnjak navodi i prvu najčešću primjenu (bitak kao život, ukupnost bića ili ono po čemu se jest) i drugu najčešću primjenu (totalitet svega).⁸⁴ Sveukupnost poimanja bitka kreće se negdje u navedenim relacijama. Petrović je to pokušao razriješiti pretvaranjem jestanja u bivstvovanje ili bivstvovanje bivstvujućeg, rabljenjem tvorbe glagolske imenice pomoću sufiksa *-nje* da bi, jer se radi o tvorbi iz fundamentalnog *biti*, dobio samostalno autoreferentno vršenje glagolske radnje i njen rezultat kao samu aktivnost, možda ponajbolje ukazujući na kružnost *biti* i svih pripadnih pojavnosti.

Petrović u konačnici nije istaknuo misli li pod *bivstvovanje bivstvujućeg* kao »naziva za jestanje onoga što jest« na 'jestanje nečega što jest' ili na 'jestanje svega što jest', ali logika riječi dopušta i jednu i drugu primjenu. No i u tom se izrazu – *bivstvovanje bivstvujućeg* – nalazi upojedinjenje i poimeničenje. Oduzme li se od toga izraza *bivstvujuće* i ostavi čisto *bivstvovanje*, ne može se po jezičnom izboru pobjeći od toga da kao imenica označuje pojavnu samostalnost. Utoliko izreći *bivstvovanje bivstvujućeg* ili *bivstvovanje* uvijek opću ili posebnu ukupnost tretira kao jedno, a sve napustiti za *bivstvujuće* vodi nas k radikalnom nominalizmu koji dolazi u sukob s moći uma da poima množnost kao jedno i po osnovnom *biti* veže sva u to jedno. I s tim *jedno*, međutim, postoji poseban problem.

⁸² Ibid., str. 378.

⁸³ D. Grlić, *Filozofija*, str. 25.

⁸⁴ B. Bošnjak, *Filozofija*, str. 95, 174.

2. Hipostatske utvare jednoga

2.1. Jedno

Rasprava u prethodnom poglavlju pošla je od ideje osviještenosti o postojanju jednostavnog čina umske moći zahvaćanja dvaju ‘nečega’ kao povezanih, čime se za nas otvara mogućnost da pomislimo ‘sve što jest’ kao *jedno*. Točnije – kao *jedno biti* i *biti jedno*. Od toga što sebe supstancijalno vidimo kao da nismo *sve* proizlazi i naša projekcija na svako kao izdvojivo jedno.⁸⁵ Time se može razumjeti kako dolazi do toga da cjelokupnost upojedinjavamo i izdvajamo iz cjeline oblikovanjem i primjenom imenica, glagola i glagolskih imenica. Iz ove sveze, pothvat da se razumije *biti* određen je nejasnim uporištem zato što *biti* – po jeziku lako raspoznatljivo kao infinitiv – nije po sebi, već je pomaljavajuće – temeljno, ali još uvijek pomaljavajuće – stanje koje mi zamjećujemo i pridajemo nečemu upojedinjenom što nam se ukazuje prisutnim kao biće. Ono što imenujemo izvedenicama iz *biti* tvorimo od nečega što je ne samo supstancijalno emergentno – što se ne očituje po sebi nego po prethodećem – nego je i unutar sebe kružno pa se očituje po sebi samom prethodeće navlastito. To nas je odvelo do pitanja o tome što je nositelj ovoga *biti*.

U pokušaju odgovora, analiza dolazi do toga da se *biti* kroz hrvatski jezik pokazuje kao po sebi samokažuće stanje pratemelja koji neraščlanjen traje niti što uvjetujući, niti što nalažući. To je snažna teza koja upućuje na to da nema ničega što je po bitku, po biću, po bivstvovanju ili čemu drugome, da ništa postojeće nije po *biti*. U tome se krije zbiljska osnova za značenje ideje ‘da se naprosto jest’ ili ‘da se uopće jest’, ali čini se da to nije ni realno obilježje, ni Ništa, ni samo apstraktno, ni samo konkretno, već po nas krajnja pojmovna apstrakcija zato što je prva konkretnost i te same apstrakcije kao umske tvorbe. Slijedi da *biće* nije tek opći apstraktni pojam koji se može odnositi na svako konkretno koje jest ili jesta, već je jedino po čemu se *biti* može razlučiti, a to znači da se *biće* odnosi *najkonkretnije moguće* na svako koje jest u sveukupnosti stanja neraščlanjena trajanja, tj. da su bića ta koja najkonkretnije moguće u potpunosti čine ono što se sagledano kao sveukupnost pojavljuje iz pratemelja.

⁸⁵ To je razina problema kojega u Platonovu diskursu *Parmenid* nećemo pronaći jer je jezično pitanje. Na primjeru primjene u 137c vidimo da Hrvati to žv prevode s *jedno*, Francuzi, Nijemci i Španjolci također (*l’un, das Eine, uno*), no Englezi znaju prevoditi, osim s *one*, također i s *unity* ili *union*. *One* i *unity* ne daju isto gledište na stvar. Meni se čini da jednom kada Platonovo to žv prevedemo s *jedno*, ovo *jedno* postaje bliže našoj riječi *jedinstvo*, odnosno engleskoj *unity* ili *union*. No čitanje onda posve mijenja stvar jer Naša primjena ovoga *jedno* zapravo je bliža našoj riječi *jedinstvo*, koja je daleko bliža engleskome *unity*. Problem s *jedinstvo* jest u tome što se ono izvodi iz zbira.

Povijest nam filozofije i pojmovlje drugih jezika kazuje da se hrvatski jezik dotiče istih granica s kojima se bore, povijesno gledano, ‘vođeći’ jezici filozofije. U umskom zahvaćanju sveukupnosti kao ideje, možemo sada pretpostaviti scenarij zbilje u kojem je, poradi demonstracije teze, sveukupnost svedena na jedno biće, na *neophodno išto*, koje je sada sve. To možemo zamisliti i takvo nam se pojavljuje prirodno, dapače, vidimo to kao jedno, a nekom od nas možda se vidi kao supstancija, nekome drugomu kao bog, nekome trećemu kao bitak, nekome kao geometrijska točka, pak nekome kao objektivno bivstvovanje materije. Međutim, čini se da je to, ma kakvo bilo, vidjeti kao jedno – naprosto pogrešno. Sve što jest ne može biti jedno. Sve što jest, sveukupnost, cjelokupnost, može samo biti *jedino*, takvo, da pored toga i osim toga niti čega drugog ima, niti čega drugog može biti.

Ovo *jedino* kao prilog kod nas označava izdvojenost jednog člana iz skupa istovrsnih, što će već po sebi besmisleno – ako je izdvojivo, onda nije istovrsno, uz tu primjenu u samoj praksi nužno sudjeluje čimbenik razlikovanja. Upravo se po tom svojstvu odvija razlikovno razdjeljivanje (*sve*)jednog od *jednog* jer jedino se, poput ‘suverena’, po smislu izdvaja u ništo kao ono što ‘izvana’ zahvaća cjelinu. *Jedino* u svom krajnjem dosegu značenja, postavljeno kao opći princip razumijevanja, trajno izuzima sve ostalo, uvijek, što *jedno* po svom značenju ne može. Odatle nam se događa da jedno uvijek mislimo tako da ga mislimo uz postojeću množnost drugog, dok jedino uvijek mislimo tako da sve drugo odbacujemo. Zbog toga, primjerice, s jedne strane, Paul Tillich odbija da se boga poima kao bivstvujuće, kao sve-jedno:

»If one did so, then something would be beyond God, being itself, the power of being which made God into a being; that is impossible; that contradicts the unconditional character of the divine, it contradicts the divine Holiness.«⁸⁶

A René Guénon, s druge strane, precizno objašnjava da se sve ono što je tobože van bivstvovanja *nije* ništo:

»Outside of Being, therefore, are all the rest, that is, all the possibilities of non-manifestation, as well as the possibilities of manifestation themselves insofar as they are in the unmanifested state; and included among these is Being itself, which cannot belong to manifestation since it is the principle thereof, and in consequence is itself unmanifested. For want of any other term, we are obliged to designate all that is thus outside and beyond Being as ‘Non-Being’, but for us this negative term is in no way a synonym for ‘nothingness’, as seems to be the case in the language of certain philosophers; besides being directly inspired by the terminology of the metaphysical doctrine of the Far East, it is sufficiently justified by the need to use some kind of

⁸⁶ Paul Tillich, *Philosophical Writings*, Gunther Wenz (ur.), De Gruyter – Evangelisches Verlagswerk GmbH, Berlin – New York 1989., str. 417.

terminology in order for one to speak of these things at all; moreover, as we indicated above, the most universal ideas, being the most indeterminate, can only be expressed – to the degree that they are expressible at all – by terms that are in effect negative in form, as we have seen in connection with the Infinite.«⁸⁷

Ovo ništo, nebivstvovanje, koje se može razumjeti onako kako ga predočava Parmenid, Guénon precizno opisuje kao *nemoguće*, kao *apsolutna nemogućnost*.⁸⁸ Temeljno filozofijsko nazivlje koje učestalo koristimo za određivanje protega i pojava *biti* najčešće posve zapostavljaju da ukupnost nema s čime biti izvanjski uspoređenja, samo 'iznutra' uočena kao sabranost upojedinjenosti i to, sasvim moguće, možda isključivo kroz to kako kategorija nas kao bića iskušava i spoznaje stvar. To ukazuje na beskonačnost koju bismo morali pojmiti kao lišenu granica. Cjelokupnost – sveukupnost – nema granice, ne može ih imati. Granica nečega upućuje na drugo, s one strane granice. Cjelokupnost to ne može imati – ni prema van, što je potpuno nesuvisla ideja, ni prema unutra, spram onoga što ta cjelokupnost jest. Stoga, takvo nešto, apsolutno jedino, ne može imati samostalnost jer se samostalnost određuje spram onoga što je nesamostalno. Ako bismo htjeli reći da su opća ili konkretna bića ta koja su po apsolutnom jedinom nesamostalna, a odatle da je ovo apsolutno jedino samostalno, pogriješili bismo zato što svako biće o kojemu govorimo učestvuje u apsolutnom jedinom kao apsolutno jedinom, tj. jedinom naprosto. Drugim riječima, u trenutku u kojem mi hoćemo pojedinačno suprotstaviti cijelome, to cijelo pretvorili smo u pojedinačno. Odatle Platonova aporija iz *Parmenida*. Ta lišenost odredbe samostalnosti zbog toga radi strašne probleme kada iz *biti* izvodimo imenice i glagole da bismo određivali odnose u nečemu što nema odredbe granica. Pa i ovaj začudni pokušaj korištenjem kombinacije priloga i imenica po sebi – time što se izriče – sugerira jednost. To je kozmički zakon o prirodi bivstvovanja – u onoj mjeri u kojoj mi kao bića granica možemo o tome govoriti.

Greška koju posljedično činimo jest da, zbog našeg intuitivnog upojedinjavanja, fenomene apsolutne po svojoj prirodi učestalo tretiramo kao partikularne i obratno. Mi i samo *biti* 'stvaramo' po našoj jestećoj čestičnosti, što se može razumjeti kao posljedica svraćanja svijesti na sebe. Kako je to moguće, to još ne znamo sa sigurnošću, ali ga ne ovisno o tome projiciramo. Zbog toga je Tillich postavio razliku između uokontičkog ništo, koje se odnosi na nedijalektičko, apsolutno ništo koje nema nikakve moguće veze s išto, i meontičkog ništo, koje se odnosi na dijalektičko ništo koje pripada apsolut-

⁸⁷ René Guénon, *The Multiple States of the Being*, preveo Henry D. Fohr, Sophia Perennis, Hillsdale (NY) 2004., str. 20–21.

⁸⁸ Usp. *ibid.* npr. str. 9, 11, 17, 26–27 itd.

nom jedinom (koje stalno koristimo, npr. kada kažemo ‘ništa mi ne pada na pamet’ ili ‘sve je bilo za ništa’, ali i kada, recimo, govorimo o fizikalističkom ništa ili matematičkom praznom skupu {}).⁸⁹ Isto vrijedi za bivstvovanje, gdje bismo, snalaženja radi, pojam o partikularnom, dijalektičkom bivstvovanju možda mogli imenovati ontičko bivstvovanje, a pojam o apsolutnom, nedijalektičkom bivstvovanju možda mogli imenovati einatičko bivstvovanje. Ono što činimo kada se na apsolutno jedino referiramo kao jedno i nazivamo to bitkom, bićem, bivstvovanjem i svim drugim prethodno spomenutim pojmovima jest da na einatičko bivstvovanje primjenjujemo ontičko bivstvovanje. Utoliko Mišić u svom rječniku, što sam iznad u raspravi izostavio radi slijeda argumenta, precizno piše kada opisuje boga kao »jednog jedinog«, što je izrazito rijetko u našim spisima kada je u pitanju najviši rang onog što jest i kada se to ne odnosi na savladavanje vjerskih alternativa, ali ćemo uz taj opis naći da njegov sadržaj opisuje partikularijama, tj. pojmovljem za ontičko bivstvovanje, npr. *bitak* i *bit*.⁹⁰ Utoliko sam i osobno činio greške u ranijim člancima, čiji sadržaj zasigurno treba revidirati.

Posljedica je ta, da nijedan od temeljnih filozofijskih pojmova koji proizlaze iz *biti* nema moć upućivanja na apsolutno jedino kao zbiljsko. Ono na što upućujemo tim pojmovljem – fenomeni jestanja – u umskom su smislu pojmovanja jednostavne upute na temeljni fenomenalni skup koji se na rubu naše spoznaje utapa u beskonačno nerazlučivo, na neodredivu cjelokupnost apsolutno jedinoga. Pojmovne primjene ontičke su naravi pa odatle i imamo problem da općim pojmom *biće* uzrokuje zbunjivanje kada upućujemo na jedino kao jedno, a kada pak hoćemo o bilo kakvom upojedinjenom biću govoriti, odmah moramo kroz analizu ontološkog statusa upisati ontička obilježja, recimo, zvijezdobića, tako da znamo da sada govorimo o nebeskom tijelu, sada o planini na granici između Bosne i Hercegovine i Srbije, sada o hrvatskoj tvrtki prehrambenih proizvoda, a sada o uspješnoj i istaknutoj osobi iz svijeta kazališta. Unutar toga, svejedno je kojim se tvorbenim skupom služimo (*suće, biće, jesteće* itd.) sve dok te tvorbene skupove ne miješamo i dok narav njihove tvorbe razumijemo u kazivanju hrvatskim jezikom, kako sam iznad pokušao naznačiti.

S jednim i jedinim, međutim, postoji performativni problem. Taj se problem sastoji od dva scenarija, od prvog, u kojemu ne postoji nikakva svijest o temeljnim kategorijama jestanja, pa se u praksi uvijek polazi od pojedinačno-

⁸⁹ Paul Tillich, *Systematic Theology*, sv. I–III, The University of Chicago Press, Chicago 1967., str. 187–189. Usp. Marcus Boon, Eric Cazdyn, Timothy Morton, *Nothing: Three Inquiries in Buddhism*, University of Chicago Press, London 2015., str. 18.

⁹⁰ A. Mišić, *Rječnik filozofskih pojmova*, str. 46.

sti, poima pojedinačno, pojedinačno djeluje i usitnjeno doživljava, te drugog, u kojem je usvajanjem pojmovlja iskustveno moguće pogrešno pripisivanje pojmova zbiljskoj sferi djelovanja, u kojoj nešto što je više-od-jednoga ili jedinog doživljavamo kao jedno i obratno. Naročito se teško usidriti s obzirom na samo materijalno stanje konkretnih bića koja našu djelatnu sferu ispunjavaju, gdje se ovo *jedino* pojavljuje kao u sebi neprekidno razdjeljujuće i usitnjavajuće. U društvenoj praksi pojmovlje za ontičko bivstvovanje ozbiljujemo kroz čin kao apsolute i obratno, čineći od svijeta metafizičku utvaru. Ovdje zato od posebnog značaja postaje Veljakova analiza hipostaziranja.

2.2. Utvare ontičkog

Na pojam hipostaze odnosno hipostaziranja prvi sam puta naišao u spisima Lina Veljaka. Pojam se izvorno može pronaći kod starogrčkih filozofa i starokršćanskih mislitelja kao *hypóstasis*, izraz pomoću kojega se uglavnom mislilo na ono što je svemu podležeće.⁹¹ Pod nazivkom *hipostaziranje* podrazumijevam trajno podvlačenje neke ukupnosti nekoga bića ili kompleksa bića pod neki princip koji može, ali i ne mora, biti istovjetan nekoj stvari. Hipostaziranje je čin dodjeljivanja supstancije sustavu izvedene iz neke njegove sastavnice. Posljedica je da princip, postajući osućenjem supstancija svakog pod njega podvučenoga, preuređuje sustav temeljom toga kako se podvučeno 'ponaša' ili kako ga doživljavamo, po cijenu zatamljivanja ili uklanjanja neodgovarajućih aspekata sustava, ujedno ograničavajući i usmjeravajući sustav u njegovom pojavljivanju ili kazivanju.

Površinska je razina toga, primjerice, biranje principa temeljom kojeg se određuje koji identiteti u nekoj društvenoj zajednici garantiraju osobama prava, dok je dubinska razina toga, primjerice, predodžba o cjelokupnosti svijeta ili kozmosa na osnovi poimanja povezanosti bića u jestanju. U prvom slučaju, odredi li se za princip prava na političko upravljanje zajednicom odrasla dob poslovno sposobnog muškarca radi najboljeg vođenja opstanka, društveni bitak u kojemu nisu samo poslovno sposobni muškarci odrasle dobi, već i maloljetnici, žene, poslovno nesposobni muškarci, životinje i biljke, orijentira se u organizaciji prema uzdizanju izabranog identiteta kao temelja zajednice, sortirajući ostale identitete prema danom 'kodu' i uklanjajući iz njega neod-

⁹¹ Hipostaza se, doduše, osjetno snažnije uvriježila u tradiciji kršćanskih teologa i filozofa no u drugim strujama misli pa je uputno ovdje istaknuti da se kako kod Veljaka, tako i u ovom radu, ne radi o trostrukoj hipostazičnosti jednoga kršćanskoga Boga. Premda se veljakovski primijenjen pojam u njime specifično ocrtanom diskursu svakako može primijeniti i na različite pozicije unutar kršćanske filozofije ili teologije, ovdje se ne radi o tome.

govarajuće članove, a unutar toga, nađe li se, primjerice, koja žena voljna promjene toga koda, pokušat će je se uklopiti, zatomiti ili ukloniti. Veljak piše:

»Klasična nam historija nudi mnoštvo primjera takve apsolutizacije koja se zbiva na socijalnom planu. Možemo se podsjetiti na filozofijski sankcionirano izjednačavanje pojma *čovjek* s partikularnijim pojmovima, na temelju kojega je pravi čovjek, pripadnik polisa, samo slobodan punoljetni muškarac koji posjeduje državljanstvo polisa, gdje su dakle robovi, maloljetnici i stranci isključeni iz punoće opsega i sadržaja tog pojma, a žene isključene i po samoj definiciji [...] kao nesavršena ljudska bića žene ni načelno [nisu mogle] prekoračiti prag svoje prirodno determinirane granice: niti punoglavac može postati zmijom [...] niti djevojčica građaninom [...]. Međutim, zbiljski problemi s konstrukcijom problematičnih identiteta na temelju dogmatskog poimanja istine dolazi na vidjelo u 20. stoljeću. Riječ je ponajprije o apsolutizaciji etničkih, rasnih i svjetonazorskih identiteta, identiteta koji su, dakako, po svojem karakteru parcijalni, ali koji se prikazuju, pa potom doživljavaju i prakticiraju kao apsolutni identiteti.«⁹²

U drugom slučaju, vidimo li svijet, primjerice, kao bitak, vidimo ga dovršenim. Dovršenost zbilje ujedno znači da svako moguće pogrešno razumljeno unutar dovršenog sustava ostaje zakriveno kao pogrešno. Ono također znači da gubimo senzibilnost za promjenjivost i dinamičnost koja kao inherentna bitku može u svakom slučaju raskriti ono što zgotovljena cjelina ne može podnijeti. Izgubi li se, nadalje, mogućnost alternative jezikom, generacijskim prenošenjem, svijest o alternativni možda ostaje tek tihim osjećajem za senzibilne. Opasnosti se, to želim reći, mogu naći već u sagledavanju mehanika tvorbenog mišljenja:

»Najlakše je svakom pojmu dati jedno jedinstveno i nepromjenjivo značenje i dosljedno ga koristiti u skladu s takvim jednom zauvijek fiksiranim značenjem. Jednako tako, najlakše je uspostavljenu hijerarhiju pojmova definirati kao vječnu i nepromjenjivu. [...] Imamo, dakle, posla s gotovim i dovršenim svijetom, u kojemu bića jesu ono što uopće i mogu biti, uspješnija se bića svojim aktualiziranjem približavaju punoći svoje potencije, dok manje uspješna ili manje sretna bića zastaju na putu i ne uspijevaju aktualizirati značajniji dio svoje potencije. Odatle slijedi još jedan korak, a to je uspostavljanje hijerarhije među bićima, od neživih, preko živih, pa do razumnih i do duhovnih, a onda i unutar pojedinih kategorija bića.«⁹³

Ovaj se uvid ne dotiče puko imenovanja pojava, već imenovanja koje kroz praksu sprovodimo u zbilji u kojoj djelujemo. Ne radi se o tome da mišlju 'svi su ljudi isti' naprosto određujemo stanje čovječanstva, a postupamo kako nam se hoće, već o tome da se po njome ravnamo u našem ophođenju s drugi-

⁹² L. Veljak, *Uvod u ontologiju*, str. 123–124.

⁹³ Lino Veljak, »Čovjek kao metafizička utvara«, *Filozofska istraživanja* 28 (2008) 1, str. 13–20, ovdje str. 14.

ma. Stoga citirani uvid treba pogledati s ‘negativne strane’, koja se može ukazati opasnijom – nepromjenjivost značenja i dosljednost izvođenja, poimanje svijeta kao dovršenog i hijerarhiziranog ne odvija se samo tjelesnim činom ili svjesnim sudom, ni uz to još značenjskim imenovanjem, nego i pogrešnim imenovanjem i upravo propustima u smislu. Što mi činimo našem ophođenju u svijetu započinje već kod našeg hipostaziranja upojedinjene množnosti kao jednog, našeg mišljenja i našeg govorenja o stvarima kao odijeljenima i upojedinjenima, i to radikalno, kao da svatko od nas izjedajući prostor-vrijeme i tvar naše zbilje tvori crvotočinu do pravo jedinog smisla, pa se i brš koji ostavljamo za sobom, svi od nas pojedeni i izrovani životi – kao stanja i načini – opstanci – povijaju našem podstajanju. Narcističnost, egomanstvo, srebro-ljupstvo, sebičnost, gordost, kukavičnost, ljubomorstvo, manipulativnost, to su neke od psihičkih pojavnosti dubinski neosviještene hipostaze jednoga, u unutarnjeg svijetu čovjeka to je sveprožimajuće u zbijajuće jedno, u vanjskom svijetu djelovanja to je svako drugo pod sebe podvlačeće. Ta je hipostaza toliko jaka, da je ironija identiteta u tome što najglasniji suci o ponašanju drugih budu sami ništa osim toga. Još bi se moglo reći: narcis sebe mrzi u drugima. Te pojavnine nisu nužno ‘zle’ i ‘nepoželjne’, ne radi se o toliko o tome, koliko o tome da naprosto konstituiraju sustav hipostaze jednoga, po našoj organskoj konstitutivnosti toliko čvrsto ukorijenjene da tek napuštanje toga znači ispunjavanje onoga smisla koji je Kangrga isticao govoreći o čovjekovoj slobodi, tek se tu ispunjava njegova tvrdnja se čovjek

»... ne da ‘svrstati’ ni u što, jer bi u tom slučaju bio već unaprijed apsolutno određen (svojom ‘vrstom’ poput bilo kakvog predmeta), a upravo je čovjek po svojoj biti jedino neodredljivo biće, budući da je apsolutna otvorenost za sve (pa prema tome i za dobro i za zlo).«⁹⁴

Ovo uvijek naše ‘jedno’, budući da se ovo ‘jedno’ upravo razdjeljuje i umnaža beskrajno, uzimajući se kao ‘jedino’, nužno mora razoriti modalitet mogućnosti zbilje, mora izazivati kolapse na granicama gdje se moje tobože ‘jedino’ i tvoje tobože ‘jedino’ sudaraju. Konflikt identiteta Jednoga koji Platon razmatra u *Parmenidu* upravo je posljedica te hipostaze, kako se na konkretnim bićima razlijeva psihofizičkim ustrojem i djelovanjem u svijetu. Patnja poremećenih odnosa, stanja muke iz kojih se nikako tijekom života ne uspijevamo izvući, te instance ‘agon-kompleksa’, mogu se razumjeti kao posljedice hipostaze jednoga. Max Stirner u svojem je uvodu u *Jedini i njegovo*

⁹⁴ Milan Kangrga, *Spekulacija i filozofija. Od Fichtea do Marxa*, JP službeni glasnik, Beograd 2010., str. 30.

vlasništvo možda najbolje dočarao cjelokupan problem hipostaziranja ‘tuđe stvari’:

»Svima je stalo naročito do toga, ako im se najrevnosnije klanja. Promatrajte jednom narod kojeg štite odani patrioti. Patrioti padaju u krvavoj borbi ili u borbi s glađu i nevoljom; zar narod mari za to? Narod postaje gnojem njihovih lešina ‘cvjetajući narod’! Individue su za ‘veliku stvar naroda’ umrle, a narod im šalje nekoliko riječi hvale i – time profitira. Ja to nazivam unosnim egoizmom. Ta pogledajte onog sultana koji za ‘njegove’ s toliko puno ljubavi skrbi. Nije li on čista nevlastokorisnost sama i ne žrtvuje li se on neprestano za one njegove? Dakako, za ‘njegove’. Pokušaj jednom i ne pokaži se kao Njegov nego kao Tvoj: Ti ćeš za to, što si uzmakao njegovom egoizmu, dospjeti u tamnicu. Sultan je svoju stvar na Ništa kao na se postavio: on je sebi Sve u Svem, sebi je jedini i ne trpi nikoga tko se usudio ne biti jedan od ‘Njegovih’.«⁹⁵

Vrijedi uočiti da Stirner piše »on je sebi Sve u Svem, sebi je jedini«, što upravo nikako ne može biti objektivno na djelu – ništa osim ‘Jedinog’ ne može biti, u einatičkom smislu, jedino, a iz toga slijedi da je sve drugo naprosto istovrsno. Ponašajući se kao da nešto jest jedino, pa da iz toga to jedino ujedno jest ‘jedino bitno’, stvaramo lažnu sliku o neistovrsnosti svakog drugog, a to ujedno znači i svih drugih. Drugim riječima, princip jednog jest kvarni princip, princip koji sa zbiljskim, objektivnim stanjem bivstovanja nema nikakve veze, koji svoj građivni, konstruktivni smisao ima samo kao sredstvo prelaženja iz vlastitog gledišta upojedinjenosti u svijest o tome da upojedinjenost znači da jesmo tek integrata, jedinica kompleksnog sustava jedinog, ali se upravo takvim ne tretira, već zadobiva funkciju koja je onkraj njegove biti. U lovu na vlastitu slobodu, najgore što se doista može dogoditi jest potvrđivanje hipostaze jednoga putem odbacivanja svake veze s drugima. To je jedno-te-ista metafizika tipično ljudskog. Utoliko mislim da vrijedi lucidnost kojom je Nietzsche na jednom mjestu razorio bezveznu dosadnost, objektivnu banalnost te hipostaze:

»No kad bismo se mogli sporazumjeti s komarcem razabrali bismo da i on plovi zrakom s takvim patosom te u sebi osjeća leteće središte ovoga svijeta. Ništa nije u prirodi tako nezatno i ništavno da se ne bi malim daškom one snage spoznavanja smjesta nadulo poput kakva mijeha.«⁹⁶

Slijedi, da temeljno filozofijsko pojmovlje, koje se u okviru ove rasprave svakako još može zvati i metafizičkim i ontološkim, u svojoj performativnoj

⁹⁵ Max Stirner, *Jedini i njegovo vlasništvo*, prevela Mirjana Wist, Centar za kulturnu djelatnost SSO Zagreb, Zagreb 1976., str. 9–10.

⁹⁶ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *O istini i lažu u izvanmoralnom smislu*, preveo Damir Barbarić, Matica hrvatska, Zagreb 1999., str. 7.

dimenziji kao dio stručnog ili laičkog djelovanja može uzrokovati, s jedne strane, drastične društvene posljedice, a s druge strane, drastične osobne posljedice s obzirom na predodžbu o društvu i široj cjelini kojoj pripada, u najmanju ruku, biosferi.

»Metafizika uistinu postaje zloćudnom onda kada posebno uzdiže na razinu općosti, apsolutizirajući neku partikularnost i izjednačujući je s univerzalnošću.«⁹⁷

Mi to, ipak, već činimo mišljenjem. Od posebne se važnosti ovdje pokazuje metafizika zato što je jedina u mogućnosti u pitanje dovesti uvjete principa i počela stvari, što nam govori, također, da je hipostaza jednoga metafizički umišljaj, ona »sveta bolest« o kojoj se govori pri Heraklitu i Epikuru. Tim je gore, ako se pri primjeni ovih pojmova ustvari ništa bitno ne misli, ali pretpostavimo da se misli ne samo teorijski nego i bitno praktički, gdje biće nikada neće biti tek prazan opći alat za sporazumijevanje. U pogledu rasprave prethodnog poglavlja, kod *biti* se problem javlja kada se razumije, s jedne strane, da je *biti* izraz za jedno *biti* koje je prazan opći pojam ili je po sadržaju jednoznačan, s druge strane, da je svako upojedinjeno *biti* različito od drugog do izostanka vrijednosti ili hijerarhijski utvrdivo. Kod *bića* se i *bivstvovanja bivstvjućeg* problem javlja kada se u njihovoj općenitosti svako različito podvlači pod općenitost kao lišeno osebnih svojstava ili se poopćeno nekim ontičkim svojstvima prebija preko ostalih ontičkih odredbi kod konkretnih bića ili načina bivstvovanja. Kod *bitka* se problem javlja uglavnom kada se regija jestanja odredi kao vrhovni princip ili uzor. Svi navedeni slučajevi imaju svoju primjenu i posljedice u društvu, a utjecaji mogu biti izmjenični – metafizičko i ontološko mišljenje može polučiti oblikovanje filozofijskih kategorija koje mijenjanju stvarnost putem prakse, ali isto tako sama stvarnost može utjecati na način mišljenja o metafizičkim i ontološkim problemima.

»... apsolutizirani kolektivni entiteti uspostavljaju se i na ontologijskom planu kao ekvivalenti smislu bitka (što se u danim slučajevima formulira kao smisao povijesti ili pak drugačije). Oni nisu zbiljski, ali zbiljski djeluju (stoga se i smiju odrediti kao utvare). [...] Koliko god, primjera radi, arijska rasa bila pseudoznanstvena izmišljotina, ona posredstvom rasizma [...] utječe na svijest i obrasce djelovanja sljedbenika rasističke ideologije, ali također – a to je u našem kontekstu od presudne važnosti – i na oblikovanje zbiljskih društvenih procesa, sve do organiziranja koncentracijskih logora [...].«⁹⁸

No opisano se odvija i unutar sprege znanosti i praktičke djelatnosti, primjerice, područje bioetike ne kao znanstvene grane, već kao skupa oso-

⁹⁷ L. Veljak, »Čovjek kao metafizička utvara«, str. 14.

⁹⁸ L. Veljak, *Uvod u ontologiju*, str. 20–21.

ba i interesnih grupacija. Određeni profili bioetičara-profitera izrazito su bili utjecajni posljednjih pedeset godina, što se najbolje može vidjeti ne po pozitivnim, već po negativnim slučajevima korupcije, npr. bioetičkog kabineta u doba vladavine američkog predsjednika Georgea Busha, savjetodavnog tijela koje je služilo kao dodatni legitimitet za vojne napade na Bliskom istoku i drugdje. Naše je ophođenje sa zbiljom, međutim, uvjetovano time koliko je u našu svijest ili, tvrde, naše psihofizičko ustrojstvo duboko usađeno, osviješteno i pri svijesti prisutno razumijevanje ne tek stvarnih nego upravo mogućih relacija i konfiguracija zbilje. Taj nas modalitetni korpus upućuje na oprez o izjednačavanju cjeline i istine o kojemu je Adorno pisao kritizirajući Hegela:

»Cjelina je neistina.«⁹⁹

Primjerice: u Sjedinjenim Američkim Državama godine 1996. osnovana je (međunarodna) fondacija *The Long Now (Dugo sada)* koja u Američkoj saveznoj državi Nevadi, na planini Washington blizu grada Ely,¹⁰⁰ gradi satni spomenik naziva *Clock of the Long Now (Sat dugog sada)*, koji neće otkucavati broj sati, već broj godina. Fondacija se vodi koncepcijom tzv. *dugoročnog promišljanja* (engl. *long-term thinking*), u svojim je dokumentima promijenila način obilježavanja godina (nisu osnovani 1996. nego 01996.), a glavnog predstavnika, Stewarta Branda, brine nekritičko ubrzanje civilizacijskog razvoja, zbog čega ćemo, smatraju, razviti »poremećaj pozornosti« na razini ljudske vrste i time u potpunosti izgubiti osjećaj za plansko nasljeđivanje. Fondacija, međutim, uopće nema takvu važnost ideje jednom kada se njihova hipostaza pokida. Njeni članovi misle stvar iz 'amerocentričke' kulturne pozicije i gnoseološki pozitivističke pozicije. Tradicionalno njegovane vrijednosti i uloga idealnog Amerikanca kao poučavatelja i spasitelja svijeta samorazumljivo su usvojene i uzete kao orijentacija, zanemarujući kulturno drugačije oblike života i mišljenja koji žive jedan posve drugačiji svijet unutar patološki maničnog svijeta kapitalizma. Primjerice, pleme Tasadaj na Filipinima ne opterećuje se ekopragmatističkim pitanjima kojima se bave urbani ekolozi ili ekosociolozi kojih, među ostalim strukama, ima i u fondaciji,

⁹⁹ Teodor Wiesengrund Adorno, *Minima moralia. Refleksije iz oštećenog života*, preveo Aleksa Buha, Veselin Masleša, Sarajevo 1987., str. 46. Usp. »Predodžba o jednom totalitetu, skroz harmoničnom preko svojih antagonizama, primorava ga na to da individualizaciji, makar da je uvijek određuje kao pokretački moment procesa, prizna u konstrukciji cjeline samo niži rang. To da se u pretpovijesti objektivna tendencija provodi iznad glava ljudi, čak i na osnovu uništavanja individualnog, a da do danas nije povijesno provedeno izmirenje općeg i posebnog koje je konstruirano u pojmu, biva kod njega progutano: on nadmoćnom hladnoćom optira još jednom za likvidaciju posebnog. Nigdje se u njega ne sumnja u prvenstvo cjeline.« – Ibid., str. 9.

¹⁰⁰ Stewart Brand, »About Long Now«, *The Long Now Foundation* 1996. Dostupno na: <http://longnow.org/about/> (pristupljeno 25. svibnja 2020.).

dok bi se članovi pakistansko-indijskog religijskog pokreta Brahma Kumaris mogli složiti s ocjenom da je svjetska civilizacija u lošem i korumpiranom stanju, ali smatraju da je samouništenje čovječanstva normalan slijed stvari u kozmičkom ciklusu – što je pozicija koja fondaciji The Long Now i mnogim pripadnicima ‘zapadnog društva’ može biti tek najgori i najmanje dopustiv ishod među mnogima.¹⁰¹ Tu se, da budem posve jasan, ne radi o pozivu na kulturnu osjetljivost. To je tek površinsko pitanje. Tu se naprosto radi o neosviještenosti dinamičkog jedinstva, sa svih strana.

Jedino nije cjelina – cjelina ima granice i dovršenost. Filozofijsko mišljenje cjeline utoliko ima smisla samo na taj način da se samorazumljivost cjeline iznova preispituje. Te granice i tu dovršenost mi usvajamo hipostaziranjem partikularija, kroz taj čin puštamo dublju hipostazu jednoga da se potvrdi. Zbog toga, na planu fundamentalnog poimanja stvarnosti najmanji pomaci gledištu, u razumijevanju stvari, mogu konzerviranjem i usvajanjem drastično promijeniti pogled na zbilju. Naš je glavni problem taj što se ti pomaci uvijek događaju horizontalno, od jednoga ontičkog ustroja do drugoga, dok u temelju opstaje opća hipostaza. Sukob, primjerice, najčešća je, najbanalnija, najlakša, najpovršnija aktivnost čovjekova jer je puki prijenos makinalne krute tvorbe abiotičke strukture kozmosa. Za razumijevanje drastičnih transformacija možda je najlakši primjer pomak s geocentričkog na heliocentrički sustav doživljava kozmosa, pomak s uvjerenja da se nalazimo u središtu svemira na uvjerenje da ne samo da se ne nalazimo u njegovu središtu nego se potpuno odsredišnjeno nalazimo u superstrukturama stotina milijuna galaksija, u kojima se nalaze nebeska tijela poput zvijezde UY Scuti koja je 1700 puta veća od Sunca, koje je pak 110 puta veće od Zemlje, u brojčanim relacijama nama potpuno nepojmljivima. Isto tako, osvještavanje i usvajanje činjenica o sličnosti ljudi i životinja može promijeniti način na koji se misli jedna čitava ontički određena kategorija bića, živih bića.

Postoji, međutim, dublji, obuhvatniji sustav poimanja kojega zahvaćamo temeljnim filozofijskim, ovdje metafizičkim i ontološkim kategorijama, na čijem planu poimanja osnovnih kategorija biti, bića, bîti, bitka i bivstvovanja može nastupiti preorijentacija u pogledu doživljava povezanosti ontički određenih, konkretnih bića i njihovih sustava. Tu i sam jezik i to kako kroz jezik mislimo igra bitnu ulogu, na što sam htio ukazati prethodnim poglavljem: naše nas intuitivne osnove mišljenja i naš jezik, ovdje konkretno i hrvatski jezik, samorazumljivo usmjeravaju prema tome da o svemu mislimo kao razdvoje-

¹⁰¹ Za više vidi: Nityanand Nair, *Mysteries of the Universe*, Literature Department, Prajapita Brahma Kumaris Ishwariya Vishwa Vidyalaya, Pandav Bhawan, Mount Abu (Rajasthan) 2008., str. 30–44, posebno str. 36–37 i 42–43.

nom i upojedinjenom. Za nas u fazi samorazumljivosti ne postoji bivstvovanje koje nema granice, biće koje nije odredljivo, odgovor koji nije moguć, bit koja nije utvrdiva, imenica kojom sve što jest možemo zahvatiti u jedno i glagol pomoću kojega možemo odrediti stanje zbivanja, upravo kao što to možemo poopćavanjem osobe, zajednice, naroda, spola, i neupitno lakom promjenom kategorija obilježja i principa vrednovanja po kojima određujemo uloge naših i tuđih stvari. To je zato, što mišljenjem i jezikom, s jedne strane, raslojavamo i razdvajamo bića jednoga sve i svih, a s druge strane, svo to zahvaćamo kao jedno, pretvarajući ga u objekt. Ako je apsolutno u objekt pretvorivo, onda i sve pod tim postaje objektom. Tu nalazim važnost Buberova mehanizma razlikovanja Ja, Ti i Ono:

»Pred neposrednošću odnosa sve posredno biva zanemarljivo. Isto je tako beznačajno da li moje Ti već jeste ili će možda tek – upravo pod uticajem mog bitnog čina – postati Ono nekom drugom Ja (‘objekt opšteg iskustva’). Jer, istinska granica, ionako kolebljiva i oscilujuća, ne vodi ni između iskustva i neiskustva, ni između datog i nedatog, niti između sveta bivstvovanja i sveta vrednosti, nego preko svih područja između Ti i Ono: između prisutnosti i predmeta. [...]»¹⁰² Ja u osnovnoj reči Ja-Ono, dakle Ja spram kojeg ne stoji telo nekog Ti, već je opkoljeno mnoštvom ‘sadržaja’, raspolaže jedino minulošću, nikakvom sadašnjošću. Drugim recima: u meri u kojoj čovek može da se zadovolji stvarima koje empirijski saznaje i upotrebljava, u toj meri on živi u prošlosti i njegov trenutak je bez sadašnjosti. On ne raspolaže ničim do predmetima, ali predmeti postoje samo u prostoru onoga što je bilo.«¹⁰³

Mogućnost da se možemo otkloniti od Ti ujedno otvara mogućnost da se Ti pretvori u Ono. To je upravo ono što je zajedničko u npr. iskorištavanju psihički labilnih osoba, u stvaranju ovisnosti u drogama, utvrđivanju ropske prirode određenih skupina, pa se njima ‘viši’ čovjek služi kao oruđem, određuju neprijateljskih bića, putem čega se nastoji očuvati moć i kontrola vlastite zajednice te, recimo, totalitarni pokreti u 20. stoljeću, prvenstveno nacizam, koji je počeo od klasifikacije političkih pozicija, a došao do klasifikacije čitavih naroda kao neprijatelja, redom kako im je trebalo novo svjetonazorsko gorivo za održavanje u kretanju.

»Konzekvencija te identifikacije sastoji se u legitimiranju faktičkih odnosa, uključujući i impersonalnu strukturu proizvodnje moći. A u toj impersonalnosti nema za bilo kakvog zbiljskog čovjeka, za bilo kakvo ljudsko biće, za nikakvog muškarca, nikakvu ženu, nikakvog bijelca ni bijelkinju, crnca ni crnkinju, za nikakvog/u pripadnika/cu bilo koje skupine ili zajednice – drugoga mjesta doli zajamčenog (a metafizički neprozirnog) položaja objekta i, ujedno, instrumenta reprodukcije (i proširene

¹⁰² Martin Buber, *Ja i Ti*, preveo Jovica Aćin, »Vuk Karadžić«, Beograd 1977., str. 34.

¹⁰³ Ibid., str. 35.

reprodukcije) onoga što je zatečeno i dano, svejedno u kakvim se konstelacijama i pojavnim oblicima ta reprodukcija zbivala.«¹⁰⁴

To, da se Ja–Ti odnos može destruirati bez faktičkog razumijevanja cjeline moguće je isključivo pod utjecajem zbora ideje o jednom, koje iza sebe uopće ne ostavlja svijest o jedinstvu, već o razjedinjenosti.

Međutim, u perspektivi u kojoj ne poimamo cjelovito opstojanje svega kao jednog i međusobno u razjedinjenosti jednako udaljeno, u perspektivi u kojoj se ovo *jedno* zamjenjuje s *jedino*, u perspektivi u kojoj se brišu poimanja granica, metafizičko-ontološke kategorije poimanja zbilje čine obrat: one nas pretvaraju u sudruženo jedino koje, međutim, nije određeno. Razumijevanje beskonačnosti kao zajedničkog okrilja, krhkosti života kao nevjerojatnog oličenja ustrajnosti, svijesti o sudjelovanju kozmičke materije na udaljenoj zvijezdi i u našim tijelima jednako, udisanje čestica koje su nekoć možda pripadale Atili ili Spinozi – otvara prostor za dubinske promjene čovjekova odnošenja, promjene u kojima se nalazi kapacitet za mijenjanje agonalnih ljudskih odnosa. Dakako, pod prešutnom pretpostavkom slobode volje. U tako postavljenom odnosu stvari, u odnosu u kojemu sam ja isto kozmičko tkivo koje je svako moje drugo, beskućnik na ulici, tigar u žbunju i zvijezda u udaljenoj prostorvremenskoj točki svemira, u kojemu je neki silovatelj moj izdanak koliko i neki astronaut, u kojemu uništavajući drugoga uništavam dio sebe, u kojem njihovo uništavanje mene ujedno oduzima od njih, u kojemu se svaki čin uvijek iznova preklapa kroz sebe samog, stvari se potpuno drugačije postavljaju u poredak. Za svaki slučaj, ističem: taj se ‘poredak’ ne događa i ne može se događati na taj način da se vraćamo tipično obratnoj situaciji vladavine cjeline, ‘mase’, ‘zajednice’, ‘naroda’ itd., zato što to nije jedino, to je još uvijek hipostaza jednoga. I dok takvoga pristupa nema u prirodnom raskrivanju jezika neke iduće generacije, možemo biti sigurni da je stvar tek ‘slovo na papiru’.

Razumjeti to dubinsko mijenjanje nije misterij, učinci hipostaze jednoga očituju se u najsitnijim detaljima našeg organizma i naših činova. Negativna emocija i destruktivna reakcija, potreba za premoći i hijerarhizacijom odnosa, iskorištavanje slabog i neupotrebljavanje moćnog, nemogućnost griješenja i izostanak hrabrosti ispravljanja, najlakše su uočljivi znakovi hipostaze jednoga, organski usvojene i nerazvijenom introspekcijom uzdignute do djelatnoga principa. Naš sudobni sustav ljudskih odnosa počiva na tome, ali u tome se ne može uvidjeti ništa drugo osim duboko zakopane nemoći pred nesmisлом. Nasilnik koji u blato tura lice žrtve nema u svojoj sili ništa osim izjedajuće

¹⁰⁴ L. Veljak, »Čovjek kao metafizička utvara«, str. 18.

razarajućeg straha od potpunoga izostanka smisla opstojanja. Tko bi mu to znao dočarati, zaustavio bi ga u tom blatu. Stoga se od nas ne traži više od toga da priroda svake naše odluke identificira u tom ključu. No, to preoblikovanje umotjelesnog ustroja koje i naš jezik ima slijediti nije moguće bez (1) preispitivanja samorazumljivih kategorija ljudskog utvaranja zbilje i, čini se, (2) angažiranoga, generacijski dosljednoga, sustavnoga poučavanja i upućivanja osoba na zbiljsku istinu ovoga *biti*. Veljak ističe:

»Um nema alternativu. Um jedino valja osloboditi od robovanja metafizičkim utvarama, čak i kada one naizgled nemaju nikakve veze s bilo kakvom metafizikom, a valja ga osloboditi zato da bi se zbiljski svijet smio nadati oslobađanju od destruktivne reprodukcije samosvrhovita ništavila. Na tom putu oslobađanja od metafizičkih utvara i od vladavine njihovih impersonalnih gospodara nedvojbeno će nam pomoći i »politički korektan govor« i ispravljanje zatečenih (patrijarhalnih i svih drugih) nepravdi, ali bez zahvaćanja u korijen stvari sve te preinake ostaju tek aspirin ili sedativ, lijekovi koji doduše otklanjaju glavobolju, ali netaknutim ostavljaju razorno žarište bolesti koja principijelno onemogućuje izlaz iz zatečena stanja. Ako bolest nije neizlječiva, onda valja prionuti njezinu otklanjanju.«¹⁰⁵

Otklanjanje se ima razumjeti kao kulturna kirurgija, no možda na jedini mogući način, aristotelovski, učenjem vrline, prevencijom i liječenjem, ne čupanjem. Liječenje je, u tom smislu, postupak koji usvaja određene principe djelovanja pomoću kojih biti zdrav znači razumjeti te principe u vlastitom činu. To liječenje, koje se još može opisati i kao »tegotni put samooslobađanja«,¹⁰⁶ ostavlja nas ipak s pitanjem dubine zahvata jer ono mora biti takvo, da u njemu nema mjesta za hipostazu jednoga. Tako da ne smijem liječiti *ja*, već to mora činiti *jedino*. Razina na kojoj mi tražimo promjene mora biti takva razina da na njoj čovjekov um sudruženost svih bića zahvaća kao klasu, podajući time svakom biću istovrsnost sa svima drugima. Začudno je to propuštanje svega kroz sebe sama i stravična žrtva propadanje kroz cjelokupnost da bi se došlo do smislenog čina, a da se pritom hipostaza ne probije natrag u obliku mesijanstva. Koliko je tek *to* teško, razumjeti da ste svaki onaj kojega ne podnosite?

¹⁰⁵ Ibid., str. 19.

¹⁰⁶ Lino Veljak, »Odakle potreba za vodom?«, u: Gordana Jovanović, Slobodan G. Markovich (ur.), *Ψ u kypmya II / Ψ and Culture II*, Univerzitet u Beogradu, Fakultet političkih nauka – Institut za europske studije, Beograd, Beograd 2018., str. 63–70, ovdje str. 68–69.